[illegible] على شرح المنار وله تعليقات على هامش نسخة العناية
[illegible] ذكره ٣٤٩٢ التي عنده في ١٥٤١



٤٦٧
المجلد الاول من الفرائد

ملتقى شرحى موقوفاتى

جلد اول

بدئ في البياض في اليوم
الى ست من شوال المكرم
لسنة ثلث وثلثين والف
اللهم يسر اتمامه
بحرمة نبيك الكريم
واجعله منتفعا به

هذا الكتاب بخط
مؤلفه رحمه الله



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن منح لنا كنوز درر الهداية، وغرر الوقاية، مقدار الكفاية، وعصمنا من جمان الجهل والغواية، في البداية والنهاية، والصلوة على نبيه محمد المخصوص بكمال العناية، ومعراج الدراية، وعلى آله واصحابه الذين خاضوا في بطون بحر الولاية، فبعدما وصلوا الى الغاية، استخرجوا منها زوائد الشرائع بكمال الرعاية، ثم علقوها على اعناق الرجال بسمط الرواية، وبعد فيقول الفقير الى رحمة ربه الكريم، اسمعيل بن سنان السيواسي، لين الله قلبه القاسي، وازال قبضه الوسواسي، لما كنت اذاكر كتاب ملتقى الابحر في الفقه الذي صنفه الامام الهمام، قدوة العلماء المتأخرين، زبدة الفضلاء المتبحرين، فريد اوانه، ووحيد زمانه، الشيخ ابراهيم بن محمد الحلبي، افاض الله عليه سجال العفو والغفران، واسكنه بحبوحة الجنان، فجئنا من الاحيان قال لي بعض الاخوان، ان هذا كتاب فاخر، ومفرد آخر، مشتمل على مسائل متون الاربعة، مع زيادات مأخوذة من مسائل الهداية ومجمع البحرين، لكن لم يسمح احد بتصدي لتفسير مخفياته، ونشر مطوياته، واظهار مكنوناته، فبقي بكرا لم يكشف نقابه، ولم يرفع بابه، ولم يتشبث ثيابه، فهلا تكون له عروسا ترفع عن وجهه النقاب، وتزيل عذرته بحيث يستحسن اولوا الالباب، فاجبته اولا بعدم القدرة والاستطاعة، وبفترة الطبيعة وعدم الطاقة، لكن لم يقنع بهذا الجواب، وخاطبني على وجه العتاب

فقال

فقال اتكفرها انعم الله عليك، واتم الآئه لديك، وتكره وجوب الامتثال بقول الكبير المتعال، واما بنعمة ربك فحدث، فعند ذلك كنت ملتزما اشد الالتزام، ومتربا غاية الابرام، بحيث لم اقدر على الجواب، ورد الخطاب، فتفكرت زمانا ثم قلت مرحبا بما قلت، لكن يلزم للاقدام على مثل هذا الامر الخطير، من الاستيذان من ولي كل الامور، او وكيله في تدبير امور الجمهور، حتى لا يكون المتصدي لرفع نقابه سفيها كالسفاح، بل يكون طالبا للكمالات كالنكاح، فقنع اذا بهذا الكلام، وجعل يقول باولي الالهام، الملهم طريق التصوف والسداد، فالمسؤول لنيل العصمة والرشاد، ثم بعد برهة من الزمان رأيت بين النوم واليقظة كأني شرعت في بناء المنزل العظيم، والبيت الفخيم، فاذا بهاتف يهتف من قبل الرحمن، ويقول لكل انسان بانك تتم هذا البنيان، وينتفع به الغائبون والحاضرون في البلدان، وايضا بشرني بحصول المرام، وبوقوع الاذن من ولي الانعام، بعض من اثق به ممن يطلق كونه من الاولياء الكرام، فلما حصل لنا هذه البشارة العظمى، والاشارة الجلية، حصل لنا مثل ما حصل ليعقوب النبي عليه صلاة الله وسلامه، حين بشر بابنه يوسف الصديق حيث انفتح عين البصيرة بعد ما ابيضت، وانطلق لساني بعد ما كلت، فشرعت بعون الله وتوفيقه في اليوم الثالث من شعبان المعظم المنتظم في سلك شهور احدى وثلثين والف ببركة همة شيخنا الثاني في مضمار الجهود الفائق على ارباب الالهام والذوق الشيخ عبد المجيد الشهير بالسيواسي، متعنا الله بطول حياته، ورزقنا من واردات فيوضاته، ثم بعثت في الشوق سنتين وسبعة ايام بناء على وقوع تقاسة الحروب

الجمان بضم الجيم الخرز منه

ظلمة

الان مذكور في ... كذا في ... منه

الفتن وشدائد البلايا والمحن ووقوع الهرج والمرج بخروج بعض من
العصاة والامراء مع جمع كثير وجم غفير وتفرقهم في البلاد كجراد منتشر
الحال بلغت الحناجر وقد صدر امور غرايب وعجايب فما كان ابتلي المؤمنون العيوب
وزلزلوا زلزالا شديدا اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل
المسلمين ثم انه ليس غرضي ان اعد نفسي من زمرة المصنفين هيهات هيهات
بل المعول الصلحاء من الناظرين في هذه الورقات فان فاتني منهم الثناء
الجميل في العاجل فحسبي ما ارجو من الثواب الجزيل في الآجل مع اني لم اترك وسع
الاستطاعة وقصور البضاعة ولكن شروعي في هذا الامر الخطير من الفضاعة
ومن البين ان كتابة الاشل من البضاعة فاذا وقع فيه سهو من شؤم الآثام او
اتفق شيء فرية من غير رام وما احسن من قال ومن ذا الذي ترضى سجايا
كلها كفى المرء نبلا ان تعد معايبه وانا اسأل الله واهب العطايا ورافع
السهو والخطايا ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ووسيلة الى شفاعة نبيه الحميم
محمد الموصوف بالخلق العظيم وسميته فرائد ملتقى الابحر ليطابق
اسمه مسماه وخدمت به المولى المعظم والنحرير المكرم ملجاء الافاضل
معرج المعالي والاسافل سيد طائفة العلماء وسند فرقة
الفضلاء ينبوع قواعد الطريقة النعمانية ومنبع علماء الدولة
العثمانية جامع المعقول والمنقول محيط الفروع والاصول حلال
مشكلات الانام وكشاف معضلات الخواص والعوام
اوصافه آبية عن ربقة البيان ومحاسنه منتشرة في كل
الزمان والمكان بيت كفى فخرا لسلطان وجود
مثله في البين وفاذ خر الاركان مداين

دائم وصفه في الخافقين الا وهو شيخ الاسلام والمسلمين في دولة السلطان
الاعظم الخاقان المعظم خادم الحرمين الشريفين السلطان مراد خان
ابن السلطان احمد خان ابن السلطان محمد خان من سلاطين آل عثمان
ابد الله دولته الى انقراض الزمان آمين يا معين وبه استعان كتاب
الطهارة الكتاب في اللغة اما مصدر بمعنى الجمع كالخطاب سمي به المفعول للمبالغة
او فعال بمعنى المفعول كاللباس وفي الشريعة عبارة عن طائفة من مسائل اعتبرت
مستقلة شملت انواعا اولم تشمل والطهارة في اللغة النظافة وفي الشريعة
ازالة النجاسة الحقيقية والحكمية بمزيلها طبعا كالماء او شرعا كالتراب عما
تتعلق به الصلوة كالبدن والثوب والمكان كذا قالوا ورده بعضهم حيث قال الطهارة
في الشرع نظافة المحل عن النجاسة حقيقية كانت او حكمية وسواء كان لذلك المحل
تعلق بالصلوة كالبدن والثوب والمكان اولم يكن كالاواني والاطعمة وتخصيصه
بالاول فيما اظن انتهى وقال المولى الفاضل الشهير بقاضي زاده في تعليقاته على صدر
الشريعة التخصيص بالاول صحيح ورد ذلك البعض ساقط لان نظافة مثل الاواني
والاطعمة مما لا تعلق له بالصلوة ومراد القوم تعريف الطهارة المتعلقة بالصلوة
لا مطلق الطهارة وهذا ظاهر لا ريب فيه يقول الفقير لو كان مرادهم تعريف
الطهارة المخصوصة لا تعريف مطلق الطهارة لم يذكروا في كتبهم في كتاب الطهارة كيفية
طهارة السيف والمرآة والفرش وغيرها اللهم الا ان يقال انه استطرادي
لكنه بعيد تدبر قيل واضافة الكتاب الى الطهارة من قبيل اضافة خاتم فضة
ويحتمل ان يكون بمعنى اللام وقال بعض الفضلاء في كون الاضافة من قبيل خاتم فضة
بحث اذ لابد فيها من كون المضاف اليه مبينا للمضاف وهو ههنا غير متصور فانه
مراد بالطهارة ههنا ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية وبالكتاب

ح من طهارة الاوان والاطعمة مما لا تعلق له بالصلوة

طائفة من مسائل الفقهية فانه يصح حمل الاول على الثاني حتى يتصور ان يكون المضاف فيه
بتيتا للمضاف لانه لا يجوز ان يكون تقدير الكلام كتاب مسائل الطهارات كما ذكر
مولانا الشهير بابن الملك في شرح المنار لانا نقول لا يجري ذلك هنا اذ يصير المضاف
الكتاب مع المسائل لا الى الطهارات والكلام في كون اضافته الى الطهارات بمعنى
من ويحتمل ان يكون هذه الاضافة بمعنى في اذ يصح ان يقال هذا الكتاب في الطهارات
بناء على التوسع الشايع كما يقال هذه الآية في تحريم الخمر وتلك القصيدة في مدح
فلان اي في بيان تحريمها وشانها على ما حققه الفاضل الشريف في اوائل شرح المفتاح
انتهى ما قاله بعض الفضلاء نعم لو الحقير ان شئت تفصيل المقام فاستمع بما نتلو
عليك فيه كلام الفاضل مولانا وعند كل الوجوه اعلانا عبد الرحمن الجامي قدس سره
السامي وهو هذا اعلم ان المضاف اليه اما مباين للمضاف او مع ان كان ظرفا
له فالاضافة بمعنى في والا فهي بمعنى اللام واما مساو له كليث واسد او اعم مطلقا
كاحد اليوم فالاضافة فيه على التقديرين ممتنعة لعدم الفائدة واما اخص مطلقا
كيوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك فالاضافة فيه ايضا بمعنى اللام
واما اخص من وجه فان كان المضاف اليه اصلا للمضاف فالاضافة بمعنى من
والا فهي ايضا بمعنى اللام فاضافة خاتم الى فضة بيانية واضافة فضة
الى خاتم بمعنى اللام كما يقال فضة خاتمك خير من فضة خاتمي ثم قال واعلم انه
لا يلزم فيما هو بمعنى اللام ان يصح التصريح بها بل يكفي افادة الاختصاص
الذي هو مدلول اللام فقولك يوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك بمعنى اللام
مع انه لا يصح اظهار اللام فيه وقال الفاضل عصام الدين عليه الرحمة في كل
مثل هو حاشية الانسب بحسب المعنى ان يكون اضافة اليوم الى الاحد
العلم الى الفقه والشجر الى الاراك بيانية واظهار من فيها ظاهر عن التكلف

الا

الا ان ائمة العربية جعلوها لامية ولا يظهر ما دعاهم وكذا الاضافة في كل رجل
اي كل هو رجل ويصح حمل المفرد على كل مع انه متعدد لانه متناول للمتعدد على سبيل
البدل انتهى كلام هذين الفاضلين اذا تقرر هذا فالكتاب لا يخلو اما ان
يكون عبارة عن الالفاظ او المعاني او النقوش او من مجموع هذه الامور الثلثة
او عن اثنين منها فهذه سبع احتمالات فان كان الاول فالانسب ان يكون
الاضافة بمعنى في بتقدير البيان او بدونه بناء على ان الظرفية والمظروفية
بين الالفاظ والمعاني مجازية فيجوز ان يكون كل منهما ظرفا للآخر باعتبار وان كان
الثاني يكون الاضافة من قبيل اضافة العام الى الخاص وان كان الثالث فالاضافة
فيه كالاضافة في الاول ويعلم من هذا بيان الاضافة في الوجوه الاربعة الاخيرة
فتدبر ثم اعلم ان مشروعات الشرع على اربعة انواع حقوق الله تعالى خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله فيه غالب كحد القذف وما اجتمع
فيه حقان وحق العبد فيه غالب كالقصاص فاما حقوق الله الخالصة فثمانية
عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي انواع اصول ولواحق وزوائد وعقوبات
كاملة كحد الشرب وحد الزنا وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وحق قائم
بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة سبب يجب كخمس الغنائم والمعادن واما
حقوق العباد فكثيرة منها المعاملات المالية كالبيع وغير المالية كالنكاح والطلاق
ثم اختص الايمان وما يتعلق باصول الدين فبقيت الاحكام الاخر وهي التي تحتويه
ثم قدمت من بينها الصلاة لانها اقوى اركان الاسلام بعد الايمان بالله تعالى
اسمع فان تابوا واقاموا الصلوة وقال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين

و المراد بما يتعلق بمسائل الكلامية منه

ومن اراد نصب فيمة بدا منصب العماد على انه رأس الصلوة ما يدل على انها بالنية

الايمان لان المصلي هو التالي للسابق قال الشاعر ولابد لي من ان اكون

مصليا اذا كنت ارضى ان يكون لك السبق وفي الجوهري تقال صلى الفرس

اذا جاء مصليا وهو الذي يتلو السابق ثم قدمت الطهارة لانها شرطها

والشرط مقدم على المشروط ثم اختصت الطهارة بالبداية من بين سائر الشروط

لانها لا تسقط بعذر من الاعذار ورده بعضهم بان النية ايضا شرط لا

يسقط بعذر من الاعذار فالاولى ان يعلل بانها اقدم تحققا بالنسبة الى

النية لاقترانها بالتحريمة المتاخرة عن الطهارة قطعا وبانها مختصة بها بخلاف

النية لعموم نسبتها الى جميع العبادات انتهى كلام المراد يقول الفقير كون الطهارة

اقدم من النية تحققا واختصاصها بها بخلاف النية انما يفيد ان تقديم الطهارة

على النية فقط لا تخصيص الطهارة بالتقديم من بين سائر شروطها والكلام

في ذلك دون الاول فالاولى ان يعلل بكثرة المباحث المتعلقة بالطهارة على

ما لا يخفى وانما افرد الطهارة مع كثرة الطهارات لان الاصل ان المصدر لا

يثنى ولا يجمع لكونه اسم جنس يشتمل جميع انواعها وافرادها فلا حاجة الى لفظ

الجمع ومن جمعها كصاحب الهداية وغيره نظر الى ان لها انواعا مختلفة فقصد

الاشارة الى تعدد انواعها بل قصد التصريح بها كما افصح عنه صاحب غاية البيان

حيث قال في شرح الهداية انما ذكر الطهارات بلفظ الجمع تصريحا للارادة انواع الطهارة

لانها لو ذكرت بلفظ الفرد لكان فهم الانواع على سبيل الاحتمال لا القطع لان الجنس

واقع على الادنى مع احتمال الكل وقال صاحب العناية انما جمع الطهارات نظرا الى

انواعها ولا يشكل بالصلوة والزكوة لان الاتيان بالجمع فيهما احد الجائزين

فلا يرد تركه نقضا يقول الفقير وبهذا البسط والبيان ظهر سقوط رد صاحب

الاصلاح

اى بيان سقوطه منه

الاصلاح والايضاح ههنا على صاحب الوقاية بتغيير لفظ الطهارات الى الطهارة

ورده على صدر الشريعة ايضا بقوله فانه قال الطهارات اسم جنس فيشمل الانواع والافراد

فلا حاجة الى لفظ الجمع بل الحاجة اليه قائمة فانه لو اتى بلفظ الواحد لما

دل على ان ههنا اصنافا يشملها الطهارات فجمع لينبه على ذلك انتهى وذلك لان

الدال على ذكر في العنوان ليس بامر واجب حتى يلزم لاجلها الاحتياج الى اتيان

لفظ الجمع بل انما هي من احد الجائزين فمن نظر الى ذلك اتى بلفظ الجمع ومن نظر الى ان

الاصل في المصدر ان لا يجمع اتى بلفظ المفرد واكتفى بانفهام تعدد انواع الطهارة

من مسائل الاتية ثم انه يقول الفقير قولهم ان المصدر لا يثنى ولا يجمع لكونه اسم جنس

كلام تلقته العلماء بالقبول وهو مشعر بان المصدر يقع على الاثنين كما يقع على الجمع

وهو ظاهر وينافي قولهم ان اسم الجنس فرد لا يقع على العدد المحض كالاثنين بل

انما يقع على الواحد اما حقيقيا او اعتباريا على ما صرح به ائمة الاصول تدبر ولعله

قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم

الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين تبركوا بتقديم الآية الدالة

على فرضية الوضوء على حكمها وان كان العادة في الدعاوى تقديم المدعى ومعنى

اذا قمتم الى الصلوة اذا اردتم القيام الى الصلوة على طريق ذكر المسبب

وارادة السبب الخاص وذلك مجاز شايع كذا في العناية وسائر شروح

الهداية وغيرها اخذا من التفاسير وقال المحشي الفاضل المعروف بيعقوب باشا

بعد حل المقام بهذا الوجه وفيه كلام وهو انه لا حاجة اليه اذ يقال قام الى الشيء

اي توجه اليه وقصد نحوه انتهى يقول الفقير فيه بحث لانه ان اراد انه يقال

قام اليه بمعنى توجه اليه على طريق الحقيقة فممنوع وان اراد انه يقال قام اليه ويراد

المعنى المذكور بطريق المجاز فمسلم لكن لا يتم رجحان هذا التجوز على التجوز المذكور

حتى يرد عليه ان يقال لا حاجة اليه عند سائغ الحمل على هذا بل تقرر في كتب التفاسير
الاول حتى ان صاحب الكشاف فسر الآية المذكورة بالمعنى الاول وبنى بها
لا مزيد عليه ثم قال وقيل ومعنى قمتم الى الصلوة قصدتموها لان من توجه الى شيء
وقام اليه كان قاصدا له لا محالة فعبّر عن القصد له بالقيام اليه وقال الفاضل التفتازاني
في حاشية الكشاف في ذكر القيام للاشعار ولا خفاء في ان ليس وجوب الوضوء
في حال القيام الى الصلوة لانه ان اريد مباشرة الصلوة عقب القيام يلزم ان
يكون الوضوء في الصلوة او بعدها فجعل القيام مجازا عن ارادته بعلاقة كونه
مسببا عنها او عن قصد الصلوة بعلاقة كونه من لوازم التوجه الى الصلوة فعبّر
عن لازم الشيء بالقيام اليه والتوجه ثم قال واختار الوجه الاول لان في الثاني
نوع تكلف فان قيل لم ذكر الحدث ههنا باذا وفي الطهارة الكبرى بان حيث قال
وان كنتم جنبا فاطهروا فلم يعكس او لم يذكر باذا فيهما او بان فيهما قلنا لان اذا
يستعمل في الاشياء الغالبة الوجود والقيام الى الصلوة بالنسبة الى ديانة المسلم كذلك
وان يستعمل في محله فانها تستعمل في الاشياء المترددة الوجود والجنابة كذلك ثم قال بعضهم ان
في الآية صنعة التفاتٍ نظرا الى الظاهر المعدول من الذين امنوا الى الخطاب فتمم
وليس كذلك لان كلا من الغيبة والخطاب في محله فقول هذا البعض خروج
عن سنن العربية وهو ظاهر لمن له ادنى دربة في قواعد العربية ثم ان ظاهر
الآية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وان لم يكن محدثا والاجماع على خلافه
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلاة الخمس بوضوء واحد يوم الفتح
فقال عمر رضي الله عنه صنعت شيئا لم تكن صنعته فقال صلى الله عليه وسلم عمدا فعلته
يا عمر فقيل المعنى اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون وقيل الامر فيه للندب وقيل كان
ذلك في اول الامر ثم نسخ وقال مولى الفاضل الشهير بقاضي زاده وهو ضعيف لقوله
عليه السلام

عليه السلام المائدة من اخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها كذا في تفسير البيضاوي
فان قيل قد ظهر مما ذكرنا ان الحدث شرط للطهارة ولا يخفى ان الطهارة شرط للصلوة
فيكون الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط مع انه ينافيها قلنا ان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والحدث شرط لوجوب الطهارة لا لوجودها
فلا يتكرر الاوسط ولا يلزم كون الحدث شرطا للصلوة فان قيل ان الحدث علة لانتفاض
الطهارة فكيف يكون شرطا لوجوبها قلنا انه علة لانتقاض الطهارة التي كانت وشرط
لوجوب الطهارة التي ستكون فلا منافاة بينهما ثم قيل هذه الآية مدنية
فقد فرضت الصلوة بمكة فيلزم كون الصلوة بلا وضوء الى حين نزولها
واجيب بوجوه احدها منع بطلان اللازم بتجويز الصلوة بلا وضوء قبل
تحقق توقفها عليه بحجة الشارع وثانيها جواز ثبوت الوضوء بالوحي الغير
المتلو كتعليم جبرائيل وثالثها جواز الاخذ من شرائع من قبلنا كما يدل عليه ما روي عنه
عليه السلام حين توضأ ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي لا
يقال اذا ثبت الوضوء باحدى هاتين الطريقتين فما فائدة نزول الآية
لانا نقول ان الوضوء لما لم يكن عبادة محضة بل وسيلة للصلوة كان مظنة ان لا
يعتني المسلمون بشانه ويتسامحوا في رعايته الا انه تمست الحاجة الى نزول قطعي
متواتر السرعة في كل زمان على كل لسان في وجوب الوضوء ولك ان تقول لم لا يجوز
ان يكون ثبوت نفس الوضوء باحد هذين الوجهين المذكورين والآية انما نزلت
لاثبات فرضية الوضوء لا لاثبات نفسه فلا اشكال وانما قدم الوضوء على
سائر انواع الطهارة لانه اكثر ما يحتاج اليه المسلمون واوفى فهو بالتقديم اولى
فرض الوضوء غسل الاعضاء الثلثة ومسح الراس الفرض في اللغة القطع
والتقدير يقال فرض الخياط الثوب اي قطعه او قدره وقد يكون بمعنى البيان كقوله

تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وقد يكون بمعنى الايجاب قال بعضهم الفرض
حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لاستعماله في الشرع تعالى فرض القاضي
النفقة اي قدرها وسمي الزوائد فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت
انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في معاني الباقية لان اللفظ اذا دار بين
الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي
المشترك يحتاج لارادة كل من معانيه القرينة وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه وحكمه ان يستحق العقاب تاركه بلا عذر ويكفر جاحده وقد يطلق
الفرض على ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بجابر ويسمى الاول فرضا قطعيا
وفرضا اعتقاديا والثاني فرضا عمليا وفرضا اجتهاديا والمراد ههنا هو المعنى الاول
لانه قال في فتاوى ما في الهداية فرض الوضوء غسل الاعضاء الثلثة ومسح
الراس غير مقيد فيها بشيء من الحدود الخلافية وكذا المسح لم يقيد فيه
بربع الراس وله شرائط اصل مسح وغسل الاعضاء الثلثة قطعي الثبوت
بالآية المذكورة انما الخلاف في مقدار المسح وحدود الاعضاء الثلثة بخلاف
ما ذكر صاحب الوقاية والكنز فانهما قالا فرض الوضوء غسل الوجه واليدين
مقيدا بالحدود الخلافية ومسح ربع الراس لانه لا يمكن ان يحمل الفرض ح على رتبها
الاول بمعنى الثاني ولا يصح عد مسح ربع الراس والحدود الخلافية من
فرض الوضوء اذ لا يكفر في شيء منها الجاحد لكونه مجتهدا فيه والعجب
صاحب الدرر والغرر انه قال والمراد بالفرض ههنا هو المعنى الاول
ثم جعل الحدود الخلافية ومسح ربع الراس فرضا وقال المحشي الفاضل القوجوي
في حواشيه على صدر الشريعة يرد على تعريف الفرض بانه ما ثبت بدليل قطعي لا
شبهة فيه ويكفر جاحده لا يتناول جملة الفرائض مسح ربع الراس ولا يكفر جاحده

ولا يأثم

ولا يأثم لانه مجتهد كما ذكره الشافعي وغيرها لانا نقول الجاحد لا يكون مأولا و
كل من هؤلاء العلماء الذين قال بعضهم بالاستيعاب وبعضهم بالاقل كالشعرة
والشعرتين وبعضهم بالاكثر لا يعد جاحدا لان كل واحد منهم مأول انتهى يقول
الفقير ليس السؤال بشيء حتى يحتاج الى الجواب عنه كذلك لان المراد بالفرض ههنا
هو ما سوى الفرض الاجتهادي على ما بيناه فكون مسح ربع الراس لا يكفر جاحده
لا ينافي لان حال الفرض الاجتهادي هذا والوجه ما بين قصاص الشعر
واسفل الذقن وشحمتي الاذنين قال صاحب العناية وفي الديوان قصاص الشعر
بفتح القاف وضمها بمعنى وهو منتهاه في الراس وغايته والذقن بالتحريك مجتمع
اللحيين جمعه اذقان وشحمة الاذن معلق القرط وكذا في القاموس قال
صاحب الهداية وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذن
لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها انتهى قال صاحب العناية اعترض عليه
بان الثلاثي لا يكون مشتقا من المنشعبة وليس بشيء لان ذلك في الاشتقاق الصغير
واما في الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين كلمتين تناسب في اللفظ
والمعنى فهو جائز انتهى وقال المولى الفاضل سعدي افندي رحمه والقول بالاشتقاق مع التلاقي
من المزيد اذا كان المزيد اشهر في المعنى الذي يشتركان فيه شايع كما جعل صاحب
الكشاف الرعد مشتقا من الارتعاد لانه اشهر في معنى الاضطراب انتهى وفي
كلام صاحب النهاية اشارة اليه بل تصريح به حيث قال غرضهم من ذكر الاشتقاق مع
بيان حقيقة معنى تلك الكلمة فجاز ان يكون المنشعبة اشهر واقرب الى الفهم من
الثلاثي لكثرة استعماله فيصح ذكر الاشتقاق لايضاح معناه وان لم يكن المنشعبة
اصلا له فيفرض غسل ما بين العذار والاذنين خلافا لابي يوسف
عذار اللحية جانباها استعير من عذاري الدابة وهما ما على خديها من اللجام

وما بينه وبين الاذنين البياض الذي بين العذار والاذن فيفترض غسله لان ما
تحت الشعر انما لم يفترض غسله للاستتار بالشعر فلما خرج عن كونه وجها ولا كذلك
فيما وراء العذار الى الاذن فيجب من الوجه خلافا لابي يوسف لان البشرة
التي تحت الشعر في العذار اذا لم يجب غسلها فما وراءها وهو البياض اولى
ان لا يجب وان كان اشط او امرد فغسله واجب اتفاقا والمرفقان و
الكعبان يدخلان في الغسل عند الجمهور مع دخول المرفقين والكعبين في غسل ولذلك قيل
كلمة الى في الاية بمعنى مع كقوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم وقيل كلمة الى تفيد الغاية
مطلقا واما دخولها في الحكم او خروجها عنه فلا دلالة لها عليهما وانما يعلم ذلك من
خارج ولم يكن في الآية دليل وكان تحت الايدي متناولة للمرفقين والارجل
متناولة للكعبين حكم بدخول الغاية في الحكم احتياطا كذا في تفسير البيضاوي
والكعب هو العظم الناتي المتصل بعظم الساق من طرفي القدم لا ما روى هشام
عن محمد انه المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك لانه في كل رجل
واحد كالمرفق في اليد وقد ثنى الكعب في الآية فيفهم ان المراد الاول والا
لم يظهر للعدول الى التثنية فائدة وفيه سؤال وجواب تركناهما فليطلب من الدرر
وغيره والمفروض في مسح الرأس قدر الربع والمراد بالفرض هاهنا وفي قوله يفرض
غسل ما بين العذار والاذن ومنه يفرض ربع اللحية الفرض الاجتهادي لا المعنى
الاول على ما يأتي وقيل يجزئه وضع ثلث اصابع قال في الهداية
وفي بعض الروايات قدره اصحابنا بثلاثة اصابع من اصابع اليد وخطأ
بعضهم عبارته حيث قال ولا يخفى ان الصحيح بثلث اصابع لان الاصبع
مؤنث انتهى يقول الفقير المخطئ مخطئ لان لفظ الاصبع يؤنث ويذكر
قال في الصحاح الاصبع تؤنث وتذكر وقال في القاموس الاصبع مثلثة الهمزة

وتذكر

وتذكر فقطعها ان ثلاثة اصابع ايضا صحيح ثم اعلم ان مسألة مسح الرأس في مقدار
فيها ثلاثة اقوال من اصحابنا احدها مقدار الناصية وهو ربع الرأس والآخر مسح
مقدار ثلاث اصابع وقول من الشافعي وهو ادنى ما يطلق عليه اسم المسح ولو ثلاث
شعرات وقول من مالك وهو مسح جميع الرأس وقول من الحسن البصري وهو مسح اكثر
الرأس كذا ذكر في النهاية قال صاحب الاصلاح والايضاح اعلم ان العلماء قد اختلفوا
في مقدار المفروض من الرأس فعن اصحابنا فيه ثلث روايات وظاهر الرواية
مقدر بثلث اصابع من اليد مطلقا وفي اصله رواية عن يعقوب تقديره بربع الرأس وذكر
الشيخ ابو الحسن الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي مقدار الناصية ثم قال فيما نقل
عنه ومن قدرها على الاثنين غير فارق بين التقدير بالربع والتقدير بالناصية لم
يصب انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده في تعليقاته على صدر الشريعة قلت فيه
نظر اذ لا يفهم مما نقله من الاقوال ان يكون الروايات من اصحابنا ثلثا بحسب الحقيقة
والمعنى فان ما ذكر الشيخ ابو الحسن الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي من مقدار
الناصية هو مقدار ربع الرأس بعينه يرشدك اليه قول صاحب الهداية و
المفروض في مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس حيث فسر مقدار
الناصية بربع الرأس فلم يكن ما ذكره الشيخان رواية مغايرة لرواية ربع الرأس
في المعنى بل في اللفظ فقط وانما يتوهم المغايرة لو كان ما ذكراه هو الناصية
لا مقدار الناصية ومن فسر الرواية من اصحابنا في مقدار مسح الرأس على الاثنين
فقد نظر الى الاتحاد المعنوي بين العبارتين واصاب ثم اجزاء وضع ثلث
عن المسح بالاتفاق في رواية وفي بعضها يجزئه عند محمد مدها او لم يمدها
لانها اكثر اصابع اليد فاقيم مقام الكل وعندهما لا يجزئه لان المعتبر ربع
الرأس وذا لا يحصل بوضع ثلث اصابع كذا في ابن الملك ولو مد اصبعا

او اصبعين لا يجوز يعني لو وضع اصبعه على راسه قدر ما يعتد ربع الراس لم يجز عندنا
خلافا لزفر وكذا الخلاف في الاصبعين اذ امدهما كذا ذكر لو مسح بالابهام والسبابة
مع ما بينهما من الكف يجوز عندنا مع انه يصح ان يقال مسح بالاصبعين فيقيد
باليد لانه لو مسح باصبع واحدة بمياه في مواضع جاز اتفاقا ولو مسح باصبع واحدة
بجوانبها الاربع لا يجوز اتفاقا في الاصح وهو دليل زفر ان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال
ما دام في محله وجميع الراس محل المسح فيجوز ولنا ان المسح حصل بوضع الاصابع
وبعدها انفصلت البلة عن المحل الممسوح فصار مستعملا فالمسح بعد يكون
بماء غير طهور كذا في ابن الملك ويفترض مسح ربع اللحية في رواية والاصح ما يلاقي
البشرة قال الصدر الشهيد اما اللحية فعند ابي حنيفة مسح ربعها فرض لانه لما سقط
غسل ما تحتها من البشرة صار كالراس وعند ابي يوسف كلها فرض لانه لما سقط
غسل ما تحتها ابتم مسحها مقام غسل ما تحتها فيفترض مسح الكل بخلاف الراس فانه
اذا كان عليها شعر لا يجب غسل كله ولا مسح كله وقد ذكر ان المراد بالربع ربع
ما يلاقي بشرة الوجه منها اذ لا يجب ايصال الماء الى المسترسل من الذقن خلافا
للشافعي وفي اشهر الروايتين عن ابي حنيفة مسح ما يستر البشرة فرض وهو الاصح
المختار وسنته الظاهر انها على صيغة الافراد بقرينة فرضه وفرض الوضوء
بصيغة الافراد ايضا ثم انه قد اختلف عبارات المشايخ في تعريف السنة
فقال قوام الدين الاتقاني في غاية البيان السنة ما في فعله ثواب وتركه
عتاب لا عقاب ثم قال وانما قلنا في تركه عتاب احترازا عن النفل وانما قلنا
لا عقاب احترازا عن الفرض والواجب ثم قال وهذا التعريف الذي خطر لي
في هذا المقام ثم قال وما قيل السنة الطريقة المسلوكة في الدين ففيه نظر انتهى
يقول الفقير الظاهر ان وجه النظر هو ان هذا التعريف لا يخرج عنه غير السنة

لتناوله

لتناوله الواجب والفرض لان كل واحد منهما طريقة مسلوكة في الدين لا يقال قال
صاحب العناية هي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يثاب على الفعل
ويستحق اللائمة على الترك لا غيرا انتهى يقول الفقير الظاهر ان يجعل قوله وحكمها
الخ قيدا داخلا في التعريف ليحترز به عن الواجب والفرض لكن هذا خلاف
الظاهر لان سياق كلامه يقتضي ان يتم التعريف عند قوله في الدين ثم يبتدي حكمها
بقوله وحكمها الخ ولو قال هي الطريقة المسلوكة في الدين ويثاب على الفعل
الخ لكان اولى وابعد عن الاعتراض وما يدل على كون قوله وحكمها الخ قيدا داخلا في التعريف
دون كونه خلاف الظاهر انه انما زاد هذا القيد بعد ان رأى نظر صاحب غاية البيان فيما قيل
فقال الجمهور ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع تركه احيانا وقد طعن فيه صاحب الاصلاح
والايضاح حيث قال بعد ذكر هذا المشهور نجد هذا المسطور في الكتب وفيه قصور
لان ما واظب عليه الخلفاء الراشدون ايضا من السنة الا ترى الى ما
قال صاحب الهداية في التراويح والاصح انها سنة لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون
فقال صاحب النهاية والدليل على كونها سنة قوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي قال الفاضل قاضي زاده وليس هذا بشيء لانه
ان اراد ان ما واظب عليه الخلفاء الراشدون ايضا سنة رسول الله
فممنوع جدا الا يرى الى قوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي كيف
جعل سنة الخلفاء الراشدين قسيما لسنته نفسه الكريمة وان اراد ان سنة
الخلفاء الراشدين ايضا من مطلق السنة فمسلم لكن ما عرفه الجمهور سنة الرسول
عليه السلام لا مطلق السنة وقد افصح عنه صاحب المحيط حيث قال السنة
سنتان سنة الرسول وسنة اصحابه فسنة الرسول هي الطريقة المسلوكة
التي فعلها الرسول عليه السلام وواظب عليها كركعتي الفجر والاربع قبل الظهر وشبهها

اللائمة مصدر كالعافية في العافية

وسنة الصحابة هي الطريقة التي سلكها الصحابة وواظبوا عليها كالتراويح
فانها يقال لها سنة عمر لانه فعلها وواظب عليها انتهى ما ذكره صاحب المحيط يقول
الفقير ويمكن ان يقال ان التراويح وان لم يكن مما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم
حقيقة الا انها مما واظب عليه حكما حيث بين العذر في ترك المواظبة كما يشعر به قول
صاحب الهداية والنبي عليه السلام بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان
يكتب علينا ثم قوله لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون وكذا يشعر به قول
صاحب العناية في شرحه فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها النبي عليه السلام ولم يواظب
اجيب بانه بين العذر في ترك المواظبة آه فان المفهوم من قولهما انه مما واظب
عليه النبي صلى الله عليه وسلم حكما ببيان العذر اذ لو كان مجرد مواظبة الخلفاء
الراشدين كافيا في سنيتها لما احتيج الى قول صاحب الهداية والنبي عليه السلام
بين العذر ولما صح قول العناية فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها النبي عليه السلام
تامل غسل اليدين الى الرسغين ابتداء لان اليد آلة التطهير فتسن البداية
بتنظيفها وكونه الى الرسغ لوقوع الكفاية به والرسغ منتهى الكف وانما قال
ابتداء لان السنة غسله ابتداء واما نفس الغسل ففرض الى المرفقين
والتسمية قال الطحاوي التسمية هي ان يقول في ابتداء الوضوء بسم الله
العظيم والحمد لله على دين الاسلام هو المنقول عن السلف وقيل انه مرفوع
الى النبي صلى الله عليه وسلم واستدل على كونها سنة بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم
يسم الله قيل فيه ذكر ان لا لنفي الجنس حقيقة تقتضي ان لا وضوء الا بالتسمية
واليه ذهب احمد وجعل التسمية من شروط الوضوء ولكنا نقول المراد به نفي الفضيلة
لئلا يلزم الزيادة على آية الوضوء بخبر الواحد وقيل التسمية مستحبة قال صاحب
الهداية والاصح انها مستحبة وان سماها في الكتاب سنة لان السنة ما واظب عليه

الرسول

الرسول عليه السلام ولم يثبت مواظبته عليها الا ترى ان عثمان وعليا حكيا وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهما التسمية ويسمي قبل الاستنجاء وبعده
قال صاحب الهداية هو الصحيح احترازا عن قولين آخرين قال بعضهم يسمي وذكر انه ثم
قبل الاستنجاء لان الاستنجاء سنة من سنن الوضوء فيسمي قبله ليقع جميع افعال الوضوء
فرضها وسنتها بالتسمية وقال بعضهم يسمي بعد الاستنجاء لا قبله لان قبله حال
كشف العورة وذكر الله تعالى حال كشف العورة غير مستحب تعظيما لاسم الله تعالى قال فخر
الدين قاضيخان والاصح انه يسمي مرتين والسواك اذا كان بمعنى
السواك الذي هو اسم للخشبة المعينة للاستياك وجب تقدير المضاف اي
استعمال السواك مثلا لان السنة الاستياك لا نفسه وهو ظاهر واذا كان بمعنى
المصدر كما نقله المحشي الشهير بيعقوب باشا عن ابن الفارس ضمنا به سمي
عملا باللغة فلا حاجة الى التقدير وهو الانسب لحصول المقصود بلا تكلف تقدير
ثم انه يستاك عرضا وطولا عند المضمضة لانه يطيب النكهة ويشد الاسنان
ويقوي المعدة على انه صلى الله عليه وسلم كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصابع
وغسل الفم بمياه والانف بمياه وانما قال بمياه ولم يقل ثلث ليدل على ان المسنون
التثليث بمياه جديدة وانما كرر قوله بمياه ليدل على تجديد الماء لكل منهما خلافا للشافعي
فان المسنون عنده ان يمضمض ويستنشق بغرفة واحدة ثم هكذا او هكذا قال
صاحب الاصلاح والايضاح اعلم ان المضمضة ليست غسل الفم وكذا الاستنشاق
ليس غسل الانف بل هي عبارة عن ادارة الماء في الفم وهو عبارة عن جذب الماء بالنفس
نص على ذلك في فصل الجنابة صاحب غاية البيان فمن بدلهما بغسل الفم والانف لم يصب
يقول الفقير قال صاحب غاية البيان في فصل الجنابة المضمضة ليست عبارة عن مجرد
حصول الماء في الفم وكذا الاستنشاق ليس عبارة عن مجرد حصول الماء في الانف

انما المضمضة ادارة الماء في فيه والاستنشاق جذب الماء بالنفس الى الانف ولا يحصلان
من غير تعب فيسقطان انتهى وظاهر ان غسل الفم وغسل الانف غير مجرد حصول الماء
في الفم وغير مجرد حصول الماء في الانف بل لا يمكن غسل الفم الا بادارة الماء في الفم
ولا يمكن غسل الانف الا بجذب الماء بالنفس الى الانف فيلزم لادارة الماء غسل
الفم ولجذب الماء الى الانف غسل الانف حين تبديلهما اراد تسهيل فهمه على
الطالبين لان غسل الفم وغسل الانف اقرب الى الفهم من المضمضة والاستنشاق فقد
اصاب والطاعن غفل عن تعبير صاحب غاية البيان فانه قال المضمضة ليس الا غسل
الفم وكذا الاستنشاق ليس الا غسل الانف فتأمل قال وماذا بعد الحق الا الضلال
بل هما عبارتان عن غسلهما ومنها تدبر وتخليل اللحية والاصابع هو المختار لان جبرئيل
عليه السلام امر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقيل هو في اللحية فضيلة عند الامام
ومحمد رحمهما الله تعالى لان السنة اكمال الفرض في محله والداخل ليس بمحل له لعدم وجوب
ايصال الماء اليه بالاتفاق قال مولانا الفاضل فرزاده في تعليقاته على صدر الشريعة
قال عصام الدين واعترض بان هذه الكلية منقوضة بغسل اليدين في ابتداء
الوضوء فانه تحصيل للفرض لا تكميل اذ التكميل يكون زائدا على الكمال لا محالة وكذا بالاستنجاء
والمضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين واجيب اما عن غسل اليدين ابتداء
فبان غسلهما في نفسه فرض والسنية عائدة الى قيد الابتداء اي فالسنة تقديم غسلهما
وهو لا يجاب الا فرضا واما عن الاستنجاء فبانه تطهير الخبث والمفروض في الوضوء
تطهير الحدث فلا مجانسة بينهما فيكون تطهير الخبث مكملا واما عن البواقي فبانها ذكره
الجمهور ان المراد بمحل الفرض محله في الجملة وباعتبار ما وراء داخل الفم والانف كذلك
وكذا الاذنان لكونهما من الرأس بالحديث انتهى ثم دليل كون تخليل الاصابع
سنة قوله عليه السلام خللوا اصابعكم كيلا تتخللها نار جهنم ولانه اكمال الفرض في محله

كذا

كذا في الهداية قال صاحب العناية وقوله عليه السلام خللوا اصابعكم لا يفيد الوجوب
وان كان مقرونا بالوعيد لان حديث الاعرابي والاخبار التي حكت وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر التخليل تصرفه عن افادة الوجوب والوعيد مصروف
بما اذا لم يصل الماء بين الاصابع انتهى قال الفاضل الشهير بفرزاده قلت فيه بحث
وهو انه اذا لم يصل الماء الى ما بين الاصابع يكون تخليلها فرضا على ما نص عليه في
المعتبرات قال في مبسوط شيخ الاسلام التخليل سنة بعد وصول الماء واما قبل الوصول ل
ففرض وقال في المحيط الاصابع اذا كانت مضمومة وتوضأ من الاناء فتخليلها
فرض بالاجماع الى غير ذلك من سائر الكتب المعتبرة والكلام ههنا في سنية تخليل
الاصابع والحديث المذكور مسوق لاثبات ذلك فقوله عليه السلام خللوا اصابعكم
ان كان مختصا بما اذا لم يصل الماء بين الاصابع كما هو المتبادر من قوله كيلا
تتخللها نار جهنم لا يتم اثبات السنية به كما لا يخفى وان لم يكن مختصا بذلك
بل كان عاما لما اذا وصل لا يتم صرف قوله كيلا تتخللها نار جهنم بما اذا لم يصل
الماء الى ما بين الاصابع لان قوله كيلا تتخللها تعليل لقوله خللوا اصابعكم فيلزم
ان يكون العلة قاصرة عن افادة عموم معلولها كما ترى انتهى يقول الفقير
وانت خبير بان ساحة النبي صلى الله عليه وسلم بريئة من ان تكون العلة التي
ذكرها قاصرة فيلزم ان يكون قوله عليه السلام خللوا اصابعكم مختصا بما اذا
لم يصل الماء بين الاصابع واذا كان كذلك يكون تعليل صاحب الهداية سنية
تخليل الاصابع بهذا الحديث منظورا فيه ويكون الانسب ان يقول المراد من
تخليل الاصابع المبالغة في ايصال الماء بين الاصابع بعد وصول الماء ومحل
هذا يكون لتعليل قوله ولانه اكمال الفرض في محله من غير ذكر الحديث وتثليث
الغسل لان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة اي غسل كل عضو مرة وقال

هذا وضوء من لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والمراد بالقبول الجواز وتوضأ مرتين
مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلثا
ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص
فقد تعدى وظلم كذا في الهداية قال صاحب العناية رتب على الزيادة والنقصان
وعيدا وليس على ظاهره فلا بد من تاويل وهو من زاد على اعضاء الوضوء او
نقص عنها او زاد على الحد المحدود او نقص عنه او زاد على الثلث معتقدا ان كمال
السنة لا يحصل بالثلث فهو على ثلثة اوجه وقوله فقد تعدى يرجع الى الزيادة
وقوله ظلم يرجع الى النقصان قال الله تعالى ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص ثم قال
وقول صاحب الهداية والوعيد لعدم رؤيته سنة اشارة الى اختيار التاويل
الثالث يعني اذا اراد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اخر فلا
بأس به فان الوضوء على الوضوء نور على نور وقد امر بترك ما يريبه الى ما
لا يريبه انتهى قول الفقير انه في الوجه الثالث على توجيه الزيادة بقوله او
زاد على الثلث معتقدا ان كمال السنة لا يحصل الا بالثلث ولم يذكر توجيه النقص
في الوجه الثالث ولا بد منه كما في الوجهين الاولين على انه يمكن ان يقال في نقص او
زاد معتقدا ان كمال السنة لا يحصل به بل يحصل بالنقص والزيادة تدبر والنية
النية في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي فرض لانه عبادة فلا يصح بدون
النية كالتيمم ولنا انه لا يقع قربة الا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه
طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة
والحال انه ينبئ عن القصد والترتيب منصوص وهو فرض عند الشافعي
لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فيفرض تقديم غسل الوجه فيفرض الباقي مرتبا
لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب في الباقي خلاف الاجماع قلنا المذكور

بعد

بعد حرف الواو فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم الوجه كذا في صدر الشريعة
يعني ان الفاء داخلة على غسل مجموع الاعضاء الثلثة لا على غسل الوجه فقط وعلى
مجموع الغسل والمسح لا الغسل وحده فلا دلالة في الآية على وجوب الترتيب اصلا
كما لا دلالة عليه في قول المولى لعبده اذا جاء غد فاشتر لحما وخبزا وقوله تعالى اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع حتى يعتق العبد ممتثلا بشراء
الخبز قبل اللحم ويجوز ترك البيع قبل السعي بل مقتضاها اعقاب مجموع غسل جملة
الاعضاء الثلثة ومسح الرأس فقول صدر الشريعة فاغسلوا هذا المجموع اما
الاقتصار بناء على ان البيان في تعاطف الاعضاء يرشد الى البيان في تعاطف الغسل
والمسح واما التعبير عن الغسل والمسح بالغسل تغليبا لكن الاول اصح كما لا يخفى وههنا
ابحاث كثيرة ذكرت في حواشي صدر الشريعة فليطلب منها وقال صاحب الاصلاح
والايضاح المراد من المنصوص المنصوص من قبل الشارع وذكر انه عم لما يثبت
الترتيب يسنون بفعله حيث واظب عليه صلى الله عليه وسلم فلذلك جعلناه من قبيل السنة الفعلية
لا المنصوص في آية الوضوء لانها خالية عن الدلالة عليه عندنا وهل الفاء جزء بينهما في
بين المحاسن الآتية فان قلت اليس قد ذكر في النص المذكور مرتبا قلت بلى ولكن
الترتيب في الذكر لا يدل على الترتيب في الوجود ولذا لم يتمسك المخالف به بل تمسك
بحرف الفاء ورد عليه بانها داخلة في المجموع لا في غسل الوجه وحده ولا يخفى عليك ان
مبنى الاحتجاج على ان يكون وضع الفاء الجزائية للتعقيب بدون الفصل ولم يثبت
ذلك كيف ولو كان كذلك لما صح الفصل بين القصد الى الصلوة والوضوء بعمل آخر
انتهى و استيعاب الرأس بالمسح وكيفيته ان يضع كفيه واصابعه على مقدم
رأسه ويمدهما الى القفاء على وجه يستوعب جميع الرأس قال صاحب الدرر وما قاله
بعضهم من انه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد اذ لا بد من الوضع والمد فان كان

مستعملا بالوضوء الاول لكن الكل فلا يفيد ما ذكره وما قيل انهم اتفقوا على ان الماء ما دام
في العضو لا يكون مستعملا وقال الشارح في السنة التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول
وقد اورد الترمذي في جامعه ان عليا رضي الله عنه توضأ فغسل اعضاءه ثلثا
ومسح رأسه مرة وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي صحيح البخاري
مثل هذا وقيل هذه الثلثة مستحبة جعل صاحب الهداية كونها مستحبة
رواية عن القدوري واختار بعضهم كونها سنة جميعا وجعل صاحب المختار التثليث منها
سنة وجعل النية والترتيب وجعل استيعاب الرأس مستحبا والولاء اي غسل
الاعضاء على التعاقب بحيث لا يجف العضو الاول وعند مالك فرض قال ابن ملك
في شرح المجمع الولاء ليس بشرط عندنا خلافا لمالك له انه صلى الله عليه وسلم واظب عليه
ولنا انه تعالى ذكر اعضاء الوضوء في الآية بالواو وهو لا يدل على الولاء فمن شرط
فقد زاد على النص والزيادة نسخ فلا يجوز الا بما كان مثله وقال المحشي الفاضل
يعقوب باشا بعد نقل قوله ولنا الى آخره فيه كلام وهو انهم قد صرحوا بان خبر بخبر الواحد
الواحد يفيد الوجوب وان لم يفد الفرضية كخبر الفاتحة فلم يثبت السنية بما ذكره
كما لا يخفى انتهى وقال الفقير ليس هذا بوارد لان ما ذكره ابن ملك دليل الزامي
يريد به الاحتجاج على مالك حيث قال بفرضية الولاء في الوضوء يعني شرطه او قوله
فمن شرطه زاد على النص بخبر الواحد لا دليل تحقيقي يقصد به اثبات سنية الولاء
من غير نظر الى الزام الخصم وانما الدليل التحقيقي ما اشار اليه صدر الشريعة بقوله والدليل
على كون الامور المذكورة سنة مواظبة النبي عليه السلام من غير دليل على فرضيتها يعني
مواظبة النبي على هذه الامور مع الترك احيانا نعم يرد على قول ابن ملك لانه
عليه السلام واظب عليه انه لا يدل على مدعى مالك لان المواظبة ان كانت مع الترك
احيانا كما هو الواقع فيما نحن فيه لا تدل الا على السنية وان كانت بدون الترك اصلا

فانما

فانما تدل على الوجوب دون الفرضية فلم يثبت مدعى مالك على ما ذكر على كل حال ومسح الاذنين
بماء الرأس قال في الهداية وهو سنة بماء الرأس عندنا خلافا للشافعي فانه قال
في الثاني قال الشارح في نؤخذ لهما ماء جديد لانهما ليسا من الرأس حتى لا ينوب المسح
بهما وظيفة الرأس ولنا قوله عليه السلام الاذنان من الرأس اريد به بيان
الحكم لانه عليه السلام لم يبعث لبيان الخلقة فثبت انهما من اجزاء الرأس حكما
ولو كانا من اجزائه حقيقة لتأدت اقامة وظيفتهما بماء واحد كما ثبت ثم ان قيل كما ثبت الاجزاء كذا هنا ح
فعلى هذا ينبغي ان يجزي مسحهما عن مسح الرأس قلنا فرضية مسح الرأس ثبتت
بالكتاب وكون الاذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى ما ثبت بالكتاب كما ان
التوجه الى الحطيم لا يجزي عن التوجه الى البيت لان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد
والتوجه الى البيت ثابت بالكتاب فلا يجزي عنها ثبت بخبر الواحد لئلا يلزم نسخ الكتاب
به انتهى قال الفاضل المحشي يا ضرزاده لقائل ان يقول لا يتوجه السؤال المذكور رأسا
اذ الفرض في مسح الرأس عندنا مقدار ربع الرأس والاذنان ليسا مقدار ربع الرأس
حتى يجزي مسحهما عن مسح الرأس يقول الفقير يمكن ان يقال المراد بالسؤال المذكور
انه ينبغي ان يجزي مسحهما منضما اليهما شيء من الرأس حتى يكون المجموع مقدار مسح ربع
الرأس مع انه ليس كذلك اذ لا مدخل للاذنين في اداء فرض مسح الرأس اصلا ثم اعلم
انه قال في خلاصة الفتاوى واما مسح الاذنين فسنة ولو اخذ للاذنين ماء جديدا
فهو افضل انتهى وقال الفاضل قاضي زاده فلي فيه اشكال فانه لما ثبت ان السنة
في مسح الاذنين عندنا كونه بماء الرأس لا بماء جديد وقد ذكر عامة المتون
الشروح كان اخذ الماء الجديد لمسح الاذنين تركا للسنة فكيف يكون فعله عندنا
انتهى ومستحبة التيامن اي الابتداء باليمين في غسل الاعضاء قال صدر الشريعة
فان قيل لا شك ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على التيامن في غسل الاعضاء

ولم يرو احد انه بداء بالشمال فينبغي ان يكون سنة قال المولى قاضي زاده ولقائل ان يقول

بل ينبغي ان يكون واجبا لان مواظبته بغير ترك دليل الوجوب والحال انه لم يرو احد

انه بدا بالشمال والجواب ان عدم رواية البدء بالشمال ليس رواية لعدم البدءة

بالشمال لان عدم ثبوت شيء لشيء ليس ثبوتا لعدمه فالمواظبة بغير الترك انما

تثبت برواية انه لم يبدا بالشمال قط ولم يرو فلم يكن ما يدل على المواظبة المطلقة

والمستلزمة لدليل الوجوب انتهى ما ذكره الفاضل قاضي زاده ثم انه اجاب صدر الشريعة عن اصل

السؤال بقوله قلت سنة ما واظب النبي عليه السلم مع الترك احيانا فان كانت المواظبة

المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن

الزوائد كلبس الثياب والاكل باليمين وتقديم الرجل اليمنى في الدخول ونحو ذلك كالاولى

في الاول والمواظبة النبي عليه السلام على هذه التيامن من قبيل الثاني ويفهم هذا من

تعليل صاحب الهداية بقوله عليه السلام ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل

والترجل ووجه الفهم منه انه عد التيامن ما لا ريبة في كونه من العادات كالتنعل

الذي هو لبس النعل والترجل الذي هو تسريح الشعر واللحية بالمشط وتعهده بنحو

الدهن من الرجل خطاء لان السنة في نحو ان يبدا بالبدء ذكره اولها فقال

محشيه وفيه بحث لانه بعد بيان مراد صدر الشريعة بقوله يعني يريد بين سنن

الهدى وسنن العادة وله يحق انه على هذا ينبغي ان يكون مسح الرقبة سنة لانه عبادة

كسائر سنن الوضوء انتهى قال الفاضل قاضي زاده ليس هذا بشيء لانه مجرد كون الشيء عبادة

لا يكفي في كونه سنة بل لا بد ايضا من ان يواظب عليه النبي عليه السلام على مسح الرقبة

مما لم يثبت قط فلا وجه لكونه سنة ومسح الرقبة يعني مسح الرقبة مستحب الا

الحلقوم فانه مسحه بدعة كذا في الفتاوى الظهيرية والمعاني الناقضة له لما فرغ

من بيان الوضوء فرضه وسننه ومستحباته بداء بما ينافيه من العوارض اذ العارض من

تمام

تمام الاصل ثم المصنف حتى اضيف الى الاعلام يراد به الابطال تاليها ومنى اضيف

الى المعاني يراد به اخراجها عما هو المطلوب منها كاستباحة الصلوة في الوضوء كذا في

النهاية وغيره خروج شيء من السبيلين سواء كان معتادا او غير معتاد كالدود

سوى ريح الفرج والذكر لانها لا تنبعث عن محل النجاسة قال صدر الشريعة في شرح

قول تاج الشريعة ما خرج من السبيلين سواء كان معتادا او غير معتاد كالدود والريح

الخارجة من القبل والذكر وفيه اختلاف المشايخ وقال صاحب الاصلاح والايضاح

فيما نقل عنه في الحاشية والعجب من صدر الشريعة انه قال ههنا سواء كان معتادا او غير معتاد

ثم قال فيما سياتي ان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض الوضوء فناقض

اخر كلامه اوله قال المولى قاضي زاده فلاح الملخص في ذلك هو ان في الريح الخارجة

من قبل المراة وذكر الرجل قولين كما اشار اليه صدر الشريعة بقوله وفيه اختلاف

المشايخ احدهما انها غير ناقضة وهو احد الروايتين وهو المذكور في اكثر المعتبرات

وثانيهما انها ناقضة يجب الوضوء بها وهو المروي عن محمد كما صرح به في الخلاصة والكافي

وغيرهما فذهب صدر الشريعة ههنا الى التعميم الناقض للمعتاد وغير المعتاد مطلقا

احتياطا في امر الوضوء ونظرا الى عموم كلمة ما في قول المصنف وناقضه ما خرج من السبيلين

وعن هذا قال صاحب الهداية وكلمة ما عامة تتناول المعتاد وغيره وذكر فيما سياتي

ان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض الوضوء بناء على احدى الروايتين

ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح قال في شرح هذا المقام المراد ما اعتاد خروجه

وان لم يخرج على الوجه المعتاد وقال لا بد من التخصيص بالخارج المعتاد اخراجا للريح

الخارجة من الذكر او من القبل من الحد لانها لا تنقض الوضوء نص عليه في الهداية

ومن التعميم للخروج على الوجه المعتاد ادخالا لدم الاستحاضة وما خرج مع دودة

من النجاسة فيه ثم قال فانهم بهذا الاعتبار والتوجيه فانه قد ذهب على كثير من

سو العصر كلام المولى قاضي زاده ههنا له تخلو عن شيء لانهم صرحوا بان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض اتفاقا انما الاختلاف في الخارجة من القبل ... [illegible]

الناظرين في هذا المقام انتهى قال أخي فاخر زاده هذا الرأي منهم إذ على تقدير التخصيص
بالخارج المعتاد يخرج كثير من نواقض الوضوء من الحد المذكور منها الدودة الخارجة
من الدبر فانها ليست من قبيل الخارج المعتاد بلا ريب مع انها ناقضة للوضوء بالاتفاق
كما صرح به في عامة الكتب وكذا الحال في الدم والقيح والصديد الخارجة من البدن المراد
ليس شيء منها من قبيل الخارج المعتاد مع انها ناقضة للوضوء بلا ريب فقوله المعتبر
في كون الدم والقيح والصديد الخارجة منها من قبيل الخارج الغير المعتاد بحث لان خروجها
عن داء فيها وخروجها من الداء معتاد مطلقا فتدبر ثم قال وقوله المعتبر ثم ان
جعل دم الاستحاضة داخلا في الخارج المعتاد تحكم بحت لم يقل به احد حتى ان نفس
ذلك القائل ايضا صرح في شرح الهداية بان دم الاستحاضة من الخارج الغير المعتاد
انتهى وفي بعض نجس في رواية النجس بفتح الجيم وهو عين النجاسة واما بكسر الجيم
فما لا يكون طاهرا هذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فيقال نجس الشيء ينجس
فهو نجس ونجس بالفتح والكسر من الباب ان سال بنفسه اي سال بقوة
نفسه لا بالعصر الى ما يلحقه حكم التطهير وهو من اضافة الجنس الى النوع كقوله حب
الحصيد وكما يقال علم الطب اي حكم هو التطهير والمراد ان يجب تطهيره في الجملة
اما في الوضوء او الغسل حتى لو سال الدم من الرأس الى قصبة الانف انتقض
الوضوء بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر لان النجاسة هنا لم تصل الى
موضع يجب تطهيره وفي الانف وصل لان الاستنشاق فرض في الجنابة
وقال الشافعي الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قاء فلم يتوضأ ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل اخرجه الدار
قطني وضعف الاسناد لان اقل هذا التركيب يفهم منه الوجوب كما في قوله عليه السلام
في خمس من الابل شاة ولا صلاة في فريضته وفعله عليه السلام [illegible]

الحديث

الحديث توضأ من كل دم سائل عن البدن وانما عبر عنه بلفظ الخبر لكونه آكد في الدلالة على
الوجوب كانه امرنا فامتثل امره فاخبر عنه كذا وهو آية كونه واجبا فان الآمر اذا
كان ممن لا يكذب في كلامه يعبر عن مطلوبه بلفظ الخبر تأكيدا للطلب فان في
تركه تكذيبا له وهو ممن لا يكذب على ما عرف في موضعه وقيء ملأ الفم وهو
ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف وقال زفر قليل القيء وكثيره سواء ولو طعاما
او ماء او مرة او علقا مرة بالكسر الصفراء والعلق بفتحتين لغة دم منعقد
لكن المراد بهنا السوداء ولذا اعتبر فيه ملأ الفم والا فخروج الدم ناقض بلا فصل
بين القليل والكثير لا بلغما مطلقا اي سواء كان نازلا من الرأس او صاعدا من
الجوف وسواء كان قليلا او كثيرا لانه للزوجته لا يتداخله النجاسة وما يتصل به
قليل والقليل في القيء غير ناقض خلافا لابي يوسف في الصاعد من الجوف قال
الفاضل يعقوب باشا لانه نجس بمجاورة ما في الجوف من النجاسة والحدث لا يجامع بكونه
نجسا بل بكونه نجسا بالمجاورة كما في الدودة الخارجة من الدبر وفي الطعام الخارج
بطريق القيء قبل تغيره انتهى قال الفاضل فاخر زاده قلنا ليس ذلك بسديد لان عين
الدودة ليست بنجسة لا في نفسها ولا بالمجاورة بل طاهرة انما النجس ما عليها من البلة
ولهذا لو غسلت جازت الصلاة معها صرح به في العناية وغيره وكون الدودة الخارجة
من الدبر ناقضة للوضوء ليس لنفسها بل لما عليها من النجاسة وان قل فان القليل
من النجاسة حدث في السبيلين دون غيرهما ولهذا لا تكون الدودة ناقضة اذا خرجت
من جرح كما نص عليه في عامة المعتبرات واما قوله والطعام والماء المدفوع بطريق
القيء قبل تغيرهما فقياس مع الفارق لان ما يجاورهما من النجاسة يتداخلهما
بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم ان الحكم فيما اذا كان البلغم صرفا او غالبا على غيره وان كان
ممتزجا به بحيث لو انفرد البلغم كان ملأ الفم لا ينقض ولو انفرد الطعام وكان

لا انها دم منعقد صح

عين

ملاء الفم يكون ناقضا بالاتفاق كذا في ابن الملك وفي تميز طعن الدم المائع والقيح مساواة
البزاق لا الملاء خلافا لمحمد يعني اذا قاء دما مايعا او قيحا الغى ابو حنيفة فيهما
شرط الامتلاء وقال ينقض وضوءه وان قل ان ساوى البزاق او غلبه لان
المعدة ليست موضع الدم فيكون من قرحة في الجوف فينتقض بخروجه منها واعتبر محمد شرط
الامتلاء اعتبارا باسائر انواع القيء وهي قيء الطعام والماء والمرة الصفراء و
السوداء كذا في النهاية قيد بالمائع لانه ان كان علقا لا ينقض ما لم يملاء الفم
اتفاقا كما مر قيل الخلاف فيما اذا كان الدم صاعدا من الجوف فان نزل من الراس وان غلب
البزاق لا ينقض اتفاقا وان استويا ينقض اتفاقا احتياطا وان نزل من الراس
ينقض اتفاقا ان كان سائلا وان كان علقا لا ينقض اتفاقا كذا في شرح الكنز نقلا
عن الحقايق قال صاحب الهداية ولو قاء دما وهو علق يعتبر فيه ملاء الفم لانه سوداء
محترقة وان كان مايعا فكذلك عند محمد اعتبارا بسائر انواعه وعند ابي حنيفة ان
سال بقوة نفسه ينقض وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في
الجوف قال صاحب النهاية وقوله ابي يوسف في هذه المسئلة مضطرب منهم من يجعله مع ابي
حنيفة ومنهم من يجعله مع محمد كذا في مبسوط شيخ الاسلام ولو نزل من الراس الى ما لان
من الانف ينقض بالاتفاق لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج كذا في
الهداية وهو يعتبر اتحاد السبب لجمع ما قاء قليلا قليلا وتعتبر ابو يوسف
اتحاد المجلس صورة المسئلة انه اذا قاء قليلا قليلا بحيث لو جمع يبلغ ملاء الفم
فابو يوسف يعتبر اتحاد المجلس اي اذا كان في مجلس واحد يجمع فيكون ناقضا ومحمد
يعتبر اتحاد السبب يعني ان كان بغثيان واحد يجمع فتحصل اربع صور اتحاد المجلس
والغثيان يجمع اتفاقا واختلافهما لا يجمع اتفاقا واتحاد المجلس مع اختلاف الغثيان
يجمع عند ابي يوسف خلافا لمحمد وعكسه يجمع عند محمد خلافا لابي يوسف والغثيان بفتحات

العين

ثم انه

اي محمد

العين المعجمة والثاء المثلثة والياء المثناة التحتانية وبضم العين المعجمة وسكون الثاء المثلثة
وفتح الياء المثناة التحتانية خبث النفس من غثت نفسه اي هاجت واضطربت
كذا في الصحاح وما ليس حدثا ليس بنجس قال صدر الشريعة هو عكس الحكم بمعنى
انتفاء كونه حدثا انتفاء كونه نجسا فلزم اذا لم يسل عن راس الجرح طاهر
كذا القيء القليل وعن محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا اثر للسيلان في النجاسة
فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الاية او دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا وهذا هو الحق
في صدر الشريعة وكذا ذكر فيه الحكمة في الفرق بين المسفوح وغيره ان شئت فراجعه
قال صاحب الاصلاح في الايضاح ولا حجة عليه في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية
لان الاستثناء على ما ذكر في الكشاف وغيره من محرم من الطعام الذي هو من شانه ان يطعم
محرم انتهى يقول الفقير وايضا هذه الاية انما تدل على عدم كون الدم الغير المسفوح نجسا فقط
وتدعي كون ما ليس حدثا غير نجس ومن جملة امثلته الدم الغير المسفوح والقيء القليل
فلا دلالة في الاية الكريمة الا على كون الدم الغير المسفوح غير نجس فقط تدبر ثم انه نقضت
هذه القاعدة بالجرح السائل والرعاف الدائم فانه ليس بحدث وهو نجس واجيب بانه لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث لكن لا يظهر اثره حتى يخرج الوقت او يدخل او يدخل ويخرج كذا في
عامة الكتب قال صاحب الاصلاح والايضاح في حل هذا المحل وما ليس حدثا يعني لعلته
ليس بنجس فلا نقض بالجرح الدائم والرعاف الدائم انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده
بقي ههنا شيء وهو ان عين الخمر مثلا ليس بحدث مع انه نجس في الشرع بلا ريب فيلزم
ان ينتقض القاعدة المذكورة وقد دفعه عصام الدين في شرح الهداية حيث قال
الكلام فيما يبدو من بدن الانسان اذ غيره لا يكون حدثا وقد يكون نجسا كالخمر انتهى يقول
الفقير بقي شيء اخر وهو ان نقض القاعدة وان صلح على ما يبدو من بدن الانسان

يشكل بما اذا شرب انسان غرا او بولا فقاء وهو في الحال اقل من ملاء الفم فان الظاهر
ان لا ينتقض الوضوء به لما تقرر عندهم ان ما دون ملاء الفم من اي نوع كان
لا ينقض الوضوء فاذا لم ينقض الوضوء لا يكون حدثا مع ان البول والخمر كان لا
محالة وان قلنا ينظر في جوابه والجنون على اي هيئة كان لعدم تمييز الحدث
عن غيره والسكر والاغماء لزوال المسكة بهما والفرق بين الاغماء والجنون
ان العقل في الاغماء مغلوب وفي الجنون مسلوب ولهذا جاز الاغماء على الانبياء دون
الجنون والاغماء نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى وسببه امتلاء بطون الدماغ
من بلغم غليظ في صدر الشريعة وحد السكر هنا ان يدخل في مشيته تحرك هو الصحيح
كذا في اليمين حتى لو حلف انه سكران يعتبر هذا الحد وقال بعضهم يشترط في حقه ما يشترط
عليه وانما قيد بقوله هنا لان حد وجوب الحد بالشرب ان لا يعرف شيئا حتى الارض
من السماء وفي صدر الشريعة ان يتكلم بالهذيان هذا عند ابي حنيفة واما
عندهما فان يتكلم به مطلقا وعند الشافعي فوجدت في الكلام ما ذكره هنا كذا ذكره
الشارح في باب حد الشرب انتهى قال صاحب الاصلاح والايضاح وحده هنا
على ما اختاره الصدر الشهيد ان لا يعرف الرجل من المراة وقال صاحب الدرر حده
هنا الذي حصل به في مشيته تمايل وقال المسكين حد السكر هنا ما هو حد السكر في باب
الحد وهكذا ذكر الصدر الشهيد في واقعاته فانه قال ان كان لا يعرف الرجل من المراة
ينقض وضوءه كذا ذكر شمس الائمة الحلواني والصحيح انتهى وقهقهة بالغ
في صلوة ذات ركوع وسجود وهي ما يكون مسموعا له ولجيرانه واما الضحك مسموع له
فقط فلا يبطل الوضوء بل الصلوة والتبسم لا يبطل شيئا منهما وقيد بالبالغ لان
قهقهة الصبي لا ينقض الوضوء وشرط ان يكون في صلوة ذات ركوع وسجود
حتى لو قهقه في صلوة الجنازة او سجدة التلاوة لا ينقض الوضوء بل تبطل ما قهقه

فيه

[illegible]

فيه وانما شرط ما ذكر لان انتقاض الوضوء بها ثبت بالحديث على خلاف القياس فيقتصر على
مورده ثم القهقهة انما تنقض اذا كان يقظان حتى لو نام في الصلوة على اي هيئة
فقهقه لا ينقض الوضوء وعند الشافعي لا ينتقض الوضوء بالقهقهة ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ ولنا قوله عليه السلام الا من ضحك منكم
قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا روى ابو حنيفة عن منصور عن الحسن عن معبد الجهني
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي وفي بصره ضعف فوقع في ركية
فضحك بعض الصحابة فلما فرغ من صلوته قال الا من ضحك منكم الحديث ورواه اسامة بن زيد
ورواه ابو العالية مرسلا ومسندا الى ابي موسى الاشعري نفس الاسناد وبمباشرة فاحشة
فلا فالمجرد قال صدر الشريعة وهي ان يماس بدنه بدن امراة مجردين وانتشر آلته
وتماس الفرجان قال صاحب الاصلاح والايضاح حدها ان يتماس الفرجان مع الآلة
منتشرة تم قال ومن زاد على هذا قيد تماس البدنين مجردين فقد جاوز الحد انتهى
قال الفاضل الشهير بعافر افندي قلت ما ذكره الشارح هو مطابق لما ذكر في عامة المعتبرات
قال في الفتاوى قاضيخان مباشرة الفاحشة تنقض الوضوء استحسانا وتفسيرها ان
يباشرها مجردين وانتشر آلته ولاقى فرجه فرجها وقال في المحيط البرهاني واذا
باشر امراته مباشرة فاحشة بتجرد وانتشر آلته وملاقاة الفرج الفرج فعليه الوضوء في
قول ابي حنيفة وابي يوسف استحسانا وقال في خلاصة الفتاوى ومباشرة الفاحشة ان
يمس بطنها بطنه وفرجه فرجها وليس بينهما ثوب سواء كان من قبل القبل او من قبل
الدبر انتهى وقال الامام الزيلعي وهي ان يباشر امراته من غير حائل وينتشر ذكره لها
ويضع فرجه على فرجها ولم يشترط بعضهم مماسة الفرج بالفرج والاول هو الظاهر
النجا وزعم الحد في زيادة قيد تماس البدنين مجردين وحد مباشرة الفاحشة
وقال محمد مجرد وضع فرجه على الفرج لا ينقض الوضوء ما لم يخرج منه حقيقة لان الحدث

بخروج نجس وههنا لم يوجد مع امكان الاطلاع عليه ولهما ان خروجه مخوف وعبارة
الغاية فيه بسببه فاقيمت مقامه احتياطا ونوم مضطجع او متكئ او مستند الى ما لو
ازيل لسقط لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن شيء عادة والثابت
عادة كالمتيقن به والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال مقعده عن الارض ويبلغ الاسترخاء
غايته بهذا النوع وكذا الاستناد وفي عرف الشرع يتفاهم منه الاضطجاع اي وضع
النائم جنبه على الارض كذا في شروح الهداية كلها وسائر المعتبرات والاتكاء التورك
على احد وركيه كذا في عامة شروح الهداية وقيل الاتكاء وضع الراس على ركبتيه
او على يديه كذا ذكره صاحب غاية البيان وقال صاحب الاصلاح والايضاح ههنا
في متنه ونوم متكئ الا ما لو ازيل لسقط ثم قال في شرحه مراده من الاتكاء هو الاستناد لا
ما قيل انه وضع الراس على الركبتين او على اليدين لان النوم على الوجه المذكور لا ينقض الوضوء
الا اذا وجد الاستناد الى شيء لو ازيل لسقط نص على ذلك في شرح الطحاوي
وقال فيما نقل عنه في الحاشية في هذا نظر وجهه اما بتحصيل الحاصل قول تاج الشريعة
ومستند انتهى اقول مدار كلامه على ان يكون مراد صاحب الوقاية بالاتكاء ما ذكر
في غاية البيان من انه وضع الراس على الركبتين او اليدين وليس كذلك بل مراده به ما ذكر
في سائر شروح الهداية من انه التورك على احد وركيه فلا مجال للاكتفاء بقوله
متكئ عن قوله مستند اذ لا نص من احد على عدم كون المتكئ بالمعنى الذي ذكره جمهور
الشراح ناقضا للوضوء بدون الاستناد ولا وجه لعدم ارادة هذا المعنى من
المتكئ ههنا اذ لو لم يرد منه هذا المعنى لما علم كون نوم المتكئ بهذا المعنى من نواقض
الوضوء بل لزم ان لا يكون من نواقضه على مقتضى قول صاحب الهداية لا غير كما لا
يخفى على الفطن لا نوم قائم او قاعد او راكع او ساجد لان بعض الاستمساك
باق اذ لو زال لسقط لكنه لم يسقط فلم يزل الاستمساك فلم يتم الاسترخاء

الاصل

تم

انتهى

١٨

الاصل فيه قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما
الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله رواه الترمذي
مسندا الى ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب العناية هذا الحديث غير صحيح
لان مداره على ابي العالية وهو ضعيف عند النقلة روي عن ابن سيرين انه قال حدث
عمن شئت الا عن ابي العالية فانه لا يبالي عمن اخذ اي لا يبالي ان يروي عن كل احد
اجيب بان ابا العالية ثقة نقل عنه الثقات كالحسن وابراهيم النخعي والشعبي رضي الله عنهم
وكونه لا يبالي عمن اخذ ثبت في مراسيله دون مسانيده وقد اسند هذا الحديث الى ابن عباس
رضي الله عنهما ووجه التمسك بهذا الحديث من اوجه الاول انه نفى الوضوء عمن نام قائما او قاعدا
او راكعا او ساجدا والثاني اثباته على من نام مضطجعا مؤكدا بانما فان قيل انما للحصر والحصر
ههنا لان الوضوء لم ينحصر على من نام مضطجعا بل هو واجب على المستند والمتكئ كما مر
اجيب بانا لا نسلم انه للحصر بل هو لتاكيد الاثبات ولئن سلمنا فصيغته افادت الحصر في
المضطجع والمستند والمتكئ يلحقان به بطريق الدلالة والثالث التعليل وهو قوله فانه
اذا نام استرخت مفاصله فانه يدل على عدم وجوب الوضوء على من نام قائما او قاعدا
او راكعا او ساجدا لعدم الاسترخاء وعلى وجوبه على المضطجع وعلى من هو في معناه لوجوده
فيه قيل معنى قوله عليه السلام استرخت مفاصله بلغ الاسترخاء غايته لان اصل
الاسترخاء يوجد فيمن نام قائما واليه يشير قولنا لان بعض الاستمساك باق وقولنا
فلم يتم الاسترخاء انتهى ولا خروج دودة من جرح لانها طاهرة وما عليها من النجاسة
قليلة واما الخارجة من الدبر فتنقض لان خروج القليل منه ناقض ومن الاحليل لا
لانها خارجة من جرح واما الخارجة من قبل المرأة ففيها اختلاف المشايخ او لحم سقط
منه اي من الجرح ومس ذكر او امرأة خلافا للشافعي فيهما والمراد مس بشرة المرأة
ومس الذكر بباطن الكف لان مس الشعر او الظفر او السن ومس الذكر بظاهر الكف ان

مطلب كون انما لتاكيد الاثبات لا للحصر

بالاصابع لا ينقض اتفاقا وقوله ومس امرأة بشرة الرجل فينقض عند الشافعي لا عندنا
ايضا وقوله فيه عدم نقض مس المرأة ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ولا يتوضأ وللشافعي قوله تعالى او لامستم النساء
قلنا اللمس كناية عن الجماع كما قال تعالى حكاية عن مريم ولم يمسسني بشر والحمل عليه
اولى ليكون بيانا ان التيمم رافع للحدث الاصغر والاكبر مع احتياج الناس الى بيانهما
وقوله فيه عدم نقض مس الذكر ما روي انه عليه السلام قال لا يتوضأ من مس الذكر
لا وللشافعي ما روي انه عليه السلام قال من مس الذكر فليتوضأ قلنا هو محمول على
غسل اليدين كذا في ابن ملك ثم اعلم ان الاختلاف في وضوء الماس واما وضوء
الممسوس فلا ينتقض اتفاقا كذا في المستصفى وقال صاحب الشرح يا فيطلي واضافة
المس الى المرأة والذكر من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله قطعا فمن ادعى سليم
لان كونها من الاضافة الى الفاعل يأباه قوله ومس الذكر وان وقع استخراج بعض شارحي
الوقاية على عكس ما قلنا فانظر في الكلامين واحكم بينهما بالحق انتهى وفرض الغسل
غسل الفم والانف وهما سنتان عند الشافعي ولنا ان الفم داخل من وجه وخارج
من وجه حتى عند انطباق الفم وانفتاحه وكذا في ابتلاع الصائم الريق ودخول شيء في
فمه فجعل داخلا في الوضوء خارجا في الغسل لان الوارد فيه صيغة المبالغة وهو قوله
فاطهروا والوارد في الوضوء غسل الوجه وكذلك الانف وغسل سائر البدن
اي جميع البدن حتى لو بقي العجين في الظفر فاغتسل لا يجزي وفي الدرن يجزي اذ هو
يتولد هناك وكذا الطين لان الماء ينفذ فيه وكذا الصبغ والحناء فالحاصل ان المعتبر في
هذا الجنس فاذا الذي من فاه الماء فلم يصل يجزيه واما ثقب القرط فان كان القرط
فيها في الاذن وغلب على ظنه ان الماء لا يصل من غير تحريكه فلا بد منه وان لم يكن
القرط فيها فان غلب على ظنه ان الماء يصل من غير تكلف لا يتكلف وان غلب انه

لا

لا يصل الا بتكلف يتكلف وان كان في اصبعه خاتم ضيق يجب تحريكه ليصل الماء تحته كذا في
الدرر انما لم يقل ابتداء فرض الغسل غسل جميع البدن مع انه يغني عن ذكر غسل الفم
والانف تصريحا بموضع الخلاف لا دلكه بل هو سنة في رواية ويستحب في ازالة ملاقاة الكافر
قياس النجاسة الحكمية في البدن على النجاسة الحقيقية في الثوب ولنا ان في اشتراطها
على النقي وان الدلك متمم فيكون مستحبا وليس البدن كالثوب لان النجاسة تخللت في الثوب
فلا تزول الا بالدلك والعصر وانما تعرض المصنف لنفي فرضية الدلك صريحا لان صيغة المبالغة
مظنة توهم فرضيته ولا ادخال الماء جلدة الاقلف وقال صدر الشريعة ويجب على الاقلف
ادخال الماء داخل القلفة وهذا عند بعض المشايخ فلها حكم الظاهر من كل وجه وعند البعض
لا يجب ايصال الماء اليها في الغسل مع انه ينقض الوضوء اذا نزل البول اليها فلها حكم
الباطن في الغسل وحكم الظاهر في انتقاض الوضوء وقال صاحب الاصلاح وفي الايضاح و
الاقلف يجب عليه ايصال الماء الى داخل القلفة وقال بعضهم لا يجب وليس بصحيح اذ لا حرج
فيه صرح بهذا في البدائع وقال صاحب الدرر فرض الغسل غسل الفم والانف وسائر
البدن حتى داخل القلفة في الاصح وقال صاحب التسهيل ويجب على الاقلف ادخال الماء
داخل القلفة عند بعض المشايخ وعند البعض لا يجب ايصال الماء اليها في الغسل مع انه
ينقض الوضوء اذا نزل البول اليها فلها حكم الباطن في الغسل وحكم الظاهر في نقض
الوضوء ثم قال اقول يشكل هذه الرواية بما استدل به على فرضية المضمضة والاستنشاق
بصيغة المبالغة التطهير في النص فانه يقتضي ان يجب ايصال الماء اليها اذ لا حرج فيه كما في العين
انتهى يقول الفقير اني هذا المصنف قال قيل ولا ادخال ماء داخل الجلدة ناقلا ما ذكره
صاحب الكنز حيث اختار عدم وجوب ايصال الماء الى داخل الجلدة مع ان الفاضل
الزيلعي اظهر عدم ارتضائه عدم الوجوب حيث قال في شرح الكنز وهذه الرواية تشكل
بنقل الوجوب عن الكرخي على ان الاحتياط انما هو في جعل داخل الجلدة في حكم الخارج

من كل وجه حتى يجب ايصال الماء اليه في الغسل وينتقض الوضوء اذا نزل اليها البول

لم يخرج والمصنف صدر هذه المسئلة بقوله قيل اشارة الى ضعف هذه الرواية على ما في

في الخطبة تنبيه وسنته غسل يديه وفرجه قال الفاضل الخفيف ابن العز في شرح

الشريعة قلت في تحرير المصنف هنا قصور فان الظاهر منه ان يكون معنى غسل يديه وفرجه

سنة الغسل وليس كذلك لان غسل جميع ظاهر البدن فرض في الغسل كما صرحوا به في

اثناء الكتاب ولا شك ان يديه وفرجه من ظاهر البدن فما معنى كونه سنة فالصواب في التحرير

ان يقال وسنته ان يبدأ بغسل يديه وفرجه عن هذا اي في الهداية وسننه ان يبدأ

المغتسل فيغسل يديه وفرجه وقال في الخلاصة يبدأ في غسل الجنابة بيديه فيغسلهما ثلثا وفي

وقال في البدائع والمسنون فيه ان يبدأ فيأخذ الاناء بشماله انتهى اقول الفقير يعني انه قال

 اولا وفرض الغسل غسل الفم والانف وسائر البدن كيف يخطر بالبال ان يكون نفس

غسل يديه وفرجه سنة بمجرد ان يقول وسنته غسل يديه وفرجه فانه في صدد كلامه ينادي

باعلى صوته ان المراد من سنته غسل يديه وفرجه ابتداء وهذا ظاهر لا يحتاج الى قلم

اصلا قوله في غسل نجاسة ان كانت قال الفاضل المذكور وقع في اكثر نسخ

الهداية والنجاسة بالتعريف ووقع في بعضها ويزيل نجاسة بالتنكير فاتفق شراحها

على ان الاصح نسخة التنكير واختلفوا في انه هل يمكن توجيه نسخة التعريف ام لا ولم يعرف

اكثرهم مع البيان والتفصيل في ذلك وانما اوفاه عصام الدين عليه الرحمة وكل

من حيث قال قيل والاصح ويزيل نجاسة بالتنكير لان لام التعريف فيها اما للعهد

او للجنس بمعنى الطبيعة من حيث هي او للاستغراق بمعنى كل فرد او للعهد الذهني بمعنى فرد

ما والكل باطل اما الاول فلانه لا معهود هنا واما الثاني فلان الحكم بالازالة على نفس

الطبيعة من حيث هي غير معقول واما الثالث فلا امتناع ان يكون كل نجاسة على بدنه

انه فلا يفيد الحكم بازالته ولا يصح شرطها بقوله ان كانت واما الرابع

فلانه

فلانه يتناول القليل الذي دون الدرهم مع انه ليس مراد اذ لا يلايم التقييد بقوله كيلا يزداد باصابة الماء

فان هذا القدر من النجاسة يمحى باصابة الماء ولا يزداد بدليل قول بعض المشايخ ان قليل ما

الا برهن النجاسة لو اصاب موضعا ثم اصابه الماء لم يتنجس ويجابه بان المراد الشيء الكثير

وحمل النجاسة ترتيبه وقوعها مفعول يزيل على ما ينقص ازالته عرفا والاقل من درهم ليس كذلك

ونظيره قول القائل لعبده اشترى اللحم فانه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف شراؤه في الاسواق

حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلا لم يعد ممتثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة

هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء وعدله لا مسئلة المذكورة عليه بمعنى الجواز

ان يكون عدم التنجس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور وان ازداد على انه لو صح ما ذكر

انطباق هذا القسم لم يصح تنكير النجاسة ايضا حيث تناولت النكرة فردا ما اي فرد

كان انتهى ما ذكره الفاضل المذكور يقول الفقير علاقة الجواز التسليم منظور فيها لان

التنكير قد يكون للتكثير على ما ذكر في علم المعاني ومثل قولهم ان له لابلا وان له لغنما وحملوا تنكير

رسل في قوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل على التكثير والتعظيم معا وقالوا اي ذوو

عدد كثير وذو آيات عظام فيجوز ان يكون تنكير النجاسة فيما نحن فيه ايضا للتكثير بكثرة

ما فحينئذ لا يتناول النكرة اقل من مقدار الدرهم لعدم تحقق الكثرة فيه اصلا بحيث يعرفه على

القسم الرابع من الاقسام المذكورة فاندفعت نبه والوضوء الى رجليه اي انتقال

الماء في اعضاء الوضوء بتكرار الاستنجاء متصلا وتثليث الغسل مستوعب وكيفيته

ان يبدأ بمنكبه الايمن فيفيض الماء عليه ثلثا ثم بمنكبه الايسر كذلك ثم يفيض الماء على رأسه

وسائر جسده كذلك وقيل يختلل الرأس بين المنكبين وقيل يبدأ بالرأس كذا في معراجية

ولفظ مستوعب اخذ من مجمع البحرين ولا يدري له فائدة معتدبها ثم غسل الرجلين

لا في مكانه ان كان في مستنقع الماء انما يؤخر غسل رجليه لا في مكانه ان كان في

المستنقع لانه لا يفيد الغسل حتى لو كان على لوح او على حجر لا يؤخر ويغسل هناك قال

[illegible]

محمد هو قول يعقوب باشا وبه عدم افادة الغسل انه لا يبقى على الغسل قدة ثابتة
لانه لا يفيد اصلا لا افادته زوال الجنابة وما يترتب عليه من جواز قراءة القرآن
ومس المصحف مثلا على كلتا الروايتين على الارجح اعني في رواية تجزي الجنابة وفي رواية
عدم تجزيها اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلحصول فائدة التطهير بغسل الباقي اذ
ليس وصول الماء والدفعة الواحدة شرطا كما لا يخفى انتهى قال المصنف فيه فائدة وفيه
نزع خلل لانه يغسل ما يترتب على زوال الجنابة بقراءة القرآن وان كان ظاهر الصحة الا ان
تمثيله بمس المصحف غير ظاهر الصحة اذ لا بد في جواز مس المصحف من وضوء ولا يتحقق
زوال الجنابة بتحقق الوضوء لجواز ان يكون المغتسل في اعراضه بسيل منقطعه بحيث لا ينقطع
سيلانها عند تمام الاغتسال فان الجنابة هناك تزول ولا يتحقق الوضوء المجوز لمس
المصحف وكذا اذا كان المغتسل مجنونا او سكران عند الاغتسال ثم افاق الا غير ذكرهما
بيان تحقق الوضوء عند زوال الجنابة انتهى وليس على المرأة نقض ضفيرتها الضفيرة
بفتح الضاد المعجمة وكسر الفاء وسكون الياء المثناة التحتانية مثل العقيصة وزنا ومعنى
وهي الشعر المفتول بادخال بعضه في بعض والعقص جمعه على الرأس كذا في المغرب لكن فسرها
صاحب الكفاية بالذوائب ولعل المراد بها هنا هذه تدبر ولا بلها اي بل اصلها نقض المرأة
لقوله عليه السلام لام سلمة يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك ويجب على الرجل نقضها وقيل
اذا كان الرجل مضفر الشعر كالعلوية والاتراك لا يجب والاحوط ان يجب نقضه ولا بلها
قال بعض المشايخ تبل ذوائبها وتعصرها لكن الاصح عدم الوجوب وهذا اذا كانت مفتولة
اما اذا كانت منقوضة يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر كما في اللحية لعدم الحرج قال في الحلية
لكن على هذا اما اختاره صاحب المحيط والكفاية وقيل ليس عليها ان تبل ضفيرتها
وايصال الماء الى اثنائها اذا ابتل اصلها سواء كانت منقوضة الذوائب ام لا
هو الصحيح لان الامر بالتطهير يتناول البدن والشعر من البدن من كل وجه بل هو متصل به

نظرا

نظرا الى اصله ومنفصل عنه نظرا الى راسه فعملنا بالاتصال اصله في حقه لا يلحقه الحرج
كالرجل وبعدم اتصال راسه في حق النساء للحرج وفرض الغسل لانزال المني ذي
دفق وشهوة الدفق صب فيه دفع وشدة نقله عليه في المغرب وعبارة الهداية هكذا في
معاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة واعترض عليه صاحب النهاية
بان هذا اللفظ بالكلية يستقيم على قول ابي يوسف لاشتراطه الدفق والشهوة حال الخروج
ولا يستقيم على قولهما لانهما ما اشترطا الدفق عند الخروج حتى قالا لا يجب الغسل اذا زال
المني عن مكانه عن شهوة وانه خرج من غير دفق ورده صاحب الكفاية بانه ليس كذلك بل هو
يستقيم على قول الكل لان انزال المني على هذا الوجه موجب للغسل عند الجميع ولا يرد ما قاله
من وجوب الغسل عندهما بانزال المني عن شهوة عند الانفصال لا عند الخروج لان الكلام حالئذ
يتلو بطلان شيء ولم يتبع المصنف الحصر انتهى واعترض صاحب العناية هذا الرد حيث قال
وهذا اجتهد لكن كلام المصنف يوهم ترك بعض موجباته عندهما في موضع البيان فكان عليه
ان يبين ولو قيل ثم يعتبر عند ابي يوسف ومحمد الى اوفى بعض البيان انتهى يقول الفقير لا يخفى اعتراض
صاحب النهاية على صاحب الهداية بهذا حتى يحتاج الى الجواب اذ لا دلالة في قول صاحب الهداية
انزال المني على وجه الدفق والشهوة على كون الدفق والشهوة حال الخروج على سبيل القطع حتى يتم
القول بانه انما يستقيم على قول ابي يوسف لا على قولهما بل ذلك مطلق يتناول كون الدفق والشهوة
حالة الانفصال وكونهما حال الخروج فهو قدر مشترك بين قول ابي يوسف وقول صاحبيه
فالحال انه يكون موجبا للغسل على قول الكل من غير حاجة الى ذكر موجب اخر على قولهما الا ان
بين ابي يوسف وصاحبيه اختلافا في انه هل يكون تحقق الدفق والشهوة عند الانفصال
ام لا بد من تحققهما عند الخروج ايضا فبينه صاحب الهداية بعد ذلك بقوله ثم يعتبر عند ابي
حنيفة ومحمد انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف ظهوره وذكر دليل الطرفين
فلا غبار في كلامه اصلا ولما ذكرنا اشارت في كلام الفاضل قاضي زاده في تعليقاته على صدر الشريعة

٧ وهو فاتر ابيض ينكسر منه الذكر

قال محيي الدين على تعالى عن صاحبيه في ذي نوع ان يشتهي الرجل ويشتهي امرأة ثم قال اقول يعني
اشتهاء المني من ماء المرأة وليس بصحيح لان الله تعالى اسند الدفق الى الماء لانها ايضا مني قال
خلق من ماء دافق الا انه صرح به في كيفيته وقال الشافعي خروج المني كيفما كان يوجب الغسل
لقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة
في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته وما رواه محمول على
الخروج بالشهوة توفيقا بين الادلة ولان ما رواه من الماء يتناوله مذي وودي وليس فيه
غسل بالاجماع فيراد به اخص الخصوص ويحمل على حالة الشهوة بحديث ام سليم كما سنذكره
ان شاء الله تعالى عن قريب ولو في نوم ولا فرق في هذا بين الرجل والمرأة لحديث ام سليم
رضي الله عنها انها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن امرأة ترى في منامها مثل ما يرى الرجل
فقال عليه السلام اتجد لذلك لذة قالت نعم قال عليه السلام فلتغتسل قال الفاضل زاده
قلت يرد على ظاهره ان الانزال من الافعال الاختيارية فكيف يتصور من النائم فلو بدل
الانزال بالنزول لكان اظهر ويمكن الجواب بان المراد بالانزال المذكور انزال الطبيعة
وفيه انه لا يلزم الشعور والاختيار عند انفصاله لا خروجه خلافا لابي يوسف حتى
اذا انفصل من مكانه بشهوة فاخذ رأس العضو حتى سكنت شهوته ثم خرج بلا شهوة
يجب الغسل عندهما لا عنده وان اغتسل قبل ان يبول ثم خرج بقيته منه يجب الغسل ثانيا
عندهما لا عنده ايضا قيل يعمل بقول ابي يوسف اذا كان ضيفا يستحيي من اهل البيت او
لا يصلح معهم او يخاف ان يرتاب في حقه وفي المحيط ولو بال وخرج من ذكره مني ان كان
منتشرا فعليه الغسل لان ذلك دليل خروجه عن شهوة وان كان منكسرا فعليه الوضوء فقط
كذا في حاشية يعقوب باشا ولرؤية مستيقظ لم يتذكر الاحتلام بللا ولو مذيا خلافا
له اي لابي يوسف اما في المذي فلاحتمال كونه منيا رق بحرارة البدن قيد بالمستيقظ
لان السكران لو افاق او المغمى عليه لو وجد بللا لا غسل عليه اتفاقا وقيد بقوله

لم

لم يتذكر الاحتلام لانه ان تذكر احتلاما وشك انه مني او مذي او تيقن بانه مني فعليه
الغسل اتفاقا وان تيقن انه ودي فلا غسل عليه اتفاقا وفي الخانية انما يجب
الغسل في مسئلة المتن عندهما اذا كان ذكره ساكنا قبل النوم واما اذا كان منتشرا
فما وجد من البلة بعد الانتباه يكون من اثار ذلك الانتشار فلا يلزمه الغسل الا ان يكون
اكبر رأيه انه مني فيلزمه الغسل ولا بايلاج حشفة في قبل او دبر من آدمي حي و
ان لم ينزل على الفاعل والمفعول لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب
الغسل انزل او لم ينزل ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصره وقد يخفى عليه لقلته
فيقام مقامه [illegible] والايلاج في الدبر كالايلاج في القبل بل فوقه لكمال السببية فيه حتى
ان الفسقة يرجحون قضاء الشهوة من الدبر على قضاء الشهوة من القبل لما يدعون
فيه اللين والحرارة والضيق وبه ذكر قوله تعالى حكاية عن قوم لوط قالوا لقد علمت ما
لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد وعن بعضهم انه محاذاة الامرد في الصلوة
تفسد الصلوة كالمرأة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجالسوا ابناء الاغنياء
فان لهم شهوة كشهوة النساء ويجب على المفعول به احتياطا اما عند ابي يوسف ومحمد
فلانهما يوجبان الحد الذي الاحتياط في تركه فلان يوجبا الغسل الذي الاحتياط في
وجوبه اولى واما عند ابي حنيفة فلانه يحتاط في الحد فيتركه ويحتاط في الغسل فيوجبه
والاحتياط في كل باب بما يناسبه وقيد منه آدمي احتراز عن الحيوانات فان الادخال
في المدبر البهائم لا يوجب غسلا بلا انزال لقلة الرغبة وقيد حي احتراز عن ميت
فان ادخالها في المدبر ميت لا يوجب غسلا ما لم ينزل وهذا القيد لم يوجد في الكتب
التي قال المصنف في الخطبة التي جمعته منها لكن وجدته في الدرر قيل صاحب جامع
الفصولين بمسة دونها قال صاحب الاصلاح والايضاح يشترط ان يكون المفعول به
حيا وانما لم يذكره لانه مفهوم من قوله على الفاعل والمفعول به فان الغسل انما يجب على

وهو قول علمائنا وعند الشافعي يجب وان ... انما الامر بالغسل ... ان الغسل ... فيه ... لا ... ما لم ينزل ... عليه السلام ... الخ

في الدبر

على الحي ولا تدخل فيه قبل البلوغ وانما يكون حكم الدم لانه كونه شرطا في التكاليف كلها معلوم من اصول
هذا الفن انتهى ثم قال صاحب الاصلاح والايضاح قال صاحب الدرر عند ايلاج ادمي حشفة
لا او فوه ثم قال وقيد ادمي احتراز عن الجنية وفي المحيط لو قالت امرأة معي جني ياتيني
فاجد في نفسي ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها لانعدام سببه وهو الايلاج
او الاحتلام فيتوك الغبير وفيه بحث ظاهر يعلم بادنى التامل قال الفاضل المذكور
وفي الهداية والتقاء الختانين من غير انزال لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان
وتوارت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل قال المحشي الشهير بسعدي جلبي وانا لم
نقل من تاج الشريعة والتقاء الختانين من غير انزال كما وقع في الهداية اشارة الى ان
المراد بالتقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة لا نفس الالتقاء لانه ليس بشرط ولهذا صبي
لو التقى ولم تغب الحشفة لا يجب ولو غابت الحشفة بغير التقائهما كما لو في الدبر يجب
ثم قال فيه زاد بعض شراح الهداية قيد مع غيبوبة الحشفة ثم قال وانما زدنا احترازا
عن قول الشافعي فانه يقول اذا تحاذى الختانان وجب الغسل مع عدم غيبوبة الحشفة
وفيه كلام وهو ان الشافعي لا يوجب الغسل بدون الانزال لقوله عليه السلام الماء من الماء
فان وجود الانزال مع الالتقاء او الغيبة يجب الغسل والا فلا فليس له قول بجواز ذكر
القيد عنه الا هذا لفظ المحشي ثم قال الفاضل المذكور قلت قد سقط من كلامه الاخير
اذ لا خلاف للشافعي في كون غيبوبة الحشفة بدون الانزال موجبا للغسل بل صرح في عامة
الكتب الشافعية بان من موجبات الغسل الجنابة وان الجنابة تحصل بالانزال او غيبوبة
الحشفة وفي البيتوتي انه لو كان له كلام في هذه المسألة لما ترك بيانه في كتبنا المتكفلة
ببيان مسائل الخلاف على التفصيل كمنظومة ومجمع وغيرهما ولعل منشأ غلط المحشي
هو ان الشافعي تمسك فيما ذهب اليه من كون انزال المني بالشهوة موجبا للغسل بقوله
عليه السلام الماء من الماء كما تمسك الانصار فيما ذهبوا اليه من كون غيبوبة الحشفة بلا
انزال

جامعني خ

وانما الخلاف فيها للانصار كما فصل في شروح الهداية وغيرها م

انزال المني موجب للغسل بذكر الحديث فتوهم المحشي انه محل خلاف الشافعي وهو محل خلاف الانصار رواه احمد
فرغ منها وتوضأ ولا انقطاع حيض ونفاس لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد واما
التخفيف الذي قراءة ابن كثير ونافع وابو عمرو فهو متى نزل عنهن الدم وكذا النفاس للاجماع في
التخفيف ان سبب الوجوب هنا هو الحدث الحكمي الذي يحصل بخروج الدم الا ان اداء الغسل
مشروط بانقطاعه فلذلك نسب الايجاب اليه لا المذي والودي المذي بسكون الذال المعجمة
ماء رقيق ابيض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله والودي بسكون الدال المهملة ماء غليظ يعقب
البول اما عدم ايجاب المذي الغسل فلقوله عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضوء واما
الودي فلانه اذا كان الغليظ من البول يتعقب الرقيق منه خروجا يكون معتبرا به والاحتلام
بلا بلل سواء كان رجلا او امرأة وعن محمد في غير رواية الاصول اذا تذكرت الاحتلام في
الانزال والتلذذ ولم تر بللا كان عليها الغسل قال شمس الائمة الحلواني لا يؤخذ بهذه
الرواية وان استيقظ الرجل والمرأة فوجدا منيا على الفراش ولكل واحد منهما ينكر الاحتلام
وجب عليهما الغسل احتياطا وقال بعض المشايخ ان كان طويلا او ابيض فعلى الرجل وان
كان مدورا او اصفر فعلى المرأة وايلاج في بهيمة او ميتة بلا انزال لان كل واحد
منها سبب ناقص وسن الغسل للجمعة والعيدين وللاحرام وعرفة وقيل هذه
الاربع مستحبة وسمى محمد الغسل يوم الجمعة حسنا في الاصل وقال مالك هو واجب لقوله عليه السلام
من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت
ومن اغتسل فهو افضل وبهذا يحمل ما رواه مالك على الندب او على النسخ ثم ان هذا
الغسل للصلاة عند ابي يوسف هو الصحيح لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة
بها وفيه خلاف الحسن وثمرة الخلاف ظاهرة لا تحتاج الى البيان والعيدين بمنزلة الجمعة
لان فيهما الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتأذي بالرائحة واما في عرفة والاحرام
فسيأتي في محله ان شاء الله تعالى قال صدر الشريعة فغسل الجمعة سن لصلاة الجمعة

هو الصحيح قال المصنف في شرحه بتفاوت وعطف العيدين عليها يأبى عن حمل المتن على الصحيح كما لا يخفى
بقول المصنف ليس الامر كذلك لانه انما يأبى ذكرهما ان لو ترك ذكر الغسل في العيدين لليوم
العلوق وهو غير مسلم بل الظاهر من تعليل صاحب الهداية بقوله لزيادة فضيلتها على الوقت
واختصاص الطهارة بها كون الامر في غسل العيدين ايضا كذلك لجريان التعليل المذكور في
ذكرهما بعينه فيهما وقد قال بعض الافاضل وهو بمنزلة الجمعة ثم قال صاحب الدرر في شرحه
للصلاة الجمعة هو الصحيح وللعيد اه ثم قال في شرحه اعاد اللام لئلا يتوهم كونه سنة لصلاة العيد
انتهى كلامه قال الفاضل [illegible] زاده كلامه ههنا غير معتد به يظهر بالمراجعة الى الكتب وجب
الغسل للميت كفاية اي وجب على المسلمين لكن بطريق الكفاية لقوله عليه السلام
للمسلم على المسلم ستة حقوق وعد منها ان يغسله بعد موته وقيل غسله سنة مؤكدة وقوله
والغسل بعد موته فرض بقول المصنف فاعل وجب ليس راجعا الى الغسل حال كونه اسما انما
هو راجع اليه حال كونه مصدرا لان مصدر غسل يغسل يجيء غسلا بالفتح والضم صرح به
في القاموس ومعنى قوله كفاية انه ان ادى بعضهم سقط عن الغير لحصول المقصود والا
يأثم الكل وعلى من اسلم جنبا اي وجب الغسل اذا اجنب الكافر ثم اسلم وزعم بعض
ان الجنابة زمن الكفر لا تثبت فلا يجب الاغتسال بعد الاسلام لان الكفار غير
مخاطبين بالشرائع غير سديد لانه لو سلم انهم غير مخاطبين بالشرائع فالاغتسال لا يجب
بالجنابة لينافي انه وقت وجوب الاغتسال غير مخاطب بالشرائع انما وجوبه بارادة الصلوة
اونحوها وعند ارادة الصلاة جنب مسلم كذا في شرح الكنز والا ندب لمن اسلم
ولم يكن جنبا فالغسل مندوب ولا يجوز لمحدث مس مصحف الا بغلاف منفصل
لا المتصل في الصحيح قال صاحب الاصلاح والايضاح ولا يمس مصحفا ولا بغلاف
متصل ثم قال في شرحه ولم يقل الا بغلاف متجاف لعدم حصر المستثنى فيما ذكر انتهى
قال الفاضل [illegible] فيه ان ما ذكر في عامة الكتب المعتبرة ليس الا مس المصحف الا بغلافه

ثم

ثم اختلفوا في ان المراد بالغلاف ما هو المتصل به او المنفصل عنه فاختار صاحب الهداية الثاني
حيث قال والغلاف ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح وتبعه صاحب
الوقاية حيث قال الا بغلاف متجاف واختار صاحب المحيط الاول حيث قال والغلاف
هو الجلد الذي عليه في الصحيح وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها لان المتصل بالمصحف
من المصحف الا ترى انه يدخل في بيع المصحف من غير ذكر انتهى اذا عرفت هذا فنقول لا طائل
في عبارة صاحب الوقاية ههنا لاحتياجها الى تغييرها لانه ان اراد بالحصر المستفاد من قوله
الا بغلاف متجاف الحصر الاضافي اي لا بغلاف متصل به يصح حصر المستثنى بهذا المعنى فيما ذكر
بلا ريب مع انه لم يعرض في علم العربية وان اراد بذكر الحصر الحقيقي اي لا بشيء غير غلاف متجاف
اصلا لم يصح حصر المستثنى فيما ذكر لان المراد بالغلاف المتجافي ههنا على ما صرح به في
شرح الهداية ما يكون شيئا ثالثا بين الماس والممسوس ولا يكون تابعا للماس كالكم
ولا للممسوس كالجلد المشرز ولا يخفى ان الغلاف المتجافي بهذا المعنى مما لا يخرج شيئا
يصح مس المصحف به حتى يحصل حصر المستثنى فيما ذكر فتدبر وقال ابن ملك والمراد بالغلاف المتصل
الجلد المشرز وقيل المراد به ما يكون متجافيا لان المتصل به تبع له وهذا اقرب الى التعظيم والاول
اقرب الى القياس انتهى فيكون حاصل قول المصنف على القول الاول يجوز مس المصحف
بجلد مشرز ويجوز بسائره وعلى القول الاخر لا يجوز مس المصحف بما يكون متجافيا عنه
الا بغلاف منفصل وقال صاحب العناية نقلا عن صاحب التحفة اختلف مشايخنا في الغلاف
قال بعضهم هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة وهو
الصحيح لان الجلد تابع للمصحف والكم تبع للحامل والخريطة ليست بتبع لاحدهما وكره
بالكم هو الصحيح لانه تابع للحامل ولا مس درهم فيه سورة الا بصرته قال
صدر الشريعة اراد تاج الشريعة درهما عليه آية من القرآن بقول المصنف مقصوده
تتميم ما يرى في تحرير تاج الشريعة ههنا من القصور في الظاهر حيث ذكر السورة وهم

ان لا يكون الحكم فيما دون السورة كذا وليس كذا لكن في تحرير صدر الشريعة ههنا انظر قصور
حيث حمل السورة على آية من القرآن بقوله الاشتغال بجزء ما دون الآية من القرآن
مع ان الحكم فيه ايضا كذلك لا يتم على ما ذهب الكرخي من تسوية الآية وما دونها في
القرآن في الحكم والصحيح في شرح هذا المقام ان يقال اريد بدرهم عليه قرآن سواء كان
آية او ما دونها وانما ذكرت السورة اخراجا للكلام مخرج العادة من كون المكتوب
على الدرهم الموضوعة كسورة الاخلاص ونحوها ولا للجنب دخول مسجد سواء كان
على وجه العبور او لا وقال الشافعي يباح دخول المسجد للعبور الا لضرورة ومع
هذا الاستثناء صاحب التسهيل وصاحب التذكرة وقال صاحب التسهيل ان احتاج
تيمم ودخل ولذا في تصوير الضرورة ان يكون الماء فيه ولا ماء غيره ولا قراءة
القرآن ولو دون آية الا على وجه الدعاء او الثناء وذكر الزاهدي انه لو تمضمض
الجنب وغسل يديه روي عن ابي حنيفة انه لا بأس بان يقرأ القرآن او يمسه لكن هذه
مرجوحة ينبغي ان لا يعمل بها لوجوب تعظيم القرآن العظيم وعن الكرخي يمنع قراءة
ما دون الآية ايضا على قصد قراءة القرآن كما يمنع عن قراءة الآية التامة لان الكل قرآن
وان لم يقصد القراءة نحو ان يقرأ الحمد لله شكرا للنعمة فلا بأس به وذكر الحلواني عن ابي
حنيفة لا بأس للجنب ان يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء لكن قال الهندواني لا افتي بهذا
وان روي عنه وقال بعضهم المختار الجواز ويجوز له الذكر والتسبيح والدعاء اما
دعاء القنوت فيكره عند بعض المشايخ وفي المحيط لا يكره وسائر الادعية والاذكار
لا بأس بها ويكره قراءة التورية والانجيل والزبور والحائض والنفساء كالجنب
ويجوز لهما التهجي بالقرآن والمعلمة اذا حاضت فعند الكرخي تعلم كلمة كلمة و
تقطع بين الكلمتين وعند الطحاوي تعلم نصف آية وتقطع ثم تعلم النصف الاخر

وكان يكون بين [illegible]

فصل

الفصل في اللغة ظاهر وفي الاصطلاح طائفة من مسائل تغيرت

احكامها

احكامها بالنسبة الى ما قبلها ولما فرغ من بيان فروض الوضوء والغسل وسننهما ومستحباتهما
ونواقض الوضوء وموجبات الغسل شرع فيما يجوز به الوضوء والغسل ويجوز الطهارة بالماء
المطلق كماء السماء والعين والبئر والاودية والبحار قال في الهداية الطهارة من
الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار لقوله تعالى وأنزلنا
من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه قال صاحب العناية ووجه التمسك انه تعالى ذكر الماء في الآية مطلقا
والمطلق ما يتعرض للذات دون الصفات والمطلق الكامل ينطلق على هذه المياه لا يقال الآية
تدل على ان الماء النازل من السماء طهور وليس غيره مطهرا لانه السماء لانا نقول انه
استدل بالمجموع لقوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقال انزل
من السماء ماء فسالت اودية بقدرها انتهى ثم قال الفقير هذا كلام ومعناه حاصل على
ان المياه كلها ماء السماء بالنصوص فيرد انه لا يحسن قول صاحب الهداية الطهارة
من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار حيث عطف على
ماء السماء ماء الاودية وسائر المياه التي ذكرها والمعطوف لا بد ان يكون مغايرا
للمعطوف عليه وكذا الحال في قول صاحب الوقاية وقول المصنف الكتاب الا ان يقال
عطف على ماء السماء ماء الاودية وسائر ما ذكر من المياه عند تقرير المسئلة نظرا الى
ظاهر الحال واعتبر اندراج الكل في ماء السماء عند ذكر الدليل نظرا الى التحقيق
وقال الفاضل سعدي افندي وكذا ان تقول يكفي ذكر لغرض المصنف فان الاستدلال
على بعض مدعى ثم الكل بطريقة يسلكها صاحب الهداية كثيرا وان غير طاهر بعض اوصافه
كالتراب والزعفران والصابون انما عد هذه الاشياء ليعلم ان الحكم لا يختلف بان
كان المخلوط من جنس الارض كالتراب او شيئا يقصد بخلطه التطهير كالاشنان والصابون
او شيئا آخر كالزعفران وقال الشافعي لا يجوز التوضؤ بماء الزعفران واشباهه

ما ليس من جنس الارض لانه ماء مقيد الا يرى انه يقال له ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض
لان الماء لا يخلو عنها عادة ولنا ان الكلام بان على الاطلاق الا يرى انه لم يتجدد له اسم
على حدة واضافته الى الزعفران واشباهه كاضافته الى البئر والعين يعنى انها للتعريف
لا للتقييد والفرق بينهما ان المضاف اذا لم يكن خارجا من المضاف اليه بالعلاج فالاضافة
للتعريف وماء الزعفران وماء البئر والعين من هذا القبيل وان كان خارجا منه فهي للتقييد
كماء الورد وغيره وقال المولى الفاضل سعدى افندى نقلا عن عصام الدين والفرق بينهما
ان الاضافة لو كانت لافادة ما لا يحتمله المطلق اصلا كما في ماء [redacted] الباقلاء فهي
اضافة تقييد وان كانت لتعيين ما يحتمله المطلق اصلا كما في الاضافة الى محل كماء
البئر والعين فهي اضافة تعريف انتهى فعلم بهذا كون اضافة الماء الى الزعفران
اضافة تعريف شيخي تنبيه ثم الظاهر انه يريد بعض اوصافه اشارة الى ان المتغير لو
كان كلها لا يجوز اتفاقا كما ذكره صاحب النهاية والمنقول من الاساتذة انه يجوز فانهم
كانوا يتوضؤن من مياه حياض تغير لونها وريحها وطعمها من اوراق الاشجار
وفتح المزنية قال المولى ابن ملك ويوافقه ما ذكر في المنبع لو نقع الحمص
والباقلاء فتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء به قال المحشي يعقوب باشا
شرط ان يكون باقيا على رقته واما اذا غلب عليه غيره وصار ثخينا فلا يجوز
قال المحشي لو فضلى ويمكن ان يقال لم لا يجوز ان يكون مراد الفقهاء بانها لفظ
الاوصاف هنا رعاية لفاعدة مشاكلة بلفظ الاوصاف الذي وقع في المتغير بالنجس يعني
لا يزول طهوريته بها هنا بتغير احد اوصافه كما يزول هناك قلنا لا مانع من اضاف
ولكان نقول في توجيهه ان بعضهم قال لا يجوز التوضي بماء تغير بكثرة الاوراق
بحيث تظهر لونه في الكف قيد به كما نقله الشارح عن المحيط فاراد صاحب الوقاية
الرد عليه بتعبيرها عبر به من صورة التخصيص لاحد الاوصاف قلنا لا يكون ما لانه ادراكه
نقل

تيال نقع الزبيب في الخابية الفاء فيها مرت

اذ طعن سواد العمرة قد ما قال صاحب الدرر به وما الماء الذي تغير بكثرة الاوراق الواقعة فيه
حتى اذا اغترف بالكف يظهر فيه لون الاوراق لا يجوز به الوضوء لانه كالماء الباقلاء لكن الحق
لو طهر فيه هذا في الخلاف نقله صاحب النهاية من الاساتذة اللهم الا ان يحمل على اختلاف
الروايتين تنبيه او انتن بالمكث لم يتغير بطول المكث لان المياه متفاوتة بعضها يتغير
في ادنى مدة وبعضها بطول مدة فلا يتغير الحكم عند تغيره بسببه لكن يمكن ان يقال انه يعلم بالدلالة
تنبيه قال صاحب الاصلاح و[redacted] يضاح اعلم انه اذا انتن الماء فان علم ان نتنه
للنجاسة لا يجوز به الوضوء والا يجوز حملا على ان نتنه بالمكث قال صاحب القاموس
النتن ضد الفوح نتن ككرم وضرب نتانة وانتن فهو منتن ومنتن بكسر الميم
وبضمتين وكقنديل وفي الجوهري النتن الرائحة الكريهة وقد نتن الشيء وانتن فهو منتن
ومنتن كسرت الميم اتباعا لكسرة التاء ونتن ينتن نتنا حبا منتنا لا بماء خرج
عن طبعه وهو الرقة والسيلان بكثرة الاوراق قال المسكين اي بوقوع الاوراق
الكثيرة لانه يتغير اوصافه جميعا وان هذا مع الاساتذة على ما نقله صاحب النهاية آنفا
نقول المغير لا يكون للحل الآتي اختلاف الروايتين كما صرح به بها لو طهر آنفا او بطبخ
غير اجزاء عند الرحمن لانه حقيقة المغلوبة ذكر ولونا عند محمد لانه شاهد اولا
قال المولى ابن ملك واعلم ان عبارات الفقهاء مختلفة في هذا المقام اعتبر بعضهم
غلبة الاجزاء وبعضهم غلبة اللون وكل منهما لا يستقيم كليا لانا لو خلطنا اوقية عرق
باوقية ماء لا يجوز به الوضوء ولو خلطنا ماء الورد بالماء لا يفيد اعتبار اللون فيه
وذكر في تتمة الفتاوى الماء المتغير احد اوصافه لا يجوز به الوضوء وعبارة القدوري
تدل على انه يجوز وفي الغاية عن ابي يوسف انه اعتبر الثخن والرقة فاحتجنا الى توجيهها
بحمل عبارتهم عليها توفيقا فنقول والله الموفق انه كان المخلوط بالماء جامدا يعتبر
فيه الثخن والرقة فان كان جاريا على الاعضاء يجوز به الوضوء والا فلا فحمل عليه

ماذكر في الغاية موافقة ماذكر في الفتاوى الظهيرية من ان الماء اذا القي في الزاج يجوز به الوضوء
وان كان مائعا فان وافق الماء في الاوصاف الثلثة كالماء المستعمل والماء الذي يؤخذ بالتقطير
من ورق الشجر يعتبر فيه غلبة الاجزاء فقط وان لم يوافقه فيها فان غير الاثنين من
الثلثة لا يجوز الوضوء به والا جاز فيحمل عليه عبارة المتن هو حتى وان خالفه في الوصف
او الوصفين يعتبر الغلبة فيه فذكر الوصف كماء البطيخ فانه يخالف الماء في اللون والطعم
فيعتبر الغلبة بكليهما فيحمل عليه ماذكر في تتمة الفتاوى لنقل الخلاف بين ابي يوسف ومحمد
نظرا الى صورة يكون المخالط مائعا مخالفا للماء في اللون فقط انتهى سمعت اي
بالطبخ كالاشربة والخل وماء الورد وماء الباقلاء والمرق اعلم ان صاحب الوقاية
قال لا بماء اعتصر من شجر او ثمر ولا بماء زال طبعه بغلبة غيره اجزاءً او بطبخ كالاشربة
والخل وماء الباقلاء والمرق وقال صدر الشريعة الاشربة نظير ما اعتصر من الشجر والثمر والخل وماء
الباقلاء نظير ما غلب عليه غيره اجزاء والمرق نظير ما غلب عليه غيره بالطبخ انتهى تقول الفقير
ولم يذكر المصنف ما اعتصر من شجر او ثمر بل قال ما ترى ثم نقل بعد قوله او بالطبخ بالامثلة
المذكورة وظني انه جعل الاشربة والخل امثلة لما غلب عليه غيره اجزاء ومراده بالاشربة
الحلو المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوطين بالماء ومن الخل الخل المخلوط بالماء
على ما اشير اليه في النهاية والعناية وجعل ماء الورد وماء الباقلاء والمرق امثلة
لما تغير بالطبخ قال صاحب الهداية والمراد بماء الباقلاء ما تغير بالطبخ وان تغير بدون
الطبخ يجوز التوضي به ولا بماء قليل وقع فيه نجس ما لم يكن غديرا لا يتحرك طرفه بتحريك
بتحريك طرفه الاخر او يكون عشرا في عشر وعمقه ما لا ينحسر الارض بالغرف فانه كالجاري
وهو ما يذهب بتبنة فيجوز الطهارة به ما لم ير اثر النجاسة وهو لون او طعم
او ريح الغدير فعيل بمعنى مفعول من غدر اذا ترك وهو الذي تركه ماء السيل وقيل
بمعنى فاعل اي غادر وقيل بمعنى فاعل لانه يغدر باهله لانقطاعه عند شدة

الحاجة

الحاجة اليه قال صاحب العناية اعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان الماء اذا اختلط بعضه ببعض لا
بعض كان قليلا واذا لم يختلط كان كثيرا لا ينجس بوقوع النجاسة فيه الا ان يتغير لونه او طعمه
او ريحه كالماء الجاري ثم اختلفوا فيما يعرف به الخلوص فذهب المتقدمون الى انه يعرف بالتحريك وهو
انه اذا حرك طرف منه ولم يتحرك الجانب الاخر فهو مما لا يخلص بعضه ببعض والمراد بالتحريك هو التحريك
بالارتفاع والانخفاض من ساعته تحريكه لا بعد مكث ولا معتبر بالحباب ان يرتد ما في الماء
وان كثر يعلو ويتحرك ثم اختلف المشايخ في سبب التحريك فروى ابو يوسف عن ابي حنيفة انه يعتبر التحريك
بالاغتسال وهو ان يغتسل انسان في جانب منه اغتسالا وسطا ولا يتحرك الجانب الاخر به
وبه اخذ ابو يوسف وروى ابو يوسف ايضا عن ابي حنيفة انه يعتبر التحريك باليد لا غير وروى عن
محمد انه يعتبر التحريك بالتوضي ووجه القول الاول ان الحاجة الى الاغتسال في الحياض اشد
من الحاجة الى التوضي لانه يكون في البيوت عادة ووجه الثاني ان التحريك يكون بالاغتسال وبالتوضي
وبغسل اليد الا ان التحريك بغسل اليد اخف فكان الاعتبار به اولى تيسيرا وتوسعة على
الناس ووجه الثالث ان بناء الماء في حكم النجاسة على الخفة فان القياس ان ينجس وان
كثر الماء الا انه سقط حكم النجاسة عن بعض المياه تخفيفا فاعتبر التحريك الوسط وهو التحريك بالوضوء
وذهب المتأخرون الى انه يعرف بشيء اخر غير التحريك فمنهم من اعتبر بالكدرة فقال اذا اغتسل فيه
فكدر الماء فان وصلت الكدرة الى الجانب الاخر فهو مما يخلص والا فلا وروى عن ابي حفص الكبير انه
اعتبر بالصبغ فقال يلقى زعفران في جانب منه فان اثر الزعفران الى الجانب الاخر فهو مما
يخلص والا فلا وروى عن ابي سليمان الجوزجاني انه اعتبر بالمساحة فان كان عشرا في عشر
فهو مما لا يخلص وعن محمد انه سئل عن هذه المسئلة فقال ان كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا
يخلص بعضه الى بعض فلما قام مسح مسجده فكان ثمانا في ثمان وفي رواية عشرا في عشر
وبقول ابي سليمان اخذ عامة المشايخ ثم الفاظ الكتب قد اختلفت في تعيين الذراع والمختار
الصحيح ما في فتاوى قاضي خان ذراع المساحة وهو سبع مشتات اي قبضات فوق كل قبضة اصبع

قائمة وصاحب الهداية اشار للفتوى بربع الكرباس وهو سبع شبار ليس فوق كل شبر اصبع قائمة
توسعة للامر على الناس انتهى ثم انهم اعتبروا في العمق ان يكون بحال لا ينحسر ارضه بكشف ارضه
بالاغتراف وهو الصحيح وقال بعضهم معتبر فيه ان يكون ذراعا وقال بعضهم ان يكون قدر شبر ثم انهم
اختلفوا في تعريف الماء الجاري فقال بعضهم ما يذهب بتبنة وقال بعضهم هو ما لا يتكرر استعماله
وذكر انه اذا اغترف بيديه وسال منه الماء الى النهر فاذا اخذ ثانيا لا يكون فيه شيء من الماء
الاول وقال بعضهم والاصح انه ما يعده الناس جاريا اذا عرفت هذا فاعلم ان الغدير العظيم
حكمه حكم الماء الجاري فان كانت النجاسة مرئية لا يتوضأ من موضع النجاسة بل من الجانب
الاخر وان كانت غير مرئية يتوضأ من جميع الجوانب قال صاحب الاصلاح والايضاح
نقلا عن صاحب التحفة اذا وقع النجس في الماء فاما ان يكون الماء جاريا او راكدا فان كان
جاريا ان كانت النجاسة غير مرئية فانه لا ينجس ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه وان كانت
مرئية مثل الجيفة ونحوها فان كان النهر كبيرا فانه لا يتوضأ من اسفل الجانب الذي وقع
فيه النجاسة ولكن يتوضأ من الجانب الاخر لانه يتيقن وصول النجاسة الى الموضع الذي
يتوضأ منه وان كان النهر صغيرا بحيث لا يجري الجيفة بل يجري الماء عليها ان كان يجري
عليها جميع الماء فانه لا يجوز التوضؤ به من اسفل الجيفة لانه ينجس جميع الماء والنجاسة تظهر
بالجريان وان كان يجري عليها بعض الماء فان كان يجري عليها اكثر الماء فهو نجس وان كان
يجري عليها اقل الماء فهو طاهر لان العبرة بالغالب وان كان يجري عليها النصف يجوز
التوضؤ به في الحكم ولكن الاحوط ان لا يتوضأ منه وفي البدايع ايضا على هذا التفصيل
انتهى يقول الفقير في نقله قصور لانه قال وقع في المنقول منه هذا القدر توقع القصور
لانه قال في ابتداء كلامه فاما ان يكون الماء جاريا او راكدا ثم بين حكم الماء الجاري
فقط وسكت عن حكم الماء الراكد وقسم تفصيله تدبر وقال الشافعي ان كان دون
القلتين كان قليلا وان كان قلتين فصاعدا كان كثيرا وقال مالك ان كان الماء بحال لو وقع

فيه

فيه النجاسة تغير لونه او طعمه او ريحه كان قليلا وان لم يتغير منه شيء كان كثيرا وقوله بالماء اي
النجاسة اي علم بقيام الطريق الموضوع لكل من الاثر وهو الابصار في اللون والذوق في الطعم والشم
في الرائحة والماء المستعمل طاهر غير طهور هو المختار وعن الامام انه نجس مغلظ وعند ابي يوسف
نجس مخفف كان من حقه ان يقدم تعريفه على حكمه الا ان الكتاب موضوع لبيان الاحكام فلهذا
قدم حكمه ثم انهم اختلفوا في حكمه فقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه طاهر غير طهور والفتوى عليه
نقله صاحب الهداية عن المحيط ولهذا قال المصنف رحمه الله هو المختار وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة
انه نجس بنجاسة غليظة اعتبارا بالماء الذي ازيل به النجاسة الحقيقية وعند ابي يوسف نجس نجاسة
مخففة وهو رواية عن الامام لمكان الاختلاف في نجاسته وطهارته وللمعروف من اصحاب
الشافعي عنه ستة بحث حكم اللمس فيه ثلثة اقوال اظهرها وبه كما قال محمد انه طاهر غير
طهور وقال في قول طاهر مطهر وقال في قول ان كان المستعمل محدثا فهو طاهر غير طهور وان كان
متوضئا فهو طاهر وطهور وهو قول زفر وقال مالك طاهر وطهور لطهارة عنده اذا وقع
في الماء نجاسة حقيقية ولم يتغير طعمه ولا لونه ولا ريحه لا يصير نجسا الا انه قال احب الي
ان يتوضأ بغيره وهو ماء استعمل لقربة او رفع حدث عند ابي حنيفة وابي يوسف فان توضأ
محدث وضوءا غير منوي يصير مستعملا لازالة الحدث ولو توضأ غير محدث وضوءا منويا يصير مستعملا
ايضا لوجود القربة ولو توضأ غير محدث للتبرد لا يصير مستعملا بالاجماع خلافا لمحمد فان عنده
انما يصير مستعملا بالاول فقط لان الاستعمال بانتقال نجاسة الاثام اليه وانها تزال بالقربة وهما يقولان
اسقاط الفرض مؤثر ايضا فيثبت الفساد بامرين وهما ازالة الحدث واقامة القربة قال صدر الشريعة
وعند زفر بازالة الحدث لكن ازالة الحدث لا تتحقق الا بنية القربة عنده بناء على
اشتراط النية في الوضوء ورده صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال وفي البدايع هذا الكلام
لم ينقل عنهم نصا لكن مسائلهم تدل عليه قالوا لو اغتسل المحدث او توضأ للتبرد صار
الماء مستعملا عندهم بحصول ازالة الحدث خلافا لمحمد لعدم اقامة القربة

بلغ

بعض اصحاب الصنايع

وهذا القول لهنا صريح في ان الشافعي لا يقول باشتراط النية في ازالة الحدث نعم قال به في الوضوء
الذي هو شرط للصلوة ومن لم يفرق بين المقامين قال ازالة الحدث لا تتحقق الا بنية القربة عنده
بناء على اشتراط النية في الوضوء انتهى كلام الفاضل قاضي زاده قلت ما ذكره صدر الشريعة هنا
موافق لما ذكر في كثير من الكتب كالعناية ومعراج الدراية وغيرهما فرده بمجرد ما ذكر في البدائع
من غير دليل على صحة ذكره فساده غير مقبول عند المحصلين كما لا يخفى على ذي مسكة على ان ما ذكر في
البدائع في هذا المقام غير معقول المعنى اذ يلزم على ذلك ان تتحقق ازالة حدث الوضوء من
الانسان بدون ان تتحقق الوضوء منه وان تتحقق الوضوء مع زوال الحدث منه بدون ان تتحقق
جواز الصلوة له من غير وضوء آخر ولا يخفى على الفطن ما في كلا الامرين ولعل ذكر الشافعي
في البدائع في الصورة المذكورة وقع سهوا من قلم الناسخ وقد اغتر به صاحب الاصلاح
والايضاح انتهى ويصير مستعملا اذا انفصل عن البدن وقيل اذا استقر في مكان وفي الكتاب
الهداية الصحيح انه كما زايل العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال
للضرورة ولا ضرورة بعده وفي حاشية العناية اتفق علماؤنا على ان الماء ما دام مترددا في
العضو ليس بحكم الاستعمال فاذا زايل العضو ولم يستقر في مكان او اناء اختلفوا فيه فقال بعض
مشايخنا الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ وهو اختيار الطحاوي لا يصير مستعملا وذهب اصحابنا
الا انه كما زايل العضو يصير مستعملا وهو الاول كان يفتي ظهير الدين المرغيناني انتهى وفي المحيط
عن ابي يوسف بان ما ذكره اصحابنا حرج عظيم على قول ابي حنيفة وان كان يجب منه ان يكون مستعمل
يجب ان يحفظ وفي الخلاصة المختار انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان ويكون عن النوادر حتى
نسي مسح رأسه فاخذ من لحيته ماء ومسح به رأسه لم يجز على ما ذكر في الهداية ويجوز على
اختيار الطحاوي وبعض مشايخ بلخ ولو انغمس جنب في البئر بلا نية فعند علمائنا على الرجل
نجس عند الامام والماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة والرجل لانعقاد الحدث في بقية
الاعضاء والاصح ان الرجل طاهر والماء مستعمل عنده لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال

قبل

قبل الانفصال فلا يكون الماء ما دام في البئر فيطهر الرجل عن جنابته وهذه رواية لعن ابي حنيفة
وعند ابي يوسف هما بحالهما الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء بحاله
لعدم اسقاط الفرض والقربة وعند محمد الرجل طاهر والماء طهور اما الرجل طاهر لعدم اشتراط الصب
والماء طهور لعدم نية التقرب وانما قال والماء طهور ولم يقل طاهر لان الماء المستعمل طاهر عند محمد
وانما قال بلا نية لانه لو انغمس للاغتسال فسد الماء عند الكل كذا قال صاحب العناية وقال
مولانا الفاضل سعدي افندي لم ذكر عند ابي يوسف انه يشترط الصب عنده ولم يوجد ثم ان المراد
بالجنب في هذه مسئلة الجنب الذي ليس على بدنه نجاسة فانه لو كان على بدنه نجاسة تنجس الماء بالاتفاق
وان رأيت صاحب العناية انتهى وموت ما يعيش في الماء فيه كالسمك
والضفدع والسرطان وقال الشافعي يفسد الا السمك ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له
حكم النجاسة كبيضة حال محها دما ولانه لا دم فيها اذ الدموي لا يسكن في الماء والمخبث هو الدم
وفي غير الماء قيل يفسد غير السمك لانعدام المعدن وقيل لا يفسد لعدم الدم والضفدع البري
والبحري سواء وقيل البري مفسد لوجود الدم وعدم المعدن وما يعيش في الماء ما يكون توالده
ومثواه في الماء ومائي المعاش دون مائي المولد كالبط والاوز مفسد قال في المستصفى وفي بعض
النسخ لم يذكر كلمة فيه قال الشيخ شمس الائمة اثباتها اكثر ومسئلة مجمع عليها لانه اذا مات في
دن الخل قيل يفسد وقيل لا يفسد انتهى وكذا موت ما لا نفس له سائلة كالبق والذباب
والزنبور والعقرب النفس يكون الفاء الدم قال الله تعالى في الحديث ما ليس له نفس سائلة
فانه لا ينجس الماء اذا مات فيه كذا في الصحاح وقال الشافعي يفسد لان التحريم لا بطريق الكرامة
آية النجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال
اكله وشربه والوضوء منه حين سئل عن اناء فيه طعام وشراب يموت فيه ما ليس له نفس سائلة
ولان المنجس هو اختلاط المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى وطهر وكل اهاب
دبغ فقد طهر الا جلد الآدمي لكرامته والخنزير لنجاسة عينه فناسبتها بهذا المقام

وانما يعرف الضفدع المائي من البري بان يكون بين
اصابعه سترة دون البري
كذا في الهداية

صيله قرينة منتفية [illegible] كما ان ذكر الشرف والعظم ونحوهما باعتبار انهما اذا وقعا في ماء هل
يجوز الوضوء منه اولا فلا يتوجه توهم كونهما من غير هذا الباب والاهاب جلد لم يدبغ للدباغة
ولم يدبغ بعد والدباغة هي ازالة [illegible] النتن والرطوبات النجسة من الجلد فانها نوع بالاقي
كالقرظ ونحوه يطهر بها الجلد ولا يعود نجاسته ابدا وان كانت بالتراب او الشمس يطهر
اذا يبس ثم ان اصابه الماء هل يعود نجسا فيه روايتان عن ابي يوسف ان صار بالشمس
بحيث لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ثم وقع في ماء لم ينجس من غير
فصل كذا في المستصفى قال الفاضل في [illegible] ثم انه قال الزيلعي في شرح الكنز وانما استثناء الادمي
مع الخنزير يدل على انه لا يطهر وليس كذلك بل اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز به الانتفاع كسائر اجزائه
انتهى وقال بعض شراح الوقاية الاستثناء من الطهارة بنجاسته وهذا في جلد الخنزير مسلم
فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الادمي ففي غاية السروجي ذكر انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز
الانتفاع به كسائر اجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء وقصد المحشي يعقوب باشا ان
يصحح هذا الاستثناء فقال يعني جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسته وجلد الادمي لكرامته
ثم قال ولا يرد ما قيل ان الاستثناء من الطهارة بنجاسته وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر
بالدباغ واما جلد الادمي فقد ذكر انه اذا دبغ طهر لكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه
فكيف يصح هذا الاستثناء قلت فيه نظر لانه ان اراد ان معنى قوله طهر يستلزم معنى جاز
استعماله شرعا فيستقيم الاستثناء بذلك المعنى المفهوم من الكلام المذكور التزاما لا بصريح
معنى الكلام المذكور فيصح الاستثناء بالنظر الى الادمي ايضا لعدم جواز استعماله شرعا كعدم
جواز استعمال جلد الخنزير وان كانت علة عدم جواز الاستعمال مختلفة فيهما قلنا
يلزم ح ان يكون صريح معنى الكلام المذكور وكليته بلا استثناء شيء منه ليس بصحيح اذ لا
يطهر جلد الخنزير بالدباغ فلا صحة للكلية المذكورة لا يقال يجوز ان يكون مراد صدر
الشريعة بقوله فقد طهر معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا بطريق ذكر الملزوم

ارادة

قوله فقد طهر معنى جاز استعماله شرعا فليس كذلك قطعا وان اراد ان معنى م

ارادة اللازم ويجعل استثناء الادمي قرينة عليه فلا يراد حقيقته [illegible] وقوله فقد طهر للامتناع
للجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يكون الكلية الا في جواز الاستعمال وقد استثني منه جلد الخنزير
الادمي فلا يلزم محذور لانا نقول طهارة الشيء حقيقة لا تستلزم جواز استعماله شرعا الا ترى
ان جلد الادمي اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز به الانتفاع شرعا احتراما كما نص عليه في المحيط والبدائع
وغيرهما وكذا شعر الانسان وعظمه طاهران عندنا ولكن لا يجوز الانتفاع بشيء منهما لكرامته
على ما صرح به قاطبة فلم يتحقق علاقة اللزوم بين طهر وبين جاز استعماله شرعا حتى يصح حمل قوله
فقد طهر على معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا بعلاقة اللزوم وايضا قوله وكل اهاب دبغ
فقد طهر ليس عبارته فقط بل هو كلام عامة الفقهاء ولا شك ان مرادهم به ليس مجرد جواز
استعماله شرعا بل بيان طهارته حقيقة والا يلزم ان يكون بيان طهارته حقيقة متروكا بالكلية
مع كونه امرا مهما يترتب عليه كثير من المسائل منها اذا وقع منه شيء في ماء راكد قليل لا ينجس
ومنها اذا وقع منه في بئر [illegible] او في ثوب يجوز الصلاة به الى غير ذلك ايضا وقد استدلوا عليه
بقوله ايما اهاب دبغ فقد طهر ولم ينازع احد في كون المراد بالطهارة فيه هو الطهارة حقيقة انتهى
ما ذكره الفاضل فمراده بقول المعترض لا يتحقق العلاقة في اللزوم فليكن طهر مجازا عن جاز استعماله شرعا
بعلاقة اخرى لان بينهما علاقة السببية والمسببية متحققة لا ننكر [illegible] وان لم يكن بينهما
علاقة اللزوم تدبر حقيقة الحال حتى تصل الى المآل وانما قدم الخنزير لان فيه اهانة لكمال العدم قابلية
الطهارة في الخنزير [illegible] لهذه المواضع يفيد التعظيم كما في قوله لهدمت صوامع وبيع [illegible]
وذكر في [illegible] عن ابي يوسف ان الخنزير اذا ذبح يطهر جلده بالدباغ والفيل كالسبع وعند محمد
كالخنزير يعني قال ابو حنيفة وابو يوسف [illegible] الفيل منتفع به حقيقة فيصير منتفعا به شرعا كسائر
السباع وقال محمد الفيل نجس العين لانه كالخنزير في الشكل وحرمة اللحم فلا ينتفع بشيء من اجزائه
كالخنزير وقالوا وما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة وكذا اللحم وان لم يؤكل لانها تعمل عمل الدباغ
في ازالة الرطوبات النجسة لانها تمنع من اتصالها به والدباغ يزيلها بعد الاتصال ولهذا

ح

م في اكثر الكتب في هذا المحل م

في نسخة تقدم الادمي نظرا الى الكرامة م

الدباغ بعد الاتصال لم يزل وطهرا كان الزكاة مانعة من الاتصال اولى ان تكون مطهرة وكذا كل يطهر
لحمه بها وان لم يؤكل حتى اذا اصاب ومعه لحم الثعلب المذبوح مثلا اكثر من قدر الدرهم جازت صلاته
قال صاحب الدرر والغرر بعد نقل هذه العبارة من الهداية والكفاية اقول فيه تسامح لان الظاهر ان
ضمير طهر الثاني راجع الى ما وهو فاسد لاقتضائه استدراك قوله الآتي وكذا لحمه وان ارجع الى
جلده لزم التفكيك انتهى وقال المحشي يعقوب باشا الضمير المستتر في طهر عائد الى الجلد لا الى الكلمة
ما بدليل التعرض لطهارة اللحم بعده ولا تسامح فيه كما توهم البعض فان قيل لم يجعل عائدا الى الكلمة
ما حتى لا يحتاج الى هذا التعرض والتصريح قلت لان اللحم بجميع اجزائه لا يطهر بالذكاة اذ فيها
ما يتوجب كالفضلات التي في الامعاء ومنها ما لا تعمل الذكاة في طهارته اصلا كالشعر والعظم
انتهى قول الفقير يرجع الضمير المستتر في طهر الثاني الى الجلد لا الى الكلمة ما مما لا يساعده علم النحو
توضيحه ان الجزاء اذا كان جملة لا بد فيه من عائد فلو تقديرنا ان لا يرجع ضمير طهر الثاني الذي هو خبر
مبتداء الى الكلمة ما التي هي مبتدا يلزم ان يخلو الجملة الواقعة خبرا عن العائد الى المبتدا
فذا لا يجوز الا ان يدعي الحذف اي ما طهر جلده بالدباغ طهر اي الجلد منه بالذكاة ايضا
طهر جلده بالدباغ والمحشي صاحب الدرر والغرر انه تشبث بلزوم التفكيك على تقدير رجوع
ضمير طهر الثاني الى الجلد ولم يتعرض بلزوم فقدان الخبر العائد الى المبتدا مع كون الاول اقربهما
بالنسبة الى الثاني وفي المحشي انه ذهب الى رجوع الضمير الى الجلد وقال لا تسامح فيه من غير ازالة
المحذور اللازم على تقدير ارجاع الضمير الى الجلد وقال مولانا محمد الحنفي في تعليقاته على الدرر
قلنا لا يلزم التفكيك لان تقدير الكلام ما يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالذكاة فرجع الضمير ليس
باجنبي عن الاول حتى يلزم التفكيك ولئن سلم فنقح التفكيك عند لزوم اللبس وعدم ظهور المراد
وذكر اللحم هنا قرينة معينة انتهى وشعر الميتة وعظمها وعصبها وقرنها وحافرها
طاهر وقال محمد نجس لان كلا منها من اجزاء الميتة ولنا انه لا حياة فيها ولهذا
لا يتألم بقطعها فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحياة كذا في الهداية فان قلت قوله

قل

قل يحييها الذي انشأها اول مرة يدل على حيوة العظام فلا يتم القول بانه لا حيوة فيها قلنا
هذه الدلالة ليست بقطعية لجواز ان يراد باحيائها ردها الى ما كانت عليه من كونها طرية غضة
رطبة صالحة لموجب البدن كذا في الكشاف او يراد بالعظام النفوس ومع بعد الغرض وقوله
وهي رميم الى العظام الحقيقية على طريق الاستخدام او يكون الاسناد مجازا لان الرميم اسم للعظم
البالي او يراد احياء صاحب العظام على تقدير المضاف كذا في العناية ثم انه خطر ببال الفقير
ان الطريقة المذكورة في الهداية وهي قوله لا حياة فيها ولهذا لا يتألم بقطعها لا يمكن
ان يقال ليس فيه حس ولا يتألم بقطعه ثم رأيته في حاشية محشي الهداية المعروف بيعقوب باشا حيث قال
واعلم ان الطريقة المذكورة في الهداية لا تجري في عصب الميتة كما لا يخفى بل الطريقة الشاملة
له ما ذكر في بعض الكتب من ان الموت لا ينجس ذاته بل لافضائه الى اختلاط الرطوبات
النجسة بالاجزاء ولا يتصور ذلك في العصب لانه شيء صقيل وكذا في سائرها قلنا مثل ذلك
وكذا شعر الانسان وعظمه وقال الشافعي نجس لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه ولنا ان حرمة
الانتفاع وبيعه لكرامة الانسان فلا يدل على النجاسة فان الانسان مكرم قال الله تعالى ولقد
كرمنا بني آدم فنزعها وبيعها اهانة فحرما للكرامة لا للنجاسة وقد صح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم حلق شعره وقسمه بين اصحابه فذكر دليل طهارته ولا يمكن ان يدعى
الفرق بينه وبين الاحاد في مثل هذا تتبع فتجوز الصلوة معه [illegible]
[illegible] وان كان فوق قدر الدرهم تفرع على جملة الامور المذكورة وبول ما
يؤكل لحمه نجاسة خفيفة حتى ان وقع في البئر يكره وينجس الماء كله عندهما خلافا
لمحمد فانه عنده طاهر فلا ينجس ماء البئر اذا وقع فيه الا اذا غلب على الماء واخرجه من
ان يكون طهورا استدل محمد بحديث العرنيين وهما استدلا بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
عن البول فان عامة عذاب القبر منه وهو متأخر عن حديث العرنيين وعام لانه يتناول
جميع الابوال والعام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا فيجوز نسخ الخاص به وهو قد نسخ حديث العرنيين

٢ لا للجزء والعصب

صقل جلاه فهو مصقول وصقيل كذا في القاموس

٢ والفقير زعم رجوع الى الكل واحد مما ذكر

على ما يتوضأ في المسح ولا يشرب بول ما يؤكل لحمه للتداوي خلافا لابي يوسف فعند محمد
يشرب مطلقا لطهارته وعند ابي حنيفة لا يشرب مطلقا وعند ابي يوسف يشرب للتداوي
ولا يجوز لغيره لابي حنيفة انه لا يتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة الثابتة لامر موهوم
لابي يوسف انه اذا كان للتداوي يحل شربه لقصة العرنيين قلنا عرف النبي شفاهم في
شربه وحيا ولا يتاتى علمه بغيرها او نقول انه منسوخ فلا يجوز القياس عليه

فصل

لما كان لطهارة ماء البئر بعد التنجس اختصاص بنوع من التطهير لكون مسائل البئر مبنية على اتباع
الآثار دون القياس كما نصوا عليه ذكروا الماء البئر في فصل على حدة وقال صاحب النهاية (كذا في تعليقات الفاضل قاضي زاده على صدر الشريعة م)
والعناية لما ذكر حكم الماء القليل بانه يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله
ورد عليه ماء البئر نقضا بانه لا ينزح كله في بعض الصور استدعى ذلك ذكر ماء البئر في فصل
على حدة يقول الفقير لما ذكر في اثناء ذكر ما يجوز به الوضوء وما لا يجوز مسائل انغماس الجنب
في البئر لطلب الدلو [illegible] بقي بعض من مسائل البئر في النجاسة الحكمية وهي الجنابة
اتبعها باقي مسائل البئر بفصل على حدة لكون باقيها مخالفا للحكم لها فقال ينزح البئر
قال صاحب النهاية مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار والا ففيها قياسان اذا وقع
فيها النجاسة اما ان يطم البئر اي يغور ولا ينتفع بها ابدا لاختلاط النجاسة بالاوحال
والجدران كما قال بشر واما ان لا يتنجس ابدا كالماء الجاري لانه كما ينزح من اعلاه ينبع
من اسفله فصار كحوض الحمام اذا كان يصب ويتوضأ من جانب حتى لا يتنجس بادخال اليد
النجسة فيه اذا كان على الحالة هذه ولهذا نقل عن محمد انه قال اجتمع رايي وراي ابي يوسف
ان ماء البئر في حكم الماء الجاري الا انا تركنا القياس واتبعنا الآثار وعند الشافعي
يتنجس الماء ويبقى الماء طاهرا لما ان مذهبه ان الماء اذا بلغ قلتين لا يحمل خبثا
وماء البئر اكثر من قلتين فلا ينجس لهذا وبعض الجهال من اصحاب الشافعي طعنوا في هذا فقالوا
ما اكيس دلو ابي حنيفة حيث ميز الماء النجس من الطاهر فقال الشافعي له هذا في الحقيقة

طعن

طعن للسلف لما ان طهارة البئر بنزح بعض الماء قول السلف من الصحابة والتابعين فيها الحكم
ما اكيس قريحة الشافعي حيث ميز الحق من الباطل في البينات اذ انتقاضها ضج قريحته بكل الكيس
من دلونا كذا في الفتاوى الظهيرية انتهى ما ذكره صاحب النهاية بعرقة لو وقع نجس
اي ينزح كل مائها من قبيل ذكر المحل وارادة الحال والمراد بالبئر ما كان دون عشر في عشر اذ لو
كان عشرا في عشر لا يتنجس بشيء من الامور المذكورة ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه كما
صرح به جماعة المعتبرات كذا افاده المولى الفاضل قاضي زاده في تعليقاته على صدر الشريعة لا ببعر
بعر وروث وخثي ما لم يستكثره الناظر البعر للبعير والشاة من بول ابي البعر من صد منع
والروث للفرس والحمار من راث الفرس من حد نصر والخثي بكسر الخاء المعجمة وسكون الثاء
المثلثة واحد الاخثاء للبقر من خثى البقر خثيا من باب ضرب كذا في الصحاح والقياس ان
ينجس لوقوع النجاسة في الماء القليل لكن لم ينجس استحسانا لان الآبار التي في
الفلوات ليست لها رؤوس حاجزة اي مانعة عن وقوع النجاسة فيها والمواشي تبعر حولها
ثم يلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر
في المروي عن ابي حنيفة وعليه الاعتماد ومنهم من قال الكثير هو ان يغطي وجه ربع الماء
وقيل وجه اكثره وقيل ان لا يخلو دلو من بعرة وانما قلنا وعليه الاعتماد لان ابا حنيفة
لا يقدر شيئا بالراي في مثل هذه المسائل التي يحتاج الى التقدير فيها ولا فرق بين الرطب
واليابس في الصحيح والمنكسر قالوا في الشاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين يرمى البعر ويشرب
اللبن لمكان الضرورة كذا في الهداية وقال صاحب النهاية فيها اذا رمي من ساعته
لم يبق لها لون هكذا ذكره شيخ الاسلام في مبسوطه لعموم البلوى والضرورة لان من عادتها
انها تبعر عند الحلب وللضرورة اثر في اسقاط حكم النجاسة انتهى ولا بخرء حمام وعصفور
فانه طاهر يعني ان وقع فيها لا يفسد الماء خلافا للشافعي لانه استحال الى نتن عن
حاله الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاجة والقياس ما قاله الشافعي ولكن استحسن علماؤنا

لحديث ابن مسعود فانه ذرقت عليه حمامة فمسحه باصبعه وكذلك ابن عمر رضي الله عنه ذرق عليه طائر
فمسحه بحصاة وصلى ولم يغسله ولان الحمام تترك في المساجد حتى في المسجد الحرام
مع علم الناس بما يكون منها واصله حديث ابي امامة الباهلي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
شكر الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار حتى سلمت فجازاها الله بان جعل المساجد
ماواها فاجمع المسلمون على اقتنائها في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها قال الله تعالى
ان طهرا بيتي الاية وقال صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم صبيانكم الحديث فيكون دلالة
ظاهرة على عدم نجاسة خرءها واستحالته لا الى نتن رائحة فاشبه الحماة يعني ان موجب
التنجس النتن والفساد والنتن ههنا غير موجود وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فان
قيل الفساد وحده مما يوجب قلنا ننتقض بالمني فانه فاسد وهو طاهر على اصله وسائر
الاطعمة تفسد بطول المكث ولا تنجس كذا في العناية وخرء ما لا يؤكل لحمه من الطيور ذكر
في الجامع الصغير انه يجوز الصلوة فيه وان كان اكثر من قدر الدرهم في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا يجوز فهو بمنزلة خرء ما لا يؤكل لحمه من السباع واختلف مشايخنا في قول ابي حنيفة
وابي يوسف فمنهم من قال هو نجس عندهما لكن التقدير فيه بالكثير الفاحش لعموم البلوى والاصح
انه طاهر عندهما كذا في النهاية واذا علم وقت الوقوع حكم بالتنجس منذ وقته وهذا اتفاق
والا اي وان لم يعلم وقت الوقوع فمن يوم وليلة ان لم ينتفخ الواقع ولم يتفسخ ومنذ ثلثة
ايام ولياليها ان انتفخ او تفسخ لان للموت سببا ظاهرا وهو الوقوع في الماء فيحال
عليه الا ان الانتفاخ والتفسخ دليل التقادم فيقدر بالثلث لان الانتفاخ او التفسخ
لا يكون الا بعد ثلثة ايام غالبا ولهذا لا يصلى بعد ثلثة ايام على قبر من دفن قبل ان يصلى
عليه فيعيدون الصلوة التي صلوها في تلك المدة ان كانوا توضأوا او اغتسلوا منها
ويغسلون الثياب التي غسلوها بذلك الماء مرة اخرى على ما مر ولا يأكلون الخبز الذي
عجنوا من مائها قال المولى الفاضل لو كان هذا هو المذكور في المعتبرات وهو المشهور من الرواية عن الامام

لكن

لكن قال الفاضل الزيلعي بعد قول صاحب الكنز ونجسها منذ ثلثة ايام يعني في حق الوضوء حتى يلزمهم
اعادة الصلوة اذا توضأوا منها واما في حق غيره فانه يحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد
لانه من باب وجود النجاسة في الثوب حتى اذا كانوا غسلوا الثياب بمائها لا يلزمهم الا
غسلها في الاصح وفيه نوع اشتباه فتوهم بعضهم خروج الاستثناء من كلامه فليتامل
يقول الفقير انه لا يلزمهم الا غسلها لا اعادة الصلوة التي صليت فيها فخرج الاستثناء في محله نعم
وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن
ضبطها وقالا من وقت الوجدان لان اليقين لا يزول بالشك فصار كمن راى في ثوبه
نجاسة ولا يدري متى اصابته وينزح عشرون دلوا وسطا بموت نحو فارة
او عصفور او سام ابرص يعني بعد اخراجها لحديث انس انه قال في الفارة ماتت في البئر
فاخرجت من ساعتها ينزح عشرون دلوا منها والعصفورة ونحوها تعادل الفارة في الجثة
فاخذت حكمها والعشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب كذا في الهداية
قال في النهاية وهذا الوضع لمعنيين ذكرهما شيخ الاسلام في مبسوطه احدهما ان السنة جاءت
في رواية انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة اذا وقعت
في البئر فماتت فيها ينزح منها عشرون دلوا او ثلثون هكذا رواه ابو علي السمرقندي باسناده
واو للشك فكان الاقل ثابتا بيقين وهو معنى الوجوب والاكثر يؤتى به لنفي الشك
اللفظ مرتبة وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب والثاني ان الرواية
اختلفت فيها اختلافا كثيرا فروى ميسرة عن علي بن ابي طالب في الفارة تموت في البئر ينزح
منها دلاء وفي رواية سبع دلاء وفي رواية عشرون وفي رواية ثلثون وروي عن ابي علي
في الفارة اربعون فاذا بعضهم اوجب في الفارة عشرين وبعضهم اقل من عشرين وبعضهم اكثر
من عشرين فاخذ علماؤنا بالعشرين لانه الوسط بين القليل والكثير فكان هو واجبا
لتعيينه وما وراءه استحبابا واعترض صاحب العناية على المعنى الاول حيث قال وفيه نظر لان هذا

المغني موجود في بئر فلم يتيقن عشرون للوهب انتهى لكن المعتبر هذا النظر ساقط لان وجود هذا
معنى في ثلثين ممنوع بل الثلثون انما هو الوسط بين الاوسط والاكثر لا بين القليل والكثير وفي الروايات
الواردة في الفارة ثلث نسخ احدها دلاء بغير التعيين فهي محمولة على الاقل المستغرق صيغة
الجمع وهو الثلث والثانية سبع دلاء والثالثة عشرون والرابعة الثلثون والخامسة الاربعون
ولا يذهب عليك ان العشرين من بين هذه الروايات هو الاوسط بين القليل والكثير لان
القليل هو الثلث والسبع والكثير هو الثلثون والاربعون والعشرون اوسط بينهما تدبر
الذي يحصل لك نتيجة التفكر ق وينزح اربعون لا ستين بنحو حمامة او دجاجة او سنور قال
صاحب الهداية في الجامع الصغير اربعون او خمسون وهو الاظهر لحديث ابي سعيد الخدري انه
قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر ينزح منها اربعون دلوا هذا البيان الايجاب والخمسون بطريق
الاستحباب وقال صاحب العناية وجه كونه اظهر ان الجامع الصغير اخر التصنيفات فيكون المعول
عليه وفيه هو مرجوع اليه ق وينزح كله بنحو كلب او شاة او ادمي او انتفاخ حيوان او
تفسخ لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم
وان انتفخ او تفسخ نزح ايضا جميع الماء صغر الحيوان او كبر لانتشار البلة في اجزاء
الماء وان وقع فيه خنزير لا يشترط لنزحه موته بل نجس حين ما خرج حيا ايضا وكذا
الكلب عند من يقول بنجاسة عينه وفي القنية والصحيح عندي من الروايتين ان الكلب ليس بنجس
العين عنده وكذا عندهما وفي شرح الزيلعي انه لا يفسد ما لم يدخل فاه لانه ليس بنجس
العين لجواز الانتفاع به حراسة واصطيادا واجارة وبيعا وفي فتاوى ابي الليث
اذا دخل الماء ثم خرج وانتفض فاصاب ثوب انسان افسده ولو اصابه ماء المطر في مثله
لم يفسد لان الماء في الاول اصاب جلده وجلده نجس وفي الثاني اصاب شعره وشعره
طاهر كذا في حاشية مولانا سعدي افندي ولو وجب نزح البئر فنزح في كل يوم دلاء
حتى تم مقدار الواجب اجزاهم كذا في الولوالجية وان لم يمكن نزحها بان كانت معينا نزح

مطلب الكلب

يعني لا لازم يجمع مقدار الواجب دفعة فهذا كرجحاف كالوتنحوا كل يوم دلاء مقدار الواجب حتى تموا اجزاهم

معينة

معينة ينزح قدر ما فيها وطريق معرفته ان يحفر حفيرة مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح
منها الى ان تمتلئ او ترسل فيها قصبة ويجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء ثم تعاد
القصبة فينظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها عشر دلاء حتى اذا كان طول الماء عشر قصبات
فانتقص بعشر دلاء قصبة واحدة يعلم ان كل الماء مائة دلو فينزح تسعون دلوا اخرى
وهذا اذا عرف الحكم وقيل ينزح مائتا دلو الى ثلثمائة هذا رواية عن محمد فكانه بنى
جوابه على ما شاهد في بلده لان بلده بغداد وغالب مياه ابار بغداد لا تزيد على ثلثمائة
دلو وعن ابي حنيفة في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر بشيء كما هو دابه في
المقدرات وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء وهذا اشبه بالفقه ولذلك
ندب الى العمل بالتحري عند اشتباه القبلة واعتبر جل شانه قول رجلين في جزاء الصيد
حيث قال سبحانه يحكم به ذوا عدل منكم وكذا الشهادة حيث قال واشهدوا
ذوي عدل منكم وقال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعلى ما في الوسط اشتبه
لان المعتبر هو الوسط بقول المعتبر لو اراد ما خالف الوسط احتسب به يحتمل صورته
النقصان ايضا وقيل يعتبر في كل بئر دلوها وقيل يعتبر دلو يسع صاعا فلو نزح بدلو عظيم
مرة مقدار عشرين دلوا وسطا جاز لحصول المقصود وكان الحسن بن زياد يقول لا
يطهر بهذا لان عند تكرار النزح ينبع الماء من اسفلها ويؤخذ من اعلاها فيكون في حكم الماء الجاري
وهذا لا يحصل بنزح دلو عظيم منه ونحن نقول لما قدر الشرع الدلاء بعدد معلوم عرفنا ان
المعتبر القدر المنزوع وان معنى الجريان ساقط لان ذلك يحصل بدون النزح كذا في النهاية وتعلم
بسقوط ونحو الادمي والفرس وما يؤكل طاهر لانه مختلط باللعاب ولعابه طاهر لتولده
من لحم طاهر وفي القنية هذا الجنب والحائض والكافر وكونه ادميا ولا الاطعمة وذلك
لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لقي حذيفة رضي الله عنه فمد يده ليصافحه فقبض يده وقال اني جنب
فقال صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس وروي عن عائشة رضي الله عنها انها شربت من اناء في

و

٢٠ عشرين دلوا يسع صاعا ح

قال الصحيفها فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمه على موضع فمها فشرب وكان يدين له رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان وعند ثقيف وتيسيد وكانوا مشركين ولو كان عين المشرك نجسا لما فعل ذلك ولا يعارض
بقوله تعالى انما المشركون نجس لان المراد به في الاعتقاد وسؤر الكلب والخنزير وسباع
البهائم نجس خلافا للشافعي في غير سؤر الذئب والفهد والاسد وغير ذلك من السباع
طاهر سوى الكلب والخنزير لما روي عن ابن عمر ان النبي عليه السلام سئل فقيل انتوضأ بما افضلت
الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع كلها والجواب انه مرسل لا يصح له الاحتجاج به لان رواية
داود بن حصين عن جابر وداود لم يلق جابرا كذا قاله الجصاص ولئن صح فتاويله ان
المراد به حمر الوحش وسباع الطير او المراد به الماء الكثير او هو محمول على ما قبل تحريمها توفيقا
بين الادلة ولم يذكر محمد رضي الله عنه ان نجاسته غليظة او خفيفة وروي عن ابي حنيفة
ان نجاسته غليظة وعن ابي يوسف انه كبول ما يؤكل لحمه لان الناس اختلفوا في سؤر ما لا يؤكل
لحمه من السباع كما اختلفوا في بول ما يؤكل لحمه فاوجب اختلافهم تخفيفا ههنا كما اوجب
هناك وعند مالك سؤر الكلب والخنزير طاهر لان الكلب من الطوافين كالهرة والخنزير
نجس لكن لعابه لا يؤثر في الماء والشرط عند الشافعي وسؤر الهرة والدجاجة المخلاة
وسباع الطير وسواكن البيوت كالحية والفأرة مكروه وعند سؤر الهرة طاهر غير مكروه وعن
ابي يوسف انه غير مكروه وهو قول الشافعي واختيار في ذلك حديثين احدهما ما رواه محمد في
كتاب الصيد ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصغي اي يميل لها الاناء وتشرب منه
ثم يشرب عليه السلام ما بقي ويتوضأ منه روى ابو يوسف هذا الحديث وقال كيف
اكره مع هذا الحديث والثاني ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تصلي وفي بيتها
قصعة من هريسة فجاءت هرة واكلت منها فلما فرغت من صلوتها دعت جاراتها
لها فكن يتحامين من موضع فم الهرة فمدت يدها واخذت من موضع فمها واكلت ثم
قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين

او الطوافات ع

عليكم فما كان لا يؤكل ولهما حديث ابن عمر يغسل الاناء من ولوغ الهرة مرة وهذا اشارة
الى الكراهة وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الهرة سبع فهذا الحديث يدل على
النجاسة وحديث عائشة يدل على الطهارة فاثبتنا الكراهة عملا بهما وكان الطحاوي يقول
بكراهة سؤرها لانها تتناول الجيف فلا يخلو فمها عن نجاسة عادة وهذا يدل على ان
الكراهة كراهة تحريم وهو الاصح والاقرب الى التحقيق كذا في النهاية ولو اكلت فارة ثم شربت
على فورها الماء يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها وسؤر الدجاجة
المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة وهي الجائلة في عذرات الناس والمحبوسة على ما
قال شيخ الاسلام في مبسوطه ان كانت محبوسة فانه يجوز التوضي به ولا يكره لانه لا يصل الى
منقارها نجاسة لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار اما من حيث الحقيقة فظاهر
واما من حيث الاعتبار فلانها اذا كانت محبوسة لا تجد عذرات غيرها حتى تجول فيها وانما
انما تجول في عذرات نفسها وهي لا تجول في عذرات نفسها وقال الامام الحاكم عبد الرحمن لم يرد
بكونها محبوسة ان تكون محبوسة في بيت نفسها لانها وان كانت محبوسة في بيتها فانها
تجول في عذرات نفسها فلا يؤمن من ان يكون على منقارها عذرة فيكره التوضي بسؤرها
كما لو كانت مخلاة وانما اريد بكونها محبوسة ان تكتب في بيت ليتيسر للاكل فيكون رأسها
وعلفها ومائها خارج البيت ولا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها وكذا سؤر سباع
الطير وحكم الكراهة في سؤرها جواب الاستحسان واما في جواب القياس فنجس لان سؤر
ما لا يؤكل لحمه من سباع الطير معتبر بسؤر ما لا يؤكل لحمه من سباع الوحش ولكنا استحسنا فقلنا
بانه طاهر مكروه لانها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف بخلاف سباع البهائم فانها تشرب
بلسانها وهو رطب بلعابها وعن ابي يوسف ان سباع الطير اذا كانت محبوسة ويعلم صاحبها
انه لا قذر على منقارها لا يكره واستحسن المشايخ هذه الرواية وافتوا بها قال الفقيه ابو
الليث رحمه الله وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال ان كان لا يتناول الميتة مثل البازي

الاصح وكره ذكره فلا يكره الوضوء وكذا سؤر ما يسكن في البيوت مثل الحية والفارة لان حرمة
اللحم اوجبت نجاسة السؤر الا انه سقطت النجاسة بعلة الطواف فبقيت الكراهة
وسؤر البغل والحمار مشكوك قيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا
ما لم يغلب اللعاب على الماء لان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه عن الطهورية ما لم يغلب
كما اذا اختلط ماء الورد بالماء وقيل في طهوريته لانه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه
غسل راسه يعني بعد ما مسح راسه بسؤر الحمار ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل راسه
وكذا اللبن طاهر وان حرم وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان فحش وكذا سؤره وكون
الشك في طهوريته فقط هو الاصح فيه وهو نص محمد على طهارته على ما روي عنه انه قال
اربع لو غمس فيه الثوب لم ينجس وهي سؤر الحمار والماء المستعمل وبول ما يؤكل لحمه ولبن
الاتان وسبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته واختلاف الصحابة رضي الله عنهم عهم
في نجاسته وطهارته وتعارض الاقيسة اما تعارض الادلة فكما روي جابر انه عليه السلام
سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروي عن انس رضي الله عنه انه نهى عن لحوم الحمر الاهلية
فقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما
قال ابن عمر سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر
واما تعارض الاقيسة فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان
الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل
الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا
لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة
بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها في مضايق التي لا يدخلها
الحمار فوجب تقرير الاصول اي ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولم يزل الحدث به ايضا لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة

والنجاسة

والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك وعن ابي حنيفة انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة
والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته وقال الشافعي هو طاهر مطهر لانه جعل سؤر كل حيوان
ينتفع به طهورا فلذلك جعل سؤر جميع السباع كالنمر والفهد سوى الكلب والخنزير طاهرا
وطهورا للانتفاع بجلده وقال ابو طاهر الدباس ينكر هذا ويقول لا يجوز ان يكون
شيء من حكم الشرع مشكوكا فيه يتوضأ به ان لم يجد غيره ويتيمم وايهما قدم
جاز وقال زفر لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء
المطلق ولنا ان المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب ثم ان المراد به ان لا يخلو الصلوة
الواحدة عنهما وان لم يوجد الجمع في حالة واحدة حتى انه اذا توضأ بسؤر الحمار وصلى
ثم احدث وتيمم وصلى تلك الصلوة ايضا جاز لانه جمع الوضوء والتيمم في صلوة واحدة
وعن نصير بن يحيى في رجل لم يجد الا سؤر الحمار يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادما للماء
٢ قوله ثم يتيمم فعرض قوله على ابي القاسم الصفار فقال هو جيد وعرق كل شيء كسؤره لانهما
متولدان من لحمه فاخذ امرهما حكم صاحبه لا يقال سؤر الحمار مشكوك وعرقه طاهر لانا
نقول انما كان الشك في طهوريته على ما هو الاصح لا في طهارته وان كان في طهارته فكذلك لان
حكم الوضوء ثبت بالحديث على خلاف القياس فبقي الحكم فيه على اصل القياس وان لم
يوجد الا نبيذ التمر يتيمم ولا يتوضأ به عند ابي يوسف وبه يفتى وهو رواية
عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي وعند الامام يتوضأ به لحديث ليلة الجن وهو ما روي
ابو رافع وابن المعتمر عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات
ليلة ثم قال ليقم معنا من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله رسول
الله مع نفسه فقال عبد الله بن مسعود خرجنا من مكة وخط رسول الله حولي خطا وقال لا تخرج
ن من هذا الخط فانك ان خرجت منه لم تلقني الى يوم القيامة ثم ذهب يدعو الجن الى الايمان
ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر فقال هل معك ماء اتوضأ به فقلت لا الا نبيذ التمر

ثم اداوة فقال صلى الله عليه وسلم ثمرة طيبة وماء طهور فتوضأ به وصلى الفجر وهو قول الحكم
وهو قول الشافعي في العمل بآية التيمم فانها تنقل التطهير عند عدم الماء مطلقا الى التراب
ونبيذ التمر ليس بماء مطلقا فيكون الحديث مردودا بها لكونها اقوى من هذا الحديث
او هو منسوخ بها لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة فان قيل نسخ السنة بالكتاب لا يجوز
عندك فوجه كيف يستقيم القول بانه منسوخ بآية التيمم اجيب بان ذكر جواب ابي يوسف
خاصة والمشترك بينهما هو العمل بآية التيمم وعند محمد يجمع بينهما لان في الحديث
اضطرابا لان مداره على ابي زيد مولى عمرو بن الحريث وابو زيد كان مجهولا عند النقلة
ولانه روي عن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود انه قيل هل كان ابوك مع النبي ليلة
الجن فقال لو كان ابي مع النبي عليه السلام ليلة الجن لكان فخرا عظيما ومنقبة للعقب
بعده فانكر كون ابيه مع النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان لما خفي على ابنه وفي التاريخ جهالة لانهم
اختلفوا في انتساخ هذا الحديث لجهالة التاريخ فقال بعضهم ذكر بآية التيمم وقال نسخ
بعضهم لم ينسخ فيجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة يعني انها تكررت
قال في التيسير ان الجن اتوا رسول الله دفعتين فيجوز ان يكون الدفعة الثانية في المدينة
بعد آية التيمم فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة كعلي فانه
روي عنه الحديث انه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء وروي عن عبد الله
بن مسعود انه كان يجوز التوضي بنبيذ التمر عند عدم الماء وروي عكرمة عن ابن عباس انه
قال توضأوا بنبيذ التمر وروي عنه من طرق مختلفة انه كان يجوز الوضوء بنبيذ
التمر عند عدم الماء وهم كبار ائمة الفتوى فيكون قولهم معمولا به وعملا
زائدا على الكتاب قال ابو حنيفة ان اشتبه كون عبد الله بن مسعود مع رسول الله
ليلة الجن قلنا في الباب ما يكون الاعتماد عليه وهو رواية هؤلاء الكبار من الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين وقوله كان ابو زيد مجهولا قلنا لا بل هو من كبار التابعين وكان معروفا

وقد

فقال محمد بن اسمعيل البخاري اثبت كون عبد الله بن مسعود مع النبي صلى الله عليه وسلم بان غير
وجها وصحف نقطه ابنه انه لم يكن اي لم يكن معه حالة الخطاب والدعوة بل كان في داخل الخط
ما الدليل على انه كان معه ما روي ان ابن مسعود راى قوما يلعبون بالكوفة فقال ما رايت قوما
اشبه بالجن الذين رايتهم مع رسول الله ليلة الجن من هؤلاء كذا في مبسوط شيخ الاسلام
والجامع الصغير للمحبوبي كذا في النهاية والعناية واما الاغتسال به فقد اختلف فيه فمنهم من
جوزه اعتبارا بالوضوء لوجود المقتضي وهو وجود الحدث وعدم الماء ومنهم من لم يجوز
لان الاثر جاء في الوضوء خاصة والغسل فوقه فلا يلحق به والنبيذ المختلف فيه ان يلقى
تمرات في ماء حتى صار الماء حلوا رقيقا ولا يكون مشتدا ومسكرا اما اذا اشتد وصار
مرا فلا يجوز الوضوء به اجماعا ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة كنبيذ الزبيب والتمر
وغير ذلك لان نبيذ التمر خص بالاثر على خلاف القياس فيبقى الباقي على موجب القياس والله اعلم
ان المعنوية ذكر في شرح اصحابنا ان التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم
لانه بدل عن الماء كالتيمم حتى لا يجوز حال وجود الماء ولو توضأ بالنبيذ ثم وجد ماء
مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمم بوجود الماء وانما ذكر حكم النبيذ في حكم الاسآر
لان له شبها خاصا بسؤر البغل والحمار على قول محمد فانه يقول يضم التيمم الى الوضوء

باب التيمم

لما فرغ عن ذكر الطهارة بالماء شرع في التيمم لما ان من الخلف ان يعقب
الاصل او نقول ابتدا بالوضوء ثم ثنى بالغسل ثم ثلث بالتيمم تأسيا بكتاب
الله التيمم في اللغة القصد وفي الشريعة هو القصد الى الصعيد للتطهير كذا في صاحب
العناية وقال الفاضل ابن الهمام والحق انه اسم لمسح الوجه واليدين من الصعيد
الطاهر والقصد شرط لانه النية وقال الزيلعي في شرح الكنز التيمم في اللغة القصد
وفي الشريعة هو على ما قالوا استعمال جزء من الارض على اعضاء مخصوصة على قصد التطهير
وفيه نظر فانه لا يشترط ان يستعمل الجزء على الاعضاء حتى يجوز بالحجر الاملس انتهى

يجوز بالحجر الاملس

واجيب عن نظره بان المراد بالاستعمال ما يعم الحكمي فيتوضأ في التيمم بالحجر الاملس وثبوته بالكتاب و
السنة اما الكتاب فقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وكان نزولها في غزوة
عرس رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فسقطت من عائشة قلادة لاسماء فلما ارتحلوا ذكرت
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث رجلين يطلبانها فنزلوا ينتظرونهما فاصبحوا وليس
معهم ماء فاغلظ ابو بكر على عائشة وقال حبست رسول الله والمسلمين على غير ماء فنزلت
آية التيمم فلما صلوا بالتيمم جاء اسيد بن الحضير الى مضرب عائشة فجعل يقول ما اكثر
بركتكم يا آل ابي بكر وفي رواية يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك امر تكرهينه الا جعل الله
فيه للمسلمين فرجا واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء والمراد بالماء ما يكفي لرفع الحدث الذي هو عليه لان ادنى ما يستوي وجوده وعدمه
اذ لا يثبت به استباحة الصلوة فكان كالمعدوم لا يقال لفظ ماء في قوله تعالى فلم تجدوا ماء نكرة في
سياق النفي فيتناول ما يستبيح به قليلا كان او كثيرا فكان يقتضي ان لا يجوز التيمم الا بعد استعمال
ما معه من الماء وان كان لا يكفي للوضوء لانا نقول المراد ماء يحل به الصلوة الا يرى انه وجد
ماء للجنب لا يغنيه وان تناوله النكرة المذكورة والحكم موقوف على ما يكون بالاتفاق يتيمم جاز
ومن هو خارج المصر بميل عن الماء قوله ومن هو خارج المصر رد لقول من يقول انه لا يجوز
التيمم الا للمسافر ومعناه ويجوز التيمم لمن هو خارج المصر وان لم يكن مسافرا وفيه اشارة
الى نفي جواز التيمم في الامصار الا في مواضع مستثناة وهي ثلث احوال احدها اذا خاف
فوت صلوة الجنازة وثانيتها اذا خاف فوت صلوة العيد وثالثتها اذا خاف الجنب
من البرد بسبب الاغتسال عند ابي حنيفة [illegible] وذكر في [illegible] جواز التيمم لعادم الماء
في الامصار [illegible] او خارج المصر على وضع العادة لما ان عدم الماء في الامصار نادر
عادة اما لو تحقق فيجوز التيمم فيها ايضا لان الشرط عدم القدرة على الماء ثم ان الميل المختار

اي صلى الصلوة

ه

من مقدار الماء لانه يحتمه الجرح والجرح مدفوع [illegible] عن محمد انه انما يجوز التيمم اذا كان على قدر ميلين
الكرخي انه ان كان في موضع يسمع صوت اهل الماء فهو قريب والا فبعيد وبه اخذ الكرخي
وروي عن زفر انه ان كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجوز التيمم والا فيجوز وان
قرب الماء منه قال رضي الله عنه صاحب الهداية والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط ياتي
من قبله وقيل الميل ثلث الفرسخ وهو اربعة الاف خطوة وفسر ابن شجاع الميل بثلثة الاف
ذراع وخمسمائة ذراع او لمرض خاف زيادته اي زيادة المرض او طول مدته لان الضرر
في زيادة المرض وطول البرء فوق زيادة الثمن ويكفي لتبيح التيمم فهذا اولى ولا فرق بين ان
يشتد مرضه بالتحرك كالمبطون او بالاستعمال كالجدري والحصبة واعتبر الشافعي خوف التلف
اي تلف نفس او عضو وهو مردود بظاهر النص لان قوله تعالى وان كنتم مرضى الآية يبيح التيمم لكل
مريض الا انه خرج من لا يشتد مرضه بسياق الآية وهو قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم الآية
فان الحرج انما يلحق بمن يشتد مرضه فيبقى الباقي على حاله ثم ان قوله لمرض وكذا قوله او لخوف
عدو وقوله او لعدم آلة معطوف على قوله لبعده ميلا فيكون معناه يتيمم جاز ومن هو
خارج المصر لمرض او لخوف عدو او لعدم آلة واما لو كان في المصر فكذلك عند ابي حنيفة خلافا
لهما فاراد المصنف بيان الاتفاق فلهذا اعطفها عليه وهما يقولان ان تحقق هذه الحالة
نادر في المصر فلا يعتبر وابو حنيفة رحمه الله تعالى يقول ان العجز تحقق حقيقة فلا بد من اعتباره
او لخوف عدو او سبع يلحق به الحية والنار والخوف في العدو اعم من ان يكون على نفسه او
ماله او عطش اي في حال الخوف على نفسه او رفيقه او دابته او كلبه وكذا
اذا احتاج اليه للعجين واما اذا احتاج اليه لاتخاذ المرقة فلا يجوز التيمم كذا في [illegible]
لو صلى واذا وجد مسافر ماء في حب معد للشرب جاز له التيمم الا اذا كان كثيرا
فيستدل به على انه للشرب والوضوء واما الماء المعد للوضوء فانه يختار ان يشرب منه
وعن الامام الفضلي عكس هذا انه يجوز التيمم او لفقد آلة كالدلو ونحوه عما كان من

الجدري بضم الجيم وفتحها
البثور في البدن
والحصبة بالتحريك
ما يخرج بالجلد
كذا في الصحاح

جنس الارض كالتراب والرمل والنورة والجص والكحل والزرنيخ قيل ان كل ما يحترق بالنار فيصير رمادا او ينطبع ويلين كالحديد ليس من جنس الارض وههنا لطيفة وهي ان الله تعالى خلق درة فنظر اليها نظر رحمة فصارت ماء ثم تلاطم فصار ترابا وتلطف منه فصار هواء وتلطف منه فصار نارا فهذه اصل الاشياء ذكرها المفسرون وهي منقولة من التورية كذا في الحقائق فاذا تعذرت الطهارة بالاصل انتقل الى التبع واقيم مقامه والجنس كالشمع والحديد والذهب ليس بتبع للماء ووصف حتى يقوم مقامه ولا التراب وصف وانما هو من اركان العناصر الاربعة فلا بد اختصاص شيء منها حتى يقوم مقامه والحجر ولو بلا نقع خلافا لمحمد لان التيمم مسح بالتراب فيشترط الالتصاق به وخصه ابو يوسف بالتراب والرمل قيل ثم رجع عنه وقال لا يجوز الا بالتراب الخالص وهو قول الشافعي لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا اي ترابا منبتا هكذا فسره ابن عباس وهذا التفسير المنقول عليه غير ان ابا يوسف زاد عليه الرمل في قوله الاول بما روي في قوله عليه السلام عليكم بارضكم وذلك ان قوما جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال عليكم بارضكم ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض كذا روي عن الخليل وذكر صاحب الكشاف وعن الزجاج ان الصعيد اسم لوجه الارض وقال الزجاج في معاني القرآن لا اعلم بين اهل اللغة اختلافا في ان الصعيد وجه الارض والصاعد الذي يصعد فيه الصعيد فعيل بمعنى فاعل واذا كان كذلك فتقييده بالتراب تقييد للمطلق بلا دليل ويجوز بالنقع حال الاختيار خلافا له اي لابي يوسف وذكر بانه نفض ثوبه او لبده مع القدرة على الصعيد فانه يجوز عند ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف لم يجوز مع القدرة على الصعيد لان الغبار ليس بتراب خالص ولكنه من التراب من وجه وما امرنا به التيمم بالصعيد فعند القدرة عليه لا يجوز العدول عنه واما عند العجز عنه فيجوز كالايماء عند العجز عن الركوع والسجود ولهما ما روي عن

ترك الصحيح في وصفه ليكتبه هذا الذي ... وبناء الكلام على عدم القدرة ... وفي نفع ... ه

ابن عمر رضي الله عنه انه كان مع اصحابه في سفر فمطروا فامرهم ان ينفضوا لبودهم ويمسحوا وجوههم ويتيمموا بغبارها ولان الغبار تراب فان من نفض ثوبا ارتفع منه الغبار فكان جزءا من التراب الا انه رقيق فكما يجوز التيمم بالخشن من التراب على كل حال فكذلك بالرقيق منه ثم الشرط في التيمم بالغبار هو المسح بيده لا مجرد اصابة الغبار مع النية كذا في النهاية نقلا عن الذخيرة وشرطه العجز عن استعمال الماء حقيقة بان لم يجد او حكما بان وجد ولكن عجز عن استعماله لمانع كمرض او عدم آلة او غيرها لقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء وشرط طهارة الصعيد لقوله تعالى صعيدا طيبا والطيب يحتمل الطاهر كما في قوله تعالى حلالا طيبا فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة او الطاهر مراد من الطيب بالاجماع والاستيعاب في الاصح يعني ان الاستيعاب شرط في التيمم حتى اذا ترك شيئا لم يجز كما في الوضوء في ظاهر الرواية وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة ان الاكثر يقوم مقام الكل لانه في محل الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح الخف والرأس وجه الظاهر ان التيمم قائم مقام الوضوء ولهذا قالوا يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح والاستيعاب في الوضوء شرط فكذا فيما قام مقامه ولو الخلفية لان مسح الى المناكب واجب عملا بالمقتضى وهو ذكر الايدي في الكتاب والسنة ولا يلزم آية السرقة لان النبي صلى الله عليه وسلم بين محل القطع وهو الرسغ بالقول والفعل والنية ولا بد من نية قربة مقصودة لا تصح بدونها الطهارة النية فرض في التيمم خلافا لزفر هو يقول التيمم خلف عن الوضوء وهو ظاهر لان الخلف هو ما لا يجوز الاتيان به الا عند عجز وعجز الاصل الخلف لا يخالف الاصل في وصفه الذي هو الصحة فان الوضوء بدون النية صحيح فلو لم يصح التيمم بدونها كان الخلف مخالفا لاصله في وصفه وهو لا يكون لخروجه عن الخلفية اذ ذاك ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه ولان التراب جعل طهورا بشرطين بشرط عدم الماء وبشرط ان يكون التيمم للصلوة لانه تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا بناء على قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم

لا يستوطى ... (margin, beside line 11 of the left page)

ثم ... (margin, beside line 21 of the left page)

والمراد به فاغسلوا للصلوة وكذا قوله تعالى فتيمموا اي للصلوة فكما لا يفيد التيمم الطهارة
حال وجود الماء فكذا لا يفيدها حال عدم النية فان قلت هذا الذي ذكرته يقتضي ان
يكون النية مشروطة في الوضوء قلت نعم كذلك الا ان النية شرط في الوضوء ليكون آتيا
بوضوء مامور به الا انه مع هذا اذا ترك النية فانه يجوز به الصلوة لان الوضوء غير مقصود
بنفسه والمقصود حصول الطهارة والطهارة كما تثبت بالوضوء المامور به تحصل بغير
المامور به كستر العورة وتطهير الثياب فانه مامور بهما بقوله تعالى خذوا زينتكم وقوله
وثيابك فطهر ومع ذلك لا تشترط النية لانهما غير مقصودين في حق الاشتراط للصلوة
ثانيهما مورديهما اي ستر العورة وتطهير الثياب ... طهورام
ولان الطهارة في الوضوء حاصلة بطبع الماء فطبعه لا يتغير بالنية وعدم النية
واما التراب فغير طهور بطبعه وانما صار طهورا شرعا لحاجة المبتلى فلا يصير الا بالشرط
الذي ورد به النص ثم ان ابا حنيفة ومحمدا رضي الله عنهما شرطا لصحة التيمم وهي
جواز الصلوة نية قربة مقصودة لا تصح الا بالطهارة وابو يوسف شرط ان ينوي
قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة كالصلوة او تصح كالاسلام فلو تيمم كافر
للاسلام لا يجوز صلوته خلافا لابي يوسف تفريعا على لزوم نية قربة مقصودة لا تصح
بدون الطهارة عندهما وعدم لزومها عند ابي يوسف لان الاسلام قربة مقصودة
تصح بدون الطهارة وان تيمم لصلوة الجنازة او سجدة التلاوة يجوز بهذا التيمم
اداء المكتوبات وان تيمم لمس المصحف او دخول المسجد لا يصح به الصلوة لانه
لم ينو قربة مقصودة لكن يحل له مس المصحف ودخول المسجد كذا في صدر الشريعة يقول ح
الفقير فيه اشكال لان علة عدم صحة الصلوة بمثل هذا التيمم على ما ذكر في الهداية وغيره
هو ان التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة ونحو مس المصحف ودخول
المسجد ليس بقربة مقصودة البتة فمقتضى ذلك ان يكون التراب في التيمم لمس المصحف او دخول
المسجد غير طهور فما سر حل مس المصحف ودخول المسجد باستعمال تراب غير طهور فتفكر

ولا

ولا يشترط تعيين الحدث او الجنابة هو الصحيح احترز عما قاله ابو بكر الرازي رحمه الله
فانه كان يقول يحتاج الى نية التيمم للحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز
احدهما عن الاخر الا بالنية وبعضهم قال يحتاج الى نية الصلوة وعن ابي يوسف ان نية الطهارة
تكفي وصفته ان يضرب بيديه على الصعيد فينفضهما ثم يمسح بهما وجهه ثم يضربهما كذلك
ويمسح بكل كف ظاهر الذراع الاخرى وباطنها مع المرفق النفض تحريك الشيء ليسقط
ما عليه من غبار او غيره وقال في الهداية بقدر ما يتناثر التراب اشارة الى انه لا يقدر
بمرة كما روي عن محمد بل ان احتاج الى اكثر فعل ولا بمرتين كما روي عن ابي يوسف بل ان تناثر
بمرة لا يحتاج الى اكثر لان المقصود هو ان لا يصير مثلة وهو يحصل بالنفض سواء كان
بمرة او بمرتين والمثلة ما يتمثل به في تبديل خلقته وقوله مع المرفق نفي لقول الزهري فانه قال
يمسح الى الاباط وهو رواية عن مالك ونفي لرواية الحسن عن ابي حنيفة انه الى الرسغ وهي
مروية عن ابن عباس رضي الله عنهما والى ما صب العناية وقد حكى عن ابن عمر وجابر تيمم رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكيفيته ان يضرب بيديه على الارض ثم ينفضهما حتى يتناثر التراب
فيمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى فينفضهما ويمسح بباطن اربع اصابع يده اليسرى ظاهر يده
اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى باطن ذراعه اليمنى الى الرسغ
ويمر باطن ابهام يده اليسرى على ظاهر ابهام يده اليمنى ثم يفعل بيده اليسرى كذلك وفي الفتاوى
قاضي زاده قلت هذا اصول الاصل لا ما ذكره صدر الشريعة من قوله والاحسن في مسح الذراعين
ان يمسح ظاهر الذراع اليمنى بالوسطى والبنصر والخنصر مع شيء من الكف اليسرى مبتدئا
من رؤس الاصابع ثم باطنها بالمسبحة والابهام الى رؤس الاصابع وهكذا يفعل
بالذراع اليسرى انتهى لان قوله ثم باطنها بالمسبحة والابهام الى رؤس الاصابع
يقتضي ان يكون اصابع يده اليمنى مستعملة فلا يوجد الاحتياط بخلاف ما ذكر في العناية
اذ قال فيه الى الرسغ فيبقى اصابع يده اليمنى وكفها اذ ذاك سالمة عن الاستعمال

لصدر الشريعة ثم اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه فيحتاج الى ضربة
ثالثة لتخليلها وقال صاحب الدرر بضربتين اي استوعبتا اي الضربتان والمراد اليدان
المضروبتان على الارض وان لم يكن فيهما نقع وجهه ويديه بمرفقيه حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه
والا اي وان لم تستوعبا فثالثة اي يلزم ضربة ثالثة ليحصل الاستيعاب بالنقع الاكيد
المضروبة على الارض ان لم يكن النقع وعلى هذا لا يرد ما يرد على قول صدر الشريعة ثم اذا لم يدخل
الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه فيحتاج الى ضربة ثالثة لتخليلها من ان هذا
يقتضي اشتراط النقع وقد قال المصنف بعده ولو بلا نقع انتهى ما ذكره صاحب الدرر وقال
محشي الفاضل الوطني بعد نقل هذا الايراد اقول لا ورود له اصلا لان المراد من التخليل تكميل
المسح لا ادخال الغبار كما يفصح عنه قول صاحب الهداية في تأييد الاستيعاب ولهذا قالوا
يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح نعم لو قال فعليه ان يدخل النقع بين اصابعه لتوجه
عليه الايراد ولو توهم ان المراد ادخال الغبار فاصبته اشتراط الغبار في التيمم لا ينافي
جواز تركه كما لا يخفى انتهى اقول هذا ليس بشيء اذ لو كان المراد
من التخليل فيما ذكره صدر الشريعة تكميل المسح لا ادخال الغبار لم يحتج قوله ثم اذا لم يدخل
الغبار الخ ولكان قوله فيحتاج الى ضربة ثالثة لتخليلها لغوا لان تخليل الاصابع بطريق
اتمام المسح يجزئ ادخال الغبار بينها بتيسر بدون ضربة ثالثة فلا يكون اليها احتياج
في تكميل التيمم بالاستيعاب ثم ان قوله ولو توهم ان المراد ادخال الغبار فاصبته اشتراط
الغبار في التيمم لا ينافي جواز تركه مما لا يجدي نفعا قطعا لان مداره على ان يكون بناء
كلام صدر الشريعة ههنا على الاسنية دون الوجوب وليست عبارته تساعد له فان قوله
فعليه ان يخلل اصابعه يقتضي الوجوب كما لا يخفى ثم انه قصد محشي الفاضل بقوله
ايضا دفع ذلك الايراد فقال وعدم دخول الغبار اعم من ان يكون ثمة غبار ولم يدخل
او لا يكون غبار اصلا كما في صورة التيمم على الحجر على قول الجمع ومحمد انتهى يريد ان ما ذكره صدر

الشريعة

الشريعة لا يدل على اشتراط ادخال الغبار بين اصابعه حتى ينافي جواز التيمم بلا نقع كما في صورة
التيمم على الحجر الاملس على قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما يقول الفقير هذا ايضا ليس بتام اذ
لو لم يكن المراد بما ذكره صدر الشريعة اشتراط ادخال الغبار بين الاصابع لما قال ايضا
ثم اذا لم يدخل الغبار الخ ولما ذكر قوله فيحتاج الى ضربة ثالثة لتخليلها فان تخليل الاصابع
بلا اشتراط ادخال الغبار يحصل بلا احتياج الى ضربة ثالثة كما عرفته آنفا وهذا كله
مما لا سترة به لا يخفى على ذوي الطبع السليم وقال مولانا محمد الواني في تعليقاته على الدرر دفعا
لما ورد على صدر الشريعة لعل هذا ابتناء على ما روي عن ابي يوسف ومحمد من ان التيمم لا يجوز
الا ان يكون عليها تراب بمقدار ما يبين الغبار على يده مع ان مقتضى قولهم ان التراب
ظلمة علماء اصحية هذه الرواية فلو يرد على صدر الشريعة ما اورده صاحب الدرر هنا
ويستوي فيه الجنب والمحدث والحائض والنفساء من حيث الجواز والكيفية والآلة وهو قول
اصحابنا وهو مروي عن علي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم وقال بعض الناس لا يتيمم الجنب
والحائض والنفساء وهو مروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم والاحاديث
الدالة على الاستواء كثيرة منها ما رويناه من قبل من ان قوما جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولم نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض و
النفساء فقال عليه السلام عليكم بارضكم ومنها ما اخرج البخاري في صحيحه باسناده عن عمران
بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان
ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء فقال عليه السلام
عليك بالصعيد فانه يكفيك وحاصل اختلافهم يرجع الى ان المراد من قوله او لامستم النساء
ماذا فقال عمر وعبد الله بن مسعود وابن عمر يحملونه على المس باليد وكانوا يقولون
ان الشرع اباح التيمم للمحدث فلا يباح للجنب لان القياس ان لا يكون التيمم طهورا
انما عرف طهورا في حق الحدث بخلاف القياس والجنابة فوق الحدث فلا يثبت طهورية في

حق

بل كان ينبغي ان يقول ثم اذا لم يمسح ما بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه صح

الجنابة وعمر وابن عباس وعائشة يحملونه على الجماع فكانوا يقولون لذلك لا يبيح اباح التيمم للجنب
كما اباح للمحدث واصحابنا اخذوا بقولهم ورجحوا قولهم بسياق الاية وباجنبا ويكون
موافقة لسياق الاية اما سياق الاية فان الله تعالى بين حكم الحدث والجنابة في اية
الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب حال عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد
منكم من الغائط فيحمل لامستم على الحدث الاكبر ليصير الطهارتان والحدثان مذكورين
في اية البدل كما في اية الوضوء حتى يكون اخر الاية موافقا لاولها ولانه متى حمل على
الجماع كان حملا لهذا اللفظ على فائدة جديدة ومتى حمل على المس باليد يكون بيانا
للحدث الاصغر فيكون تكرارا لان الاصغر مذكور في قوله او جاء احد منكم من الغائط وفي
التيمم ايضا وروى عمار بن ياسر فقال بعثني عليه السلام في حاجة فاجنبت ولم اجد الماء
فتمرغت في الصعيد كما تتمرغ الدابة لتوهمي ان التيمم للجنابة غير التيمم للحدث قياسا
على الغسل والوضوء ثم اتيت النبي فذكرت ذلك له فضحك عليه السلام وقال انه
كان يا عمار ثم قال انما يكفيك ان تقول اي ان تفعل بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض
ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وكذا اليمين على الشمال وظاهر كفيه ووجهه وفي
رواية ثم ضرب بيديه الارض فنفض يديه ومسح وجهه وكفيه وهذا الحديث مذكور في
مشارق بعلامة الاتفاق قال ابن الملك وشرحه وفي الحديث دلالة على ان المحدث
والجنب في التيمم سواء وعلى ان التيمم ضربة واحدة وبه اخذ الظاهر وعلى ان النفض في التيمم مسنون
لئلا يقبح وجهه لكنه اراد به النفض اليسير ليقل التراب فلو نفض بحيث يذهب جميع التراب
منهما لم يجز التيمم عند محمد لان ايصال التراب واجب عنده وجائز عند ابي حنيفة لانه غير
واجب عنده والاكثر وليس على انه ضربتان لقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة
لليدين الى المرفقين والجواب عن حديث عمار انه اراد به بيان صورة الضرب للتعليم لا بيان ما
يحصل به التيمم انتهى نقول المعترض قوله في ابتداء الحديث انما كان يكفيك ان يابي عن هذا الجواب

في نسخة ورواية

جوابه

جوابه ان المراد انما كان يكفيك هذا الا ما هم الى التمرغ تبين ويجوز التيمم قبل الوقت
مطلقا لانه قوله يجوز به الصلوة في الوقت عنده وبهذا ابتناء على ما عرف في اصول الفقه ان التيمم
خلف ضروري للماء عنده وعندنا خلف مطلق وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج يؤيد ما قلنا ولم يذكر المصنف جوازه والوقت كما ذكر غيره لانه قد اكتفى بجوازه قبل الوقت
اتفاقا في ما سبق فلا احتياج بعد الى بيانه ويصلي الذي اي الذي هو جائز قبل الوقت يصلي
به ما شاء من فرض ونفل كالوضوء اي يصح بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض والنوافل
في وقت واحد وفي اوقات متعددة ما لم يجد الماء او يحدث وعند الشافعي يتيمم لكل فرض لانها
طهارة ضرورية اذ التراب ملوث في نفسه فهذا يعود حكم الحدث الثابت عنده رؤية
الماء فلم يكن يرفع الحدث اذ لو كان ارتفع لم يعد اله الا بحدث جديد لكن ابيحت الصلوة به
للضرورة فاذا ادى الفرض فقد انتفت الضرورة وله ان يؤدي النوافل بعد وقت اخر وهي في حق
النوافل دائمة لدوام شرعيتها فتبقى بالنسبة اليها ولنا انه طهور بشرط عدم الماء فيبقى
وكل ما هو طهور يعمل عمله ما بقي شرطه كالماء فانه طهور بشرط كونه طاهرا فيعمل عمله ما دام شرطه موجودا
فان قلت هذا يقتضي ان يكون وجود الشرط مستلزما لوجود المشروط وليس كذلك لا محالة قيل
الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا كذلك لان كل واحد من عدم الماء وجواز
التيمم مساو للاخر فان يستلزمه ويجوز لخوف فوت صلوة جنازة او عيد ابتداء
اي ويجوز التيمم للصحيح المقيم في المصر عند وجود الماء اذا خاف فوت الجنازة في ان اشتغل بالطهارة
ان تفوته الصلوة لانها لا تقضى فيتحقق العجز وقيدنا بالصحيح احترازا عن المريض فانه يجوز
له التيمم في المصر وغيره وليا كان او غيره خاف الفوت او لم يخف وقيدنا بالمقيم في المصر احترازا
عن المسافر لان التيمم فيها جائز وليا كان او غيره لعدم الماء فيها غالبا وقيدنا بقولنا
اذا خاف فوت الجنازة لان الوجوب انما هو بحضورها وانما قال لخوف فوت صلوة جنازة لانه
اذا لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم ثم ان جواز التيمم ههنا مقيد بما اذا كان الولي غيره

في رواية الحسن عن ابي حنيفة قال في الهداية والصحيح اعتبارا لظاهر الرواية فان كان الولي غيره جاز
التيمم للولي لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا فجأتك جنازة وانت على غير طهارة
فتيمم وصل عليها ولم يفصل بين الولي وغيره ووجه رواية الحسن ان للولي حق الاعادة ع
فلا فوات في حقه وما روي عن ابن عباس محمول على ما اذا كان الولي غيره بقرينة قوله
اذا فجأتك لكن بدون تعليمه ووجه الدلالة ان معلوم له ذلك فيهم منه والمصنف اختار ظاهر
الرواية فلهذا لم يقيد بقيد والولي غيره وقال في الكتاب لقوله في الخطبة ولم آل جهدا في
التنبيه على الاصح والاقوى ان يقيد به لان صاحب الهداية لما قال رواية الحسن هو
الصحيح ينبغي ان يقال اذا قال هذا الامام قصد توهما فان القول بما قاله هذا الامام هو الصحيح
الاصلاح والايضاح وفي ظاهر الرواية انه يجوز للولي ايضا وقال شمس الائمة هو الصحيح انتهى
فيكون المصنف قد اختار تصحيح شمس الائمة وقال صاحب الدرر او خوف فوت صلاة الجنازة
لغير الاولى يعني اذا خاف غير الاولى بالامامة وهو من لا يكون سلطانا وقاضيا ووليا وامام ع
الحي فوت صلاة الجنازة ان اشتغل بالوضوء جاز له التيمم بقوله لغير ولعل اصل
هذه نسخة من تغيير لفظ الولي بالاولى كما لا يخفى وصاحب الدرر نفسه قال في ظاهر كلامه
عبارة الاولى وهو اولى من الولي كما لا يخفى وكذلك يجوز التيمم للصحيح المقيم في مصر عند وجود
ماء اذا خاف فوت صلاة عيد لانها لا تعاد وكذا ابتداء بعد شروع متوضئا في ابتداء م
صلاته خلافا لهما يعني اذا شرع في صلاة العيد متوضئا ثم سبقه الحدث وخاف انه
ان توضأ فاته الصلاة جاز له التيمم للبناء عند ابي حنيفة لان الخوف موجود لانه يوم
زحام فلا يخلو من اعراض عارض يفسد عليه مثل ان يسلم عليه امرؤ قد او يهنئه بالعيد
فيجيبه او ما اشبه ذلك عليه صلاته وهو لا يقضي لانها لم تشرع الا بجماعة فكان خوف الفوت
موجودا وقالا لا يتيمم للبناء لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام فلا يخاف فوت الصلاة
بالجماعة فلا يخاف الفوت وان كان شروعه بالتيمم يتيمم ويبني بالاتفاق لانا لو اوجبنا

عليه

عليه الوضوء كان واجدا للماء في صلاته فتنتقض صلاته كمتيمم وجد ماء في خلال الصلاة فانه
لا يجوز للخوف فوت جمعة او وقتية والاصل فيه ان كل ما يفوت لا الى بدل جاز اداؤه
بالتيمم مع وجود الماء كصلاة الجنازة كذلك لانها لا تعاد عندنا وكذلك صلاة العيد
تفوت لا الى بدل وكل ما يفوت الى بدل لم يجز اداؤه بالتيمم مع وجود الماء والجمعة تفوت الى
بدل وهو الظهر والوقتية كذلك تفوت الى بدل لانها تقضى ثم انهم جعلوا الظهر خلفا
عن الجمعة هنا وان كان فرض الوقت هو الظهر عند ابي حنيفة وابي يوسف الا انه
قوله خلفا هو المختار وقيل انه يتصور بصورة الخلف فان الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر وفي
الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد في كون فرض الوقت هو الظهر عندهما والجمعة
عند محمد بحثه في باب الجمعة ان شاء الله ولا ينقضه اي التيمم ردة يعني اذا تيمم مسلم ثم
ارتد عياذا بالله ثم اسلم فهو على تيممه لان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا يعني ان التيمم
غير كما وجد فعند الردة لا يكون التيمم موجودا حتى يبطل لوجود ما ينافيه بل الباقي صفة
كون المتيمم طاهرا والردة لا تنافيه فاعتراضها عليه كالاعتراض على الوضوء وانما لا يصح
من الكافر ابتداء لعدم النية منه لا في البقاء كذلك لو وجدها بطل الردة فان قيل الردة
تحبط العمل لقوله تعالى ومن يكفر فقد حبط عمله والوضوء والتيمم من عمله فكيف يبقيان قلت
بان الردة تحبط ثواب العمل وذلك لا يمنع زوال الحدث كمن توضأ رياء فان الحدث
يزول به وان كان لا يثاب على وضوئه كذا في شرح الهداية واعترض عليه بانه يصح ان
الكافر ثم اسلم في الوقت يعيدها ولو حبط العمل لما اعاد الصلاة اذ لا فرق بين
صلاته ووضوئه ويمكن الجواب بان الردة تحبط ما هو عبادة لا غير والصلاة عبادة محضة
فحبطت ثوابا وعملا فيلزم اعادتها واما الوضوء فطهارة مخصوصة شرطت لاستباحة
الصلاة ليست بعبادة محضة لكنه يصير عبادة بالنية فالردة تحبط كون الوضوء عبادة
لا كونه طهارة فيبقى الوضوء والتيمم من حيث انهما طهارتان يصح بها الصلاة كما لا يخفى

م والجمعة خلف عنه م

ويتبين في باب الجمعة ايضا ان القائل بكون فرض الوقت هو الجمعة والظهر خلف عنه انما هو زفر نعم انه قد روي عن محمد انه قال لا ادري ما فرض الوقت في يوم الجمعة وقد روي عنه ايضا ان فرض الوقت هو الجمعة والظهر خلف منه

وقال زفر يبطل تيممه لان الكونه فيه ابتداء لكنها تنافيه كالمحرمية في النكاح بان كانت صغيرة وقد ارضع كل واحد منهما بالانفراد ابواهما ثم ارضعتها امرأة فانه يرتفع النكاح به اعرض بان الكونه في التيمم باعتبار كونه عبادة وكونه عبادة انما هو بالنية ليس النية شرط في التيمم عند زفر فكون اعتراض الكونه على التيمم كاعتراضه على الوضوء واجيب بانه روي عن زفر رواية اخرى اشترط فيها النية في التيمم وقال صاحب الاصلاح في الايضاح في جوابه يجوز ان يتكلم زفر فيه على قولهم يرى وجوب النية في التيمم كما تكلم ابو حنيفة في المزارعة على قولهما وان كان هو لا يرى جوازها بل ينقضه ناقض الوضوء فيتقدم ان التيمم خلف عن الوضوء ولا شك ان الاصل اقوى من الخلف فما كان ناقضا للاقوى كان ناقضا للاضعف بطريق الاولى قال المحشي المعروف بيعقوب باشا بعد نقل كذا في الكافي والعناية ثم قال وفيه كلام وهو ان كون البدلية بين التيمم والوضوء قول محمد فيناسب هذا التعليل قوله لا قولهما والاولى ان يقال لان البدلية ثابتة اما بينه وبين الوضوء او بين الماء والتراب وعلى التقديرين ما ينقض الوضوء ينقضه بالطريق الاولى كما لا يخفى وقال الفاضل فرشته في شرح قوله صدر الشريعة فكلام فيه شيء وهو ان ناقض الوضوء انما ينقض بعضا معينا من التيمم وهو ما كان للحدث لا ما كان للجنابة او الحيض او النفاس اذ لا شك ان ناقض الوضوء لا يرفع الطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس ~~الكل في الطهارتين الحاصلتين~~ سواء حصلت الطهارة عنها بالماء او بالتيمم فان اراد بالضمير في قوله وينقضه مطلق التيمم كما هو المتبادر لا يستقيم معنى قوله وينقضه ناقض الوضوء لما ذكرنا ان ناقض الوضوء لا ينقض مطلق التيمم وان اراد بذلك بعض التيمم دون مطلقه لا يستقيم عطف قوله وقدرته على ماء كاف لطهر على ناقض الوضوء فان قدرته على ماء كاف لطهر ينقض مطلق التيمم بانواعه لا بعضا معينا منه فقط فالحاصل ان عبارة الكتاب هاهنا ضيوح عن افادة تمام مرام المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام انتهى

يقول

يقول الفقير يمكن دفعه بالحمل على الاستخدام تدبر وقدرته على ماء كاف لطهارته وعلى استعماله يقول الفقير لا يخفى ان الطهارة اعم من الوضوء والغسل فتفسيره بالوضوء كما فسره ابن الملك ليس بشيء ثم اعلم ان اسناد النقض الى القدرة على الماء اسناد مجازي لان القدرة شرط لعمل الحدث السابق عمله والناقض حقيقة هو الحدث السابق كذا في العناية والنهاية وسائر شروح الهداية وقال المحشي المعروف بيعقوب باشا وفيه كلام وهو ان هذا لا يناسب قول ابي حنيفة وابي يوسف لان التيمم عندهما ليس طهارة ضرورية ولا خلفا عن الوضوء بل هو احد نوعي الطهارة فكيف يصح ان يقال عمل الحدث السابق عمله عند القدرة ولو كان كذلك لم يكن فرق بينه وبين طهارة المستحاضة ولم يجز اداء فرضين بالتيمم الواحد لانها طهارة ضرورية حينئذ بل يناسب قول الشافعي وقول محمد ان كان معه وان كان معهما فلا يناسبه ايضا قوله المقارن كلام المحشي الفاضل هنا ساقط لان التيمم وان لم يكن خلفا عن الوضوء عندهما الا ان التراب عندهما خلف عن الماء كما صرح به في كتب الاصول والفروع فعند القدرة على الماء يبطل حكم التراب وطهوريته لان المصير الى الخلف عند تعذر الاصل واذا ابطل حكمه يظهر عمل الحدث السابق فيكون الناقض حقيقة عندهما ايضا فاسناد النقض الى رؤية الماء بشرط القدرة على الاستعمال كما وقع في عبارة الهداية او الى نفس القدرة عليه كما وقع في الوقاية وكلا هما اسناد مجازي لا محالة ويرشد الى ما قلنا ان صاحب النهاية بعد ما بين ان اسناد النقض الى الرؤية في عبارة الهداية مجازية قال وهذا حقيقة المعنى وهو انه يظهر انتقاض الطهور عند رؤية الماء مع القدرة على استعماله انتهى ثم قال المحشي والاولى ان يقال لما كان عدم القدرة على الماء شرطا لمشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها لم يبق مشروعا فانتفى لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض الانتفاء يقول الفقير ليس هذا بسديد اما اولا فلانه لا معنى لقوله والمراد بالنقض الانتفاء لان النقض مستعمل في الانتفاء لا انه قد يكون مرادا به فالاول هو الثاني ولو قال والمراد بالنقض نفيه لكان

له معنى في الجملة وكذا الوقاية المراد بالانتقاض هنا انتفاء الآثار المذكورة فعبارتهم لفظ ينتقض
لا ينتقض فلا يتم ان يقال المراد بالانتقاض هو الانتفاء على انه لو كان المراد بالنقض الانتفاء
يكون معنى الكلام وينتقض تيممه الخ ولا معنى له وانما قلنا ثانيا فلانه لا يشترط ان يراد بالنقض
في قوله وينقضه ناقض الوضوء حقيقة النقض فلو حملنا النقض على معنى النفي لا يلزم
وتقديره على ما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وهو غير جائز وارتكاب عموم المجاز
تعسف جدا في امثال هذا المقام فكيف يتم قوله وهاهنا اه فاكثر المفسرين في قوله تعالى الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس ان معنى السجود المذكور
في الاية هو الخضوع ومعنى مقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذا كالمجاز
لكن شرطه تحقق القرينة وفي الاية قرينة يثبتونها ولا قرينة هنا الا ترى انه لا يقال
زيد قتيل وعمرو على ان يكون المراد من مذكور القتل حقيقة وبمقدر الضرب الشديد ثم انه ضعف
نقض الماء بكونه كافيا لانه اذا لم يكف لم يوجد كما كان الابتداء ثم قال وعلى استعماله الا
اذا اقتدى عليه لكن لم يتعين على استعماله لمانع من موانع مذكورة فاول الكتاب يكون ايضا وجوده
كعدمه ثم انه فصل صدر الشريعة هذه المسئلة من التفصيل ولم يتعرض لفصل المضي بعد ذلك
منه فلو وجده في القدرة على ماء كاف وهو في الصلوة اي والحال ان المتيمم في الصلوة
بطلت صلوته يعني لو قدر متيمم في اثناء صلوته على استعمال ماء يبطل صلوته عندنا
مطلقا سواء كان مسافرا او مقيما وعند الشافعي لا تبطل مطلقا هو يقول ان حرمة الصلوة
مانعة عن الابطال فكان عاجزا عن الاستعمال حكما ولنا انه قادر حقيقة فتبطل ولا يبقى
لها حرمة لفوات شرطها وهو الطهارة لان مصلحة القدرة بعدها فانها لا تبطل
اتفاقا وان قدر قبل شروعه فيها يبطل التيمم اتفاقا ولو نسي الماء في رحله وصلى
بالتيمم لا يعيد عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يعيد انتهى اذا اصلح مسافر
ومعه ماء في رحله ناسيا ان يكون عالما به بان وضعه بنفسه او غيره بامره ولم يكن عالما به بان

وصفه

لقاء وم

وضعه غيره بغير امره فانه كان الكلام فلا اعادة عليه بالاتفاق لان المرء لا يخاطب ولا يؤاخذ
بفعل غيره وعن محمد في غير رواية الاصول انه على الحكمة ايضا وان كان الاول وصلى بالتيمم
ظنا منه ان الماء قد فني فعليه الاعادة بالاتفاق لان التفريط جاء من قبله وان كان
ناسيا له ثم تذكر فلا اعادة عليه عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عليه الاعادة سواء
تذكر في الوقت او بعده وهو قول الشافعي لان التيمم لعادم الماء وهذا الناسي واجد له بل
معه ما جعله صفته لانه ماء في رحله وهو في يده والنسيان لا يضاد الوجود بل الذكر فلا
ينتفي به الوجود ايضا كما اذا كان في رحله ثوب فنسيه وصلى عاريا ولهما انا لا نسلم انه
واجد لان المراد بالوجود القدرة كما تقدم ولا قدرة له الا بالعلم ومسئلة الثوب على
الاختلاف ايضا فلا ينتهض حجة ولئن سلمنا انها كانت على الاتفاق لكن بينهما فرق وهو
ان فرض الستر لا يفوت لا الى خلف بخلاف صورة النزاع ثم ان قيد الماء في الرحل مبني على الغالب والا
فالمعتبر عدم كونه في علمه سواء كان في الرحل او غيره وقال صاحب الاصلاح والايضاح
ولذلك لو اتى بالرحل بدل الماء في الجامع الصغير وقع في الكلام في شرحه وقال المحشي يعني
بالشافعي وان نسيه وكان مما ينسى عادة ثم قال وانما قيدناه به لانه لو كان الماء في اناء
على ظهره فنسيه يعيد اتفاقا لانه مما لا ينسى عادة وسيتحب لراجي الماء تاخير الصلوة
الى آخر الوقت ليؤديها باكمل الطهارتين ولا يجب عليه ذلك لان العدم ثابت حقيقة
فلا يزول حكمه بالشك فلو صلى بالتيمم في اول الوقت ثم وجد الماء والوقت باق لا يعيد
الصلوة وقال الشافعي في لزوم الطلب ليتحقق شرط جواز التيمم وهو عدم الماء ويجب
طلبه ان ظن قربه قدر غلوة لانه واجد للماء نظرا الى الدليل وهو غلبة الظن
لانها قائمة مقام العلم في العبادات فاذا علم ان بقربه ماء لم يجز تيممه وكذا اذا ظن
والغلوة قيل هي مقدار رمية سهم وقيل ثلثمائة ذراع ولا يبلغ ميلا يقطع عن
رفقته والا اي وان لم يظن قربه فلا يجب طلبه ويجب شراء الماء ان كان له

بيلام

قال صاحب العناية م

ثمنه ويباع بثمن مثل والا فلا اي وان لم يكن له ثمنه او كان لكن لا يباع بثمن مثل فلا
يجب شراؤه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يلزمه تحمل الغبن الفاحش والا يكون
حرجا وهو مرفوع على ان الضرر سقط الوجوب ثم هذه مسئلة على ثلثة اوجه اما ان
يباع بمثل قيمته في اقرب موضع من المواضع التي يعز فيها الماء او بالغبن اليسير او الفاحش
ففي الوجه الاول قالوا لا يجزيه التيمم ان كان له ثمنه لتحقق القدرة فان القدرة على
البدل قدرة على الماء فيمنع جواز التيمم كما ان القدرة على ثمن الرقبة تمنع التكفير بالصوم وفي
الوجه الثالث جاز له التيمم لوجود الضرورة فان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والضرر في
النفس مسقط فكذا في المال واختلف في تفسير الغبن الفاحش ففي النوادر جعله في تضعيف
الثمن وقال بعضهم هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقول الحسن البصري يلزمه الشراء بجميع
ماله افراط كما ان قول الشافعي في الزيادة على ثمن المثل عدم جواز ترك الشراء قليلة كانت
او كثيرة تفريط نظرا الى اعتبار خوف التلف في النفس والفصل بين الغبن اليسير
والفاحش مقرر في الشرع فالمصير اليه اولى انتهى ما في العناية وان كان مع رفيقه ماء
طلبه قبل ان يتيمم لعدم المنع غالبا فان منعه يتيمم لتحقق العجز واذا اصلح بعد المنع
ثم اعطاه ينتقض تيممه الآن ولا يلزمه عليه اعادة ما قد صلى وان تيمم قبل الطلب
تيمم الجنب في المصر لخوف البرد جاز خلافا لهما اما الاول فلانه لا يلزمه الطلب من
ملك الغير وقالا لا يجوز لان الماء مبذول عادة وقال بعضهم لا تم ذكر لان الماء في البادية
من اعز الاشياء يؤخذ منهم سا في البادية قال صدر الشريعة وذكر في المبسوط انه ان لم يطلب منه
وصلى لم يجز لان الماء مبذول عادة وفي موضع لو في المبسوط ان كان مع رفيقه ماء فعليه
ان يسأله الا على قول حسن بن زياد فانه يقول السؤال ذلة وفيه بعض الحرج فلم يشرع
التيمم الا لدفع الحرج ولكنا نقول ماء الطهارة مبذول عادة وليس في سؤال ما يحتاج اليه
مذلة فقد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض حوائجه من غيره ثم ان صدر الشريعة ذكرها هنا

بعضا

بعضا من التفصيل تطويلا منه واما الثالثة وهو انه لو تيمم الجنب في المصر لخوف البرد جاز فلان العجز
ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره خلافا لهما لانه لا يتحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر
ثم انه ذكر في خوف الجنب عن البرد في صحة اباحة التيمم ولم يذكر في المحدث وذكر في الكافي انه ان اشتد
حيث قال رجل في المصر خاف الهلاك من البرد ان اغتسل او توضأ جاز له التيمم عند ابي
حنيفة خلافا لهما لكن ذكر فرقا وقال فان الجنب الصحيح في المصر اذا خاف الهلاك من الاغتسال
يباح له التيمم في قول ابي حنيفة وكذا اذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمم في قولهم
اما المحدث في المصر اذا خاف الهلاك من التوضي اختلفوا فيه على قول ابي حنيفة والصحيح انه لا يباح
له التيمم ثم قال الشارح يخاف في ديارنا لا يباح للمتيمم ان يتيمم لان في ديارنا اجر الحمام
يعطى بعد الخروج فيمكنه ان يدخل الحمام ثم يتعلل بالعسرة وذكر في المحيط اختلاف الرواية
في المحدث فجوزه شيخ الاسلام ولم يجوزه الامام الحلواني كذا في النهاية ولا يجمع بين
الوضوء والتيمم لبطلان الجمع بين الاصل والبدل اذ فيه الجمع بين الاصل والبدل الا يرى ان التكفير
بالمال لا يكمل بالصوم ولا بالعكس وله عند الحاجة الى نفي ما قد مر وعكسه فكذا هنا فان كان اكثر
الاعضاء جريحا يتيمم ولا يغسل الصحيح والا اي وان لم يكن اكثر الاعضاء جريحا بل
مساويا او اكثر الاعضاء صحيحا وفيه اقلها جراحات غسل الصحيح ومسح على
الجريح ولا يتيمم وكذا الجنب اذا كان اكثر بدنه مجروحا يتيمم لا غير والا غسل الصحيح ومسح
على الجريح قال صاحب التسهيل ولو تنصف فلا رواية فيه لكن اختلف فيه المشايخ فبعضهم قال
يتيمم وقال بعضهم يغسل الصحيح ويمسح الجريح اذا لم يضره المسح ثم قال والقول ينبغي ان
يغسل الصحيح ويمسح الجريح اذا لم يضره وان كان اكثره جريحا وكذا ان كان كله جريحا
ينبغي ان يمسح ولا يتيمم اذ مسح الجريح كغسله فلا يصار الى التيمم ما دام المسح ممكنا كالغسل

باب المسح على الخفين عقب بالمسح التيمم اما لان كل واحد منهما طهارة مسح غير ان
احدهما بالتراب والآخر بالماء او لان كل واحد منهما بدل عن الغسل او لان كل واحد منهما

مخصة موقتة للغاية وهو بطلان ذلك في التيمم بيوم وليلة وثلثة ايام ولياليها في المسح كذا في الغنية
والنهاية يجوز بالسنة اي بقول النبي عليه السلام وفعله قولا وفعلا وفيه مستفيضة اي كثيرة
شايعة فعلا وقولا اما الفعل فقد روى ابو بكرة وبلال وجماعة كثيرة من الصحابة انه عليه السلام
مسح على خفيه واما القول فقد روى عمر وعلي وجماعة من الصحابة انه قال يمسح المقيم يوما وليلة
والمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال مغيرة بن شعبة رضي الله عنه توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
في سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج يديه من تحت
ذيله ومسح على خفيه فقلت نسيت غسل القدمين فقال بهذا امرني ربي وعن صفوان
بن عسال رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا في سفر او مسافرين
ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا عن جنابة وقال الحسن البصري ادركت
سبعين نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرون المسح على الخفين ومن لم ير المسح
على الخفين جائزا من الصحابة كابن عباس وعائشة صح رجوعهما الى قول عامة الصحابة فقيل كان
ابن عباس يقول اولا لان امسح على ظهر عير في الفلاة احب الي من ان امسح على الخفين
وقد صح رجوعه عنه رواه تلميذه عطاء ابن ابي رباح وكانت تقول عائشة اولا لان تقطع قدماي
احب الي من ان امسح على الخفين وقد صح رجوعها عنه رواه شريح بن هاني وصح انها
قالت ما زال يمسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين بعد نزول المائدة وكثرة الاخبار فيه
قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف خبر المسح يجوز
نسخ الكتاب به لشهرته وقال الكرخي اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الاثار
التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال شيخ الاسلام والدليل على ان من لم ير المسح على الخفين
كان ضالا مبتدعا ما روي ان ابا حنيفة سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان
تفضل الشيخين يعني ابا بكر وعمر رضي الله عنهما على سائر الصحابة وان تحب الختنين يعني عثمان
وعليا وان ترى المسح على الخفين وروي ان قتادة لما قدم الكوفة دخل عليه ابو

حنيفة

ابو حنيفة وهو صبي فقال قتادة من اين فاكهة الكوفة فقال انت من القوم الذين اتخذوا
دينهم شيعا قال لا ولكن افضل الشيخين واحب الختنين وارى الصلوة خلف كل بر وفاجر
ولا اكفر احدا بذنب ولا اخرج احدا من الاسلام الا من الوجه الذي دخل وارى المسح على
الخفين فقال له قتادة اصبت وقوله الا من الوجه الذي دخل يعني دخل في الاسلام بالشهادتين
فلا نحكم بخروجه عن الاسلام الا بجحودها كذا في النهاية والعناية وانما قال يجوز لانه اذا لم
يمسح اصلا فنزع خفيه وغسل رجليه لا يأثم بل قال بعضهم انه افضل لكن من رآه ثم لم يمسح اخذا
بالعزيمة كان ماجورا من كل حدث موجب للوضوء للمسح وفيه للغسل لحديث صفوان
بن عسال على ما رويناه آنفا ولان الجنابة لا تتكرر عادة فلا حرج في النزع بخلاف الحدث
لانه يتكرر كذا في الهداية ونقل صاحب العناية عن شمس الائمة السرخسي وجها اخر فقال
وقال شمس الائمة الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتاتى ذلك بخلاف الحدث
الاصغر فانه اوجب غسل اعضاء يمكن ان يجمع بينه وبين مسح الخف انتهى وقال الفاضل
زاده فيه بحث لانه ان اراد انه يمكن الجمع بين مسح الخف وبين غسل اعضاء الوضوء
غسلا حقيقيا فهو ممنوع كيف ومن اعضاء الوضوء الرجلان ولا يتحقق غسلهما
حقيقيا الا بسيلان الماء عليهما لا يجامع المسح على الخفين الملبوسين عليهما وان اراد انه
يمكن الجمع بين مسح الخف وبين غسل اعضاء الوضوء غسلا حقيقيا او حكميا فمسح الخف
غسل حكمي وان لم يكن غسلا حقيقيا فهو مسلم لكن يتاتى الجمع بين المسح على الخف وبين غسل
جميع البدن بهذا المعنى في صورة الجنابة ايضا فلم يتم الفرق المذكور تبصر وقال صدر الشريعة
قيل صورته جنب يتيمم ثم احدث ووجد من الماء ما يتوضأ به فتوضأ ولبس خفيه ثم مر على ماء
يكفي للاغتسال ولم يغتسل ثم وجد من الماء ما يتوضأ به [illegible]
تيمم للجنابة فان احدث بعد ذلك توضأ ونزع خفيه وقال الفاضل فادره لا يذهب
على ذي فطنة ان هذه الصورة مع اشتمالها على زيادة غير محتاج اليها في بيان ما هو المقصود

[illegible] عن الامام الزاهد انه سئل عمن لم ير المسح على الخفين [illegible]

مطلب من رآه ثم لم يمسح اخذا بالعزيمة كان ماجورا

ههنا لا تدل على المطلوب وهو عدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل اذ لم يوجد في هذه الصورة
لبسهما على طهارة كاملة فانه لبس ذلك انما صح فيها بعد ان يتيمم عن الجنابة ولم يغتسل بالماء
والتيمم ليس بطهارة كاملة كما صرح به وشرط جواز المسح ان يكونا ملبوسين على طهارة تام فيجوز ان يكون
لزوم نزع خفيه في هذه الصورة لعدم وجود شرط جواز المسح على الخف وهو لبسهما على طهارة
كاملة لا لعدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل فلا يتم المطلوب فالاظهر منها تمثيل الصورة ما
ذكره صاحب الكفاية نقلا عما ذكر محمد في الاصل وهو ان مسافرا توضأ ولبس خفيه ثم اجنب
وعنده ماء يكفي للوضوء فيتيمم وصلى فان احدث وعنده ذلك الماء لم يغسل رجليه ولم يجز
المسح له لان الجنابة حلت القدم انتهى ما ذكره صاحب الكفاية وما ذكره صاحب النهاية وصاحب
معطوف على قوله ما ذكره صاحب الكفاية
العناية حيث قالا صورته رجل توضأ ولبس الخف ثم اجنب ثم وجد ماء يكفي للوضوء ولا
يكفي للاغتسال فانه يتوضأ ويغسل رجليه ولا يمسح ويتيمم للجنابة انتهى اذ لا يرد على
هاتين الصورتين ما يرد على ما ذكره صدر الشريعة من الخلل المذكور كما ترى قلنا لكن يرد على هذه الصور
كلها انه ليس في شيء منها من يجب عليه الغسل ولا يجوز له المسح على الخف اذ لا يجب الغسل على الجنب
المتيمم عند عدم الماء الكافي للغسل على ما هو المفروض في هذه الصور كلها فكيف يتم تصوير ما
نحن فيه وهو عدم جواز المسح على الخف لمن عليه الغسل بشيء من هذه الصور فالحق في تصوير ما
نحن فيه ما نقل صاحب الكفاية عن بعض مشايخه حيث قال قال الامام نجم الدين الزاهدي
في شرحه للقدوري سألت استاذي شيخ الاسلام نجم الائمة البخاري عن صورته فقال توضأ
ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ويغتسل ويمسح عليهما انتهى اذ
لا يرد على هذه الصورة شيء مما ذكرنا كما لا يخفى انتهى ما ذكره الفاضل فرع نقول العجز يكفي
بيان انه ليس في الصور التي ذكرها صدر الشريعة وصاحب الكفاية نقلا عن محمد وصاحب العناية
والنهاية من يجب عليه الغسل ولا يجوز له المسح على الخف فان من ذكر في هذه الصور يصدق
عليه انه يجب عليه الغسل عند وجود ماء كاف للغسل وان لم يجب عليه حالا الا انا
نقول

يصدق
نقول لما لم يجز المسح على الخف في هذه الصور لا في الحال ولا يجوز يثبت المطلوب في
عليه انه يجب عليه الغسل في الجملة ولا يجوز له المسح على الخفين وان كان لا يجوز عليه البيان
ثم في تصوير صدر الشريعة زيادة قيد يستغنى عنه وهو قيد التيمم حتى يظهر الحق بالتفكر وقال
صاحب الدرر الوضع موضع النص فلا يحتاج الى التصوير فانه من اجنب بعد لبس الخف على
طهارة كاملة لا يجوز له المسح لعدم الامكان وقال شارح الكنز العيني الحكيم في شرح قوله
لا جنبا اي لا يصح لو كان جنبا لانه لا يتأتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وهذا النوع
يغني عن التقرير والتصوير ان كانا ملبوسين على طهر تام عند الحدث حتى اذا غسل رجليه
اولا ولبس خفيه واكمل الطهارة ثم احدث جاز له المسح او توضأ وضوءا مرتبا فغسل
رجله اليمنى وادخلها الخف ثم غسل رجله اليسرى وادخلها الخف ثم احدث جاز له المسح
ايضا مع انه لم يلبس على طهارة تامة في الصورة الاولى اذ اللبس الخف في الصورة الثانية اذ لبس
اليمنى لكنهما ملبوسان على طهر تام وقت الحدث وغير صاحب الاصلاح لفظ طهر في
كلام صدر الشريعة الى لفظ وضوء فقال في متنه ملبوسين على وضوء تام وقت الحدث ثم قال في
شرحه لم يقل على طهر لانه يشمل التيمم ولا عبرة له في هذا الباب قال الفاضل في رده ليس هذا بشيء
لان التيمم يخرج بقيد تام فانه ليس بطهر تام بل هو طهر ناقص وقد صرح بخروج التيمم بقيد تام
في التبيين وغيره فلا ضير في ان يشمل الطهر التيمم لانه يخرج بقيد التام انتهى ثم انه قال صاحب
الاصلاح ولا يضاع احترز بقيد التمام عن وضوء غير مسبوغ بان بقي في اعضائه لمعة لم
يصبها الماء فانه لو احدث قبل الاستيعاب لا يجوز له المسح انتهى ولقد سبقه الى هذا المعنى
بعينه الفاضل الزيلعي في شرح الكنز بقوله العمر ليس في التمام فانه اذا ابقى من اعضاء الوضوء
لمعة لم يصبها الماء لم يتحقق الوضوء الشرعي لان الوضوء في الشرع اصابة الماء الى
اعضاء الوضوء بتمامها غسلا ومسحا فاذا لم يصب الماء الجزء من اعضاء الوضوء
انتفى الوضوء ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزء من اجزائه ففي الصورة المذكورة لم يتحقق

الوضوء الشرعي رأسا [illegible] فلا نجوز غرضه بقوله على وضوء لا انه يحقق هناك نفس الوضوء
الشرعي ولكن انتفى وصف تمامه وكماله حتى يحتاج الى الاطلاع بقيد تام فالصواب ان قيد تام
احتراز عن الوضوء الناقص كوضوء اصحاب الاعذار والوضوء بنبيذ التمر على ما ذكر وعلى
الشروح والحواشي يوما وليلة للمقيم وثلثة ايام ولياليها للمسافر من وقت الحدث
وقال مالك في رواية عنه المقيم لا يمسح اصلا والمسافر يمسح مؤبدا وفي رواية عنه ان المقيم
كالمسافر يمسح مؤبدا احتج للاول في المقيم بان المسح للضرورة ولا ضرورة في المقيم وفي المسافر بحديث
عمار بن ياسر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله امسح على الخفين يوما قال نعم فقلت يومين
قال نعم حتى انتهيت الى سبعة ايام فقال اذا كنت في سفر فامسح ما بدا لك ولنا انه روى عن علي
سعد بن ابي وقاص وجرير بن عبد الله وحذيفة بن اليمان في جماعة من الصحابة ان المسح على
الخفين غير موقت ذكره ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي ولنا الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
يمسح المقيم يوما وليلة على ما روي عن عمر وعلي وجابر وخزيمة وصفوان وعوف بن مالك وابي
بكرة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وما رواه مالك شاذ والمشهور لا يترك بالشاذ
قال احمد بن حنبل رجاله لا يعرفون وقال ابو داود قد اختلف في اسناده وقال الدارقطني
اسناده لا يثبت وقال يحيى بن معين اسناده مضطرب وقال البخاري حديث مجهول على
تأويله ان مراده مع الاعادة بان ابتداء المسح مؤقت غير ممنوع لا انه لا ينزع خفيه
هذه المدة وعدم الضرورة في المقيم ممنوع فانه يلبس الخف بصبح ويخرج لحوائجه ويشق
عليه النزع قبل ان يعود الى بيته ليلا فابتداء المدة عقيب الحدث لا وقت اللبس كما
ذهب اليه الحسن البصري مستدلا بان جوازه بسبب فيعتبر ولا من حين المسح كما ذهب
الاوزاعي وابو ثور واحمد في رواية محتجا بان التقدير لاجله فيعتبر من وقته وبيان ذلك
فيمن توضأ عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ ومسح
بعد الزوال فعلى قول العامة يمسح المقيم الى وقت الحدث من اليوم الثاني وهو بعد طلوع الشمس

من اليوم

وللمسافر ثلثة ايام ولياليها صح

من اليوم الثاني وعلى القول الثاني الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت اللبس وعلى القول
الثالث الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني وهو وقت المسح والحاصل على هذا اجابة الصحيح
قول العامة لان الخف مانع سراية الحدث اي وصوله الى الرجل والمانع عن الشيء انما يكون
مانعا حقيقة عند طريان الممنوع والحقيقة اولى بالاعتبار فيعتبر المدة من عنده وفرضه قدر
ثلث اصابع من اليد على الاعلى من كل رجل على حدة حتى لو مسح على احدى رجليه قدر
اصبعين وعلى الاخرى مقدار اربع اصابع لم يجز ولو مسح باصبع واحدة ثلث مرات بمياه جديدة
على كل رجل جاز لحصول المقصود وبلا تجديد لا يجوز وفيه اشارة الى زيادة لفظ قدر ولو اصاب
موضع المسح ماء المطر قدر ثلث اصابع جاز وكذا لو مشى في حشيش مبتل بالمطر او الطل او
اصاب الخف قطرة قدر الواجب وذكر البياض ان اصابع الرجل كما روى الكرخي ولقائل
ان يقول الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولهذا يكفر جاحده وقدر ثلث اصابع
يجوز بالسنة وهو لا تفيد القطع وانما تفيد علم طمأنينة كما عرف في اصول الفقه ولهذا لا يكفر جاحد صح
مسح على الخفين بل يصير مبتدعا على ما صرح في الهداية وغيرها من الكتب فكيف يكون المسح على
الخفين فرضا حتى يصح قوله وفرضه اه واجيب بان الفرض يطلق على معنيين على ما ذكرنا في
اول الكتاب في قوله وفرض الوضوء احدهما ما ثبت بدليل قطعي كاصل الغسل والمسح على
الراس وهو الفرض علما وعملا ويكفر جاحده وثانيهما ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بالدم
كقدر مقدار ربع في اعضاء الوضوء وهو فرض عملا لا علما ولا يكفر جاحده فالمراد بالفرض
ههنا هو المعنى الثاني فلو نسل الصغير اصلا وقوله على الاعلى اشارة الى انه لا يجوز على
اسفل الخف وعقبه وساقه لان المسح معهود ولا عبرة بالقياس اذ القياس ان لا يقوم
المسح الذي لا يزيل النجاسة مقام الغسل الذي يزيلها كما اشار اليه علي رضي الله عنه بقوله
لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وانما كان اولى لانه كثر لان الخف يلاقي الارض على باطنه

[illegible]

من طين وتراب واذا كان معدولا به عن القياس يراعي جميع ما ورد به الشرع محلا مسح الراس فانه
يجوز اي جانب كان لان الحديث ورد بيانا للمجمل لان الآية في بيان المقدار مجمل فيكون تعيين
الناصية بيانا للمقدار من اي جانب كان وسنته ان يبتدئ من اصابع الرجل ويعد
الخطوط في موقها اصابعه خطوطا ثلثة ولهذا قال صاحب الدرر هذه العبارة تشير الى
ما ينبغي ان يشهد به السنة فانه روي انه صلى الله عليه وسلم مسح على خفيه فكانه ان خطوطا انها بالاصابع دون الكف وما زاد على مقدار ثلث اصابع اليد انما هو بالماء المستعمل فلا اعتبار له
مقدار ثلثة اصابع وذلك لان مقدار الاصابع الثلث واذا كانت لم يحصل البلة بالماء
المطهر فقد اتفقوا على ان الماء المستعمل غير مطهر وايضا اتفقوا على ان الماء ما دام في العضو
لم يكن مستعملا فكيف يصح ما ذكره صدر الشريعة قال الفاضل قاضي زاده فيه كلام اعترض صاحب الدرر
على كلام صدر الشريعة بوجهين كما ترى فكان ويمكن الجواب عن الاول بانه قد ذكر في شروح
الهداية في مسئلة كون مسح كل الراس سنة ان الماء ما اخذ حكم الاستعمال لاقامة الفرض
لالاقامة السنة فيجوز بناء كلام صدر الشريعة هنا على ذلك ويكون مراده ان ما زاد على مقدار
ثلث اصابع عند الثلثة الاحاد انما هو ماء مستعمل لما يعد به اقامة الفرض فلا اعتبار
له في حكم الفرضية وان كان له اعتبار في حكم السنية بناء على عدم اخذه حكم الاستعمال لاقامة
السنة يبقى للفرضية مقدار ثلث اصابع لا غير واعترض عليه صاحب الاصلاح والايضاح
ايضا بوجه ثالث حيث قال وما قيل ان ما زاد على مقدار ثلث انما هو ماء مستعمل فلا اعتبار
له لان الزيادة اذا كانت باصبع اخرى لا يلزم محذور وعن ذكر انتهى قلت هذا ساقط
لان كلام صدر الشريعة في الزيادة الحاصلة بمد الاصابع الثلث واما الزيادة الحاصلة
باصبع زائدة على الثلث فيخرج بما شارت نقل اللفظ في حديث مغيرة وهو خطوطا
بالاصابع فانه اقل الجمع ثلثة فهو متيقن والزائد عليه مشكوك واجب فيحمل على ما وقع في
موضعه ولهذا قال صاحب العناية واما التقدير بثلث اصابع فباشارة قول

مغيرة خطوطا بالاصابع فانه اقل الجمع ثلثة انتهى وعندهم الخروج الكبير وهو ما يبدو منه قدر
ثلث اصابع الرجل اصغرها قال صاحب العناية وروى كثيرا بالثلثة وكبيرا لما يتوسط
منه تحت والاول يقابله القليل والثاني يقابله الصغير وفي هذه المسئلة اربعة اقوال الاول
شمول المنع في القليل والكثير وهو مذهب زفر والشافعي والثاني شمول الجواز فيهما وهو مذهب
سفيان الثوري وقد روي عن مالك ايضا والثالث الفصل بين القليل والكثير وهو قول
علمائنا والرابع غسل ما ظهر من القدم ومسح ما لم يظهر وهو قول الاوزاعي ثم عرف الكبير بما يبدو
منه قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها اعتبر اصابع الرجل لانها الاكثر في القدم حتى تجب الدية
بقطعها بلا كف وثلث اكثرها وللاكثر حكم الكل واعتبر الاصاغر للاحتياط واعتبر
اصابع الرجل هو رواية الزيادات لان الخرق اذا كان مقدار ثلث اصابع انما منع
جواز المسح لانه مما يمنع قطع السفر ووجه ذلك لا يمنع من شيء انما يتحقق من الرجل فيعتبر ثلثة
اصابع الرجل واما نفس المسح فانما يوجد من اليد فاعتبر باصابع اليد وفي رواية الحسن عن ابي
حنيفة انه يعتبر ثلث اصابع من اصابع اليد لانه آلة المسح قال شمس الائمة الحلواني يعتبر
في الخرق اكبر الاصابع ان كان الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها ولم يذكر
اذا كان يبدو قدر ثلث انامل من اصابع الرجل قال بعضهم يمنع المسح قال شمس الائمة
السرخسي وقال بعضهم لا يمنع حتى يشترط ان يبدو قدر ثلث اصابع بكمالها واليه اشار شمس الائمة
الحلواني وقال في النهاية هو الاصح قال صاحب الدرر انما يمنع الخرق الكبير اذا كان يبدو
ما تحته فان لم ير ما تحته بان لم ير لصلابة الخف لكنه اذا ادخل فيه الاصابع وصل
لا يمنع ولو بدا حال المشي لا حال وضع القدم يمنع لانه للمشي يلبس والخرق فوق الكعب لا
يمنع اذ لا عبرة للبس ثم قال وهذا اذا كان خرق الخف غير مقابل للاصابع وفي غير موضع
العقب اما اذا كان مقابلا لها فالمعتبر ظهور ثلث اصابع مما وقع في مقابلة الخرق
لان كل اصبع اصل في موضعها واذا كان في موضع العقب لا يمنع ما لم يظهر اكثره قال المحشي

مغيرة

بيننا نقل كلام الدرر ح

اصابع

ع يعني اذا وقع القطع في الكف
يجب دية الاصابع فقط
اذا قطعت وحدها مع
الكف ايضا ولا يجب حكومة
العدل في الكف فهذا
دليل على ان الحكم
في الرجل كذلك يعني
اذا وقع القطع في الرجل
يجب دية الاصابع
فقط اذا قطعت
وحدها مع القدم
ايضا ولا يجب
حكومة العدل
في القدم تبعا
تدبر

موضع يبقى بها ثلث وذكر في بعض الكتب ان هذا اذا كان الخرق في موضع الاصابع واما اذا
كان في القدم فانه لا يمنع جواز المسح ما لم يكن اكثر القدم ظاهرا كذا قاله الفقيه ابو
الحافظ ويجمع الخرق في خف لا في خفين لان الخرق في احديهما لا يمنع قطع السفر بالاخر والخرق
المعتبر ما يدخل فيه مسلة وما دونه كالعدم وقيل ينبغي ان يجمع في الخفين ايضا لان الرجلين
صارتا كعضو واحد لدخولهما تحت خطاب واحد واجيب بانهما صارتا كعضو واحد في حكم
شرعي والخرق حكم حسي فلا يكونان فيه كعضو واحد ولهذا لو بقي لمعة من كلا جانبي ال
العقبين ولم يظهر حكم الاتصال لانه عضو واحد ولو بقي ماء من احد الرجلين الى الاخرى
لم يجز وللخرازة للرجلين شبهان بعضو واحد من حيث دخولهما تحت خطاب واحد وبعضوين
من حيث قطع المسافة فعملنا بالشبهين وقلنا بعدم الجمع نظرا الى الشبه الثاني وبعدم غسل احد
الخرق دون الاخر نظرا الى الشبه الاول لئلا يلزم الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو واحد وكذا
النجاسة يعني اذا كان في احد الخفين نجاسة قليلة وفي الاخرى كذلك يجمع بينهما والانكشاف
اي الانكشاف في العورة بالنوع فانكشف شيء من فرج المرأة وظهرها وشيء من بطنها وشيء
من فخذها وشيء من ساقها حيث يجمع لمنع جواز الصلوة وينقضه اي مسح الخفين
ناقض الوضوء لانه بعض الوضوء فلو لم ينتقض به لكان ما فرضناه ناقضا للوضوء
لم يكن ناقضا له بل ناقضا لبعضه هذا خلف باطل ونزع الخف لان الحدث السابق
بجميع النجاسة غير ان الآن لا يعمل عمله بوجود مانع وهو الخف فاذا زال المانع
سرى الحدث الى القدم وعمل عمله وكذا نزع احدهما ينقض المسح ويوجب غسل الرجلين
لتعذر الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة وغسل الرجلين قال صاحب الاصلاح
والايضاح ويبطل بنزع الخف في حقه ثم قال في شرحه فمن اسند اليه النقض فقد تجوز انتهى
ومضي المدة لما روينا من قوله يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها وانما
حديث صفوان فذلك مخصوص بالمسافر وهذا الحكم عام للمقيم فلا ينهض دليلا له ان لم يخف

تلف

رجليه من البرد يعني اذا مضت مدة المسح وهو مسافر ففي ذهاب يخاف على رجليه من البرد لو نزع جاز
المسح عليه كذا في الكافي وقال صاحب التسهيل ولو خاف البرد على رجليه بالغسل بعد مضي مدة المسح
يمسح عليها ولكن يستوعب بالمسح كالجبائر ويصح قوله في الايضاح مثله ولو قال ان لم يخف تلف رجله
من البرد كما وقع في عبارة الدرر لكان اولى فلو نزع او مضت مدته وهو متوضئ غسل رجليه
فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء وقال الشافعي عليه ان يعيد الوضوء لان طهارة الرجلين
قد انتقضت بالنزع او المضي وانتقاض الطهارة مما لا يتجزى فصار كالمنتقض بالحدث وفي
الولوالجية الحدث حلول الخارج بخروج النزع والمضي ليس كذلك وانما يسري حدث كان قبل النزع
والمضي الى الرجلين خاصة لان غسل سائر الاعضاء قد وجد لكن سواهما فلا يجب ثانيا
ما لم يوجد الحدث فيها فان هذا المكث يقتضيه ولم يغسل رجليه يجب غسلهما فقط وغاية ما في الباب
عدم وجود الموالاة وهي ليست شرطا عندنا وقد روي عن ابن عمر انه كان في غزوة فنزع خفيه
وغسل قدميه ولم يعد الوضوء وهكذا روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم
وخروج اكثر القدم الى الساق الخف نزع لانه لا معتبر بالساق في حق المسح لانها ليست بمحل
له وما لا معتبر به في حقه فخروج القدم اليه ناقض لخروجها من الخف فكذا يثبت حكم النزع بخروج اكثر
القدم الى ساق الخف هو الصحيح وهو مروي عن ابي يوسف وهو قول الحسن بن زياد ووجهه ان
الاحتراز عن خروج القليل متعذر لانه ربما يحصل بدون القصد كما اذا كان الخف واسعا
اذا رفع القدم يخرج العقب واذا وضعها عادت العقب الى مكانها فلو قلنا ينتقض
المسح في مثله وقع الناس في الحرج بخلاف الاكثر فان الاحتراز عنه ليس بمتعذر وقد روي عن ابي
حنيفة اذا خرج اكثر العقب الى الساق بطل مسحه لكن يعني به اذا ابتدأ نزع الخف بحركة
للنزع حتى زال اكثر عقبه واما اذا زال باعتبار سعة الخف فلم يبطل اجماعا دفعا للحرج
وعنه قوله ان المسح انما يبقى ببقاء محل الغسل في الخف ولم يوجد بزوال العقب او اكثره
الا الساق فلا يبقى المسح وعن محمد ان بقي في الخف من القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا

فلا كذا في العناية ولو مسح مقيم ثم سافر قبل يوم وليلة تمم مدة السفر عملا باطلاق الحديث ولان الحكم متعلق بالوقت فيعتبر فيه آخر الوقت بخلاف ما اذا استكمل المدة ثم سافر لان الحدث قد سرى الى القدم ولو مسح مسافر فاقام لتمام يوم وليلة نزع لان رخصة السفر لا تبقى بدونه وان لم يتمها تمم لانه هذه مدة الاقامة وهو مقيم ومعذور ان لبس على الانقطاع فهو كالصحيح فيمسح في الوقت وبعد خروجه بالاتفاق والا اي وان لم يلبس على الانقطاع بل لبس حال كون العذر موجودا مسح في الوقت الا تمام الوقت لا بعد خروجه وقال زفر يمسح خارج الوقت الى تمام مدة المسح لان طهارة المعذور طهارة كاملة في حق جواز صلوته فكان لبس على طهارة كاملة فيمسح كالصحيح ولنا ان الطهارة ضرورية لانها حاصلة مع ما ينافيها وانما اعتبرت طهارة في الوقت لضرورة اداء الصلوة فاذا خرج الوقت يكون طهارته منتقضة من اول الوقت فصار كانه لبس خفيه على غير طهارة ويجوز المسح على الجرموق فوق الخف ان لبس قبل الحدث والجرموق ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف كذا في العناية وقال صاحب الاصلاح والايضاح فيه الجرموق معرب عن موك وهو ما يلبس فوق الخف وقاية له من الوحل والنجاسة نحو الكمر والمجيء انه بعد ما في الغنية كذا قاله في رسالته التي عملها في تحقيق التعريب الجرموق معرب بموزه وهو ما يلبس فوق الموزه [illegible] وقاية له عن الوحل والنجاسة الكمر الالان يقال انه ثم قال والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث قال الموق هو الذي يلبس فوق الخف ثم قال ايضا والجرموق هو الذي يلبس فوق الخف وقال صاحب القاموس الجرموق كعصفور هو الذي يلبس فوق الخف والموق خف غليظ يلبس فوق الخف فيكون قول صاحب الاصلاح والايضاح والجوهري لم يصب تعجبا من قول الشارحين ومخالفا لما صرح به ائمة اللغة فكان المناسب لصاحب الاصلاح ان يثبت كون الموق خفا غير الجرموق بقول امام من ائمة اللغة ان وجد والا فلا اعتبار بقوله المجرد على ان ما ذكر من عدم اصابة الجوهري لو كان واقعا لنبه عليه صاحب القاموس ولم يسكت لانه التزم التنبيه على ما وقع للجوهري

من

الخف تنبه وقال الشافعي لا يمسح عليه لان الخف بدل عن الرجل والبدل لا يكون له بدل بالرأي فان الشرع ورد بالمسح على الخفين بدلا عن الرجلين لا غير فتجويز المسح على الجرموق اقامة بدل عنه بالرأي وهو لا يجوز ولنا ما روي عن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموقين ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا اما الاستعمال فانه يمشي مع الخف مشيا وقياما وقعودا وارتفاعا وانخفاضا واما الغرض فانه وقاية للخف كما ان الخف وقاية للرجل فصار كخف ذي طاقين قيل لو كان كذلك لما وجب المسح على الخفين عند نزع الجرموقين كما لو مسح على خف ذي طاقين ثم نزع احد طاقيه او كان الخف مشعرا فمسح عليه ثم حلق الشعر فانه لا يجب عليه اعادة المسح اجيب بان الجرموق ليس بتبع من حيث الاكمال الا ترى انه لو لبس منزوعا جاز المسح عليه بالاجماع وتبع من حيث الاستعمال فان اللبس على الخف صار تبعا وكان المسح عليه كالمسح على الخف واذا زال بالنزع زالت التبعية وحل الحدث بما تحته فيجب اعادة المسح عليه واما طاقا الخف فلشدة اتصال احدهما بالاخر كان كالشعر مع البشرة وقد تقرر انه اذا مسح على الراس ثم حلقه لا يجب عليه الاعادة وما قاله الشافعي من انه بدل عن الرجل والبدل لا يكون له بدل فجوابه بانا لا نسلم ان الجرموق بدل عن الخف وانما هو بدل عن الرجل لان الخف لما لم يعتبر فيه حكم المسح بعد فيقال لو كان كذلك لوجب غسل الرجلين عند نزعهما كما في نزع الخفين وليس كذلك فكان بدل الخف ولزم منه بدل البدل اجيب بانه بدل الرجل لما لم يحل الحدث بالخف فاذا انتزع زالت البدلية عنه وحل الحدث بالخف فاذا انتزع زالت البدلية عنه وحل الحدث بالرجل فكان الخف بدلا عن الرجل اذ ذاك ولذا مسح عليه ويجوز المسح على الجورب مجلدا او منعلا المجلد هو ما وضع الجلد على اعلاه واسفله فيكون كالخف والمنعل يروى بالتشديد وفتح العين وروي بالتخفيف وسكون النون وهو ما وضع الجلد على اسفله كالنعل فانه يمكن مواظبة المشي عليه فيصير كالخف وكذا على الثخين في الاصح عن الامام وهو قولهما لما روي ان النبي عليه السلام مسح على الجوربين رواه

ابو يوسف لا يستوي ولانه يمكنه المشي فيه اذا كان ثخينا بحيث يستمسك على الساق من غير ربط
فاشبه الخف فيلحق به وروي عن ابي حنيفة انه لا يجوز على الثخين اذا كانا غير منعلين ووجه ظاهر
الرواية ان الالحاق انما يصح اذا كان في معناه من كل وجه وليس كذلك لان الخف يمكن مواظبة
المشي فيه دون الجورب الا اذا كان منعلا وهو محمل حديث ابي موسى الاشعري على ان ابا داود
طعن فيه وقال ليس بالمتصل ولا بالقوي وعن ان المسح على الخف على خلاف القياس والجورب ليس في
معناه من كل وجه حتى يلحق به قيل ان ابا حنيفة كان يمنع الناس من المسح عليه ثم مسح عليه في
مرضه فقال لعواده ما كنت امنع الناس عنه فاستدلوا به على رجوعه الى قولهما قال
صاحب الهداية وعليه الفتوى ولهذا قال المصنف في الاصح الامام وصاحباه قوله يجوز
المسح على الجورب وان كان منعلا الا اذا كان مجلدا الى الكعبين ذكره في التحفة وقال ان
المسح على الجوربين على ثلثة اوجه في وجه يجوز بالاتفاق بين اصحابنا وهو ما اذا كانا
ثخينين مجلدين او منعلين وفي وجه لا يجوز بالاتفاق وهو ان لا يكونا ثخينين ولا منعلين ولا
مجلدين وفي وجه لا يجوز عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه وهو ان يكونا ثخينين لا منعلين ولا مجلدين
وعلى رواية رجوع الامام الى قولهما يجوز هذا ايضا بالاتفاق بين اصحابنا ويجوز المسح على
الجورب ان كان يستر القدم والا فلا يجوز على الاصح كذا في الخزانة ونقل عن بعض الفتاوى
ان ما يلبس من الكرباس تحت الخف يمنع المسح على الخف ولكن يعلم مما ذكر في الكافي انه يجوز
المسح على الخف ولا يمنع لان الخف الغير الصالح للمسح لخرقه المتخرق فاصلا فان لا يكون
الكرباس فاصلا اولى قوله على عمامة وهي بكسر العين واحد العمائم وهي تيجان العرب وفيه
قول من جوز المسح عليها كالاوزاعي واحمد بن حنبل واهل الظاهر قائلا لو صح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم مسح على عمامته وخفيه قلنا المسح على الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في نزع
العمامة والتمسك بالحديث ضعيف لانه لم يرو الا صحيحا ثم يحكم بعدم جواز مسح غير الرجلين
فالعمل بالحديث يكون زيادة على خبر الواحد وهو نسخ لا يجوز وقلنسوة بفتح القاف واللام وكونه

النون

قلنسوة م

قيل قبل موته بسبعة ايام وقيل بثلثة ايام كذا في مجمع البحرين لصاحبه

النون وضم السين ما يلف عليه العمامة وبرقع بفتح القاف وضمها الخمار وقفازين بضم القاف
تثنية القفاز ما يعمل لليدين لدفع البرد او لدفع مخلب الصقور وانما لم يجز المسح عليها لما ذكرنا آنفا ان المسح
على الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في نزع هذه الاشياء ومن دلائل المخالف ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث سرية وامرهم ان يمسحوا على المشاوذ والتساخين والمشاوذ هي
العمائم والتساخين هي الخفاف قال صاحب القاموس المشوذ كالمنبر العمامة والمشاوذ جمعه
مشاوذ ومشاويذ والتساخين الخفاف قلنا لم يرد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خص به تلك السرية
لعذر بهم فقد كان يخص بعض اصحابه باشياء كما اختار لعبد الرحمن لبس الحرير وخص خزيمة بشهادته
وحده كذا في النهاية ويجوز المسح على الجبيرة وخرقة القرحة ونحوها والجبيرة واحد الجبائر
وهي العيدان التي يجبر بها العظام وخرقة القرحة ما يوضع على القرحة وموضع الفصد قال فخر
الدين قاضي خان عليه رحمة الملك الديان انما يجوز المسح على الجبائر اذا كان يضره المسح واما
اذا كان لا يضره المسح لا يجوز المسح عليها وفي المحيط ذكر هذا القيد الاجل الحسن بن الخضر
النسفي ثم قال ينبغي ان يحفظ لان الناس عنه غافلون كذا في النهاية وان شدها
بلا وضوء لانها انما تربط حال الضرورة واشتراط الطهارة في تلك الحالة تفضي الى الحرج
والاصل في ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك وامر عليا به حين كسر زنده يوم احد وقيل يوم خيبر
فانه كان حامل راية رسول الله صلى الله عليه وسلم فكسر زنده وسقط اللواء من يده فقال عليه السلام
اجعلوها في يساره فانه صاحب لوائي في الدنيا والاخرة فقال ما اصنع بالجبائر فقال
عليه السلام امسح عليها من غير فصل وكذا اطلق ... ذكر في تتمة الفتاوى ان
المسح على الجبائر يخالف مسح الخفين في ثلثة احكام احدها ان المسح عليها وان شدها
على غير وضوء جائز والثاني ان مسح الخفين ينتقض بانقضاء مدة المسح ومسح الجبيرة
لا ينتقض الا بالبرء والثالث ماسح الخف اذا نزع احد خفيه يلزمه غسل الرجلين
واذا سقطت الجبائر لا عن برء لا يلزمه الغسل اصلا يقول الفقير ومنه وجه كونه

الى على الجراحة

ايضا ان الجبيرة يستوي فيها المحدث والجنب بخلاف الخف وهو كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا
حتى لو مسح على جبيرة احدى الرجلين لا يجوز المسح على خف الرجل الاخرى لئلا يكون جامعا بين الغسل
حكما والمسح ويجمع معه اي مع الغسل ولو لم يكن كالغسل وكان مسحا لما جمع مع الغسل كغسل
احدى قدميه ومسح اخرى خفيه فانه لا يجوز ولا يتوقت بوقت ينتقض بمضيه وهو احد
وجوه المخالفة بينه وبين مسح الخف على ما نقل من تتمة الفتاوى آنفا ثم ان فقولهم وهذه
مسئلة ويجوز اشارة الى ان مسح الجبيرة ليس بفرض ولا واجب وذكر ان الروايات
قد اختلفت فقال في شرح الطحاوي المسح على الجبائر ليس بفرض عند ابي حنيفة والاعلم بفرق
بل مستحب [شطب] ويجوز الصلوة بدونه عنده خلافا لهما فانهما قالا
امر عليه السلام عليا به والامر للوجوب وقال ابو حنيفة المسح يقوم مقام غسل ما تحتها
وغسل ما تحتها لم يكن واجبا فكذا المسح وهذا اشارة الى ان الامر للاستحباب وفي المحيط
انه واجب عنده كما عندهما كذا في العناية ويمسح على كل العصابة وهي ما يشد به الجراحة
لئلا تسقط مع فرجتها ان فرق حالها كان تحتها جراحة اولا يعني ان كان تحت العصابة
زائدة على راس الجرح ان كان حل العصابة وغسل ما تحتها يضره مسح على الكل سواء كان
تحتها جراحة اولا وان كان لا يضره ذلك غسل ما حول الجراحة ومسح عليها كالصدر الشهيد
وكذا الحكم في كل خرقة جاوزت موضع الفصد وان كان حل العصابة لا يضره لكن نزعها عن موضع
الجراحة يضره يفرجها ويغسل ما تحتها الى موضع الجراحة ثم يشدها ويمسح موضع الجراحة
انتهى ويكون مسح اكثرها كالصاحب الاصلاح والايضاح وذكر في الاسرار ان الاستيعاب
في المسح شرط وفي المرغيناني ان محمدا ذكر الاستيعاب العصابة في المسح وفيه اختلاف المشايخ
وفي التجنيس نقلا عن مبسوط شيخ الاسلام اذا مسح على بعض العصابة هل يجزيه ام لا
لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه ان مسح على الاكثر اجزأه وان
مسح على النصف وما دونه لا يجزيه وبه يفتى انتهى ووقع في العناية مثل هذا وذكر في الصغرى

ان

ان الفرق بينه وبين مسح الراس والمسح على الخفين حيث لا اشترط فيهما الاكثر ان مسح الراس ربع
شرع بالكتاب والباء دخلت على المحل فاوجبت تبعيضه والمسح على الخفين ان كان بالكتاب فان
حكمه حكم المعطوف عليه وان كان بالسنة فهي اوجبت تبعيضه واما المسح على الجبائر والعصابة
فانما ثبت بحديث علي كرم الله وجهه وليس فيه ما ينبئ عن البعض الا ان القليل سقط اعتباره
دفعا للحرج فاقيم الاكثر مقامه انتهى يقول الفقير هذا التزييف الذي ذكره مبني على ان كان
بالكتاب آية بنقض رواية ثبوت المسح على الخفين بالكتاب وقد قال الفقهاء باجمعهم جاز بالسنة
المشهورة ولم يعتبروا قول من زعم ان قراءة الجر في ارجلكم يدل عليه لان ذكر الغاية يأباه فرضه
ان مسح الخف غير مغيا فان سقطت عن برء بطل والا فلا يعني اذا سقطت الجبيرة والعصابة
لا عن برء لا يلزمه الغسل اصلا وان سقطت عن برء غسل ذلك الموضع خاصة ذكره في الحضرة
وان سقطت في الصلوة استقبلها لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل واما اعادة المسح
على جبيرة بدلها فلا يجب الا انها احسن ذكره في مختار ... كذا في الاصلاح والايضاح
ولو تركه من غير ضرر جاز خلافا لهما ودليل الطرفين ذكرناه آنفا نقلا عن العناية موضع على شقاق
رجله قال الجوهري الشقوق واحدها شق وهو الكل مصدر يقال بيد فلان ورجله شقوق
ولا تقل شقاق انما الشقاق داء يكون بالدواب وفي المغرب ما يقرب منه يقول الفقير فعلم بهذا
ان الاولى ان يقول على شقوق رجله بدل شقاق رجله دواء لا يصل الماء تحته يجري الماء
على ظاهر الدواء قال صدر الشريعة واذا كان في اعضائه شقاق فان عجز عن غسلها
يلزمه امرار الماء عليها وان عجز عنه يلزمه المسح ثم ان عجز عنه يغسل ما حولها ويتركها
وان كان الشقاق في يديه ويعجز عن الوضوء استعان بالغير ليوضئه وان لم يستعن
وتيمم جاز خلافا لهما واذا وضع على شقاق الرجل المرهم ثم وضع الدواء فاذا امر
الماء ثم سقط الدواء ان كان السقوط عن برء غسل الموضع والا فلا ولا يفتقر الى النية
في مسح الخف والراس اي لا يفتقر المسح الى النية فيهما وقال الشافعي يفتقر اليها فيهما

ووقع في السهو لا يشترط النية في مسح الجبيرة والخرقة والعصابة ووقع في التسهيل ولم يشترط
النية في الوضوء كلها يقول الفقير فعلى هذا الكلام تخصيص المصنف مسح الخف والرأس ببيان
عدم اشتراط النية لبيان محل الخلاف تدبر **باب الحيض** لما فرغ من الاحداث التي يكثر
وقوعها ذكر ما هو اقل وقوعا منها اذ ما كثر وقوعه كان معرفته اهم فاستحق التقديم ولقب الباب
بالحيض دون النفاس والاستحاضة لكثرة وقوع الحيض بالنسبة اليهما او لكون الحيض حالة معهودة في بنات
ادم دون الاخيرين كذا في شرح الهداية يقول الفقير في عدم كون النفاس حالة معهودة في بنات
ادم شيء وان سلم كونه كذلك في الاستحاضة تدبر ثم اعلم ان معرفة مسائل الحيض من اعظم الواجبات
لان عظم منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل الحيض اشد من ضرر الجهل
بغيرها وذلك لان المرأة اذا لم تعلم مسائل الحيض ربما تترك الصلوة والصوم في وقت الوجوب
وربما تأتي بهما في وقت وجوب الترك وكلاهما امر حرام وضرر عظيم ولان ضرر هذا الجهل يختص
ويتعدى بخلاف الجهل بغيرها سواه اما المختص فهو ما ذكرنا واما المتعدي فهو غشيان الرجل في حالة
الحيض وذلك حرام بالنص والاعتقاد بحله كفر قال النبي صلى الله عليه وسلم من اتى امرأته الحائض
فقد كفر بما انزل على محمد او مستحلا وحكي ان هارون الرشيد تزوج امرأة من بنات الملوك
وبها من الجهاز العظيم ما لا يعد ولا يحصى فلما زفت اليه ودخل هو معها في الفراش فتمتعها
دم حيض في تلك الحالة فقالت يا امير المؤمنين الحق امراتك فاستحيى الخليفة والله كلمتك تلك
خير من الدنيا وما فيها هو في اللغة عبارة عن الدم الخارج ومنه يقال حاضت السمرة
حيضا اذا خرج يسيل منها شيء كالدم وتسمى امرأة حائض وحائضة وفي الشريعة
دم ينفضه من نفض الشيء اذا حركه ليسقط ما عليه من غبار ونحوه كذا في المغرب رحم
امرأة بالغة اي امرأة بنت تسع سنين فصاعدا لا داء بها فالذي لا يكون من الرحم ليس بحيض
وكذا الذي قبل سن البلوغ فاحترز بقوله دم ينفضه رحم عن الاستحاضة لانه دم عرق وكذا
الرعاف والدماء الخارجة من الجراحات وعما تراه الحامل لانه لا يخرج من الرحم لان الله تعالى اجرى

عادته ان المرأة اذا حبلت ينسد فم الرحم فلا يخرج منه شيء وقوله لا داء بها احترز به عما ينفضه رحم
مريضة كالولادة ويخرج بها فان النفاس في حكم المريضة حتى اعتبر تبرعاتها من الثلث لم يقل ولا ايسة
لانه مختلف فيه كما سيأتي وقال المحشي عزمي زاده يعقوب باشا في قوله لا داء بها اي بالرحم لان مرض
المرأة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها حيضا كما لا يخفى ومن هنا ظهر ان تعريفه بانه دم
ينفضه رحم امرأة السليمة عن داء وصغر كما [illegible] وقع في الكافي وشرح الهداية
لا يصح الا بتقييد الداء بداء الرحم وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى انتهى وقال الفاضل ان اراد
الداء بقوله لان مرض المرأة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها حيضا ان شيئا من امراض
المرأة السليمة الرحم لا يمنع ذلك فهو ممنوع كيف والولادة تمنع ذلك قطعا مع ان الرحم سليمة
هنالك عن الداء كما ستعرفه بنفسه وفي الحاشية الآتية وان اراد به ان بعض امراضها
لا يمنع ذلك فهو مسلم لكن الامر كذلك في امراض الرحم نفسها ايضا فان بعضها لا يمنع ذلك
قطعا انتهى واقله ثلثة ايام بلياليها يعني اقل مدته على حذف مضاف اعتمادا على ظهور المراد
ووقع في الوقاية وغيره واقله ثلثة ايام ولياليها الكرخي قال صاحب الاصلاح والايضاح عبارة
الوقاية هنا اي قوله واقله ثلثة ايام وثلث ليال ثم قال في شرحه هذا لفظ ظاهر الرواية
واما قولهم ولياليها فيمكن تطبيقه على ما روى الحسن عن ابي حنيفة وهو انه ثلثة ايام وما يتخللها من
الليالي وهو ليلتان انتهى وقال الفاضل قاضي زاده لا يذهب عليك ان اقل الجمع ثلثة على المذهب الصحيح
المختار على ما عرف في موضعه فلا يصح اطلاق لفظ الليالي على ما يتخلل ثلثة ايام وهو ليلتان
الا بتجوز بعيد لا قرينة عليه ههنا فمع هذا كيف يصح تطبيق ما وقع في الوقاية وغيره من قولهم
واقله ثلثة ايام ولياليها على ثلثة ايام وما يتخللها من الليالي وما الحاجة الى تغيير عبارة
الوقاية الاولى واقله ثلثة ايام وثلث ليال مع كونه نصا وكل من العبارتين معنى والعدول ان
في قولهم تحصيل التبرك بلفظ الحديث الشريف دون الغير اليها كما تركنا الفضلة
فيها دون الغير اليها يقول الفقير مراد صاحب الاصلاح والايضاح ان يكون نصا في ظاهر

الرواية بحيث لا يمكن تطبيقها على ما ذكر بعض من الوجوه ان كان يتجوز بعيد واما المفسر الذي ذكر
تطبيقه عليه اصلا لان قوله ثلث عدد خاص ومعناه لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا يمكن حمله عليه
بوجه من الوجوه نعم يترك التبرك بلفظ الحديث الشريف لمثل هذه العلة يحترز بطلب تدبر عن ابي يوسف
يومان واكثر الثالث رواه ابن سماعة عنه قلنا هذا ينتقض بتقدير الشرع وقال مالك لا يوجد وقال
الشافعي يوم وليلة ولنا ما رواه ابو امامة الباهلي وعائشة وواثلة وانس وابن عمر رضي الله عنهم
انه صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة
ايام وهو مروي عن الصحابة عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وعثمان بن ابي العاص وغيرهم رضي الله عنهم
كالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم لان المقادير لا تعرف قياسا بل سماعا واكثره عشرة ايام وما نقص
عن اقله او زاد على اكثره فهو استحاضة وقال الشافعي اكثره خمسة عشر وهو قول ابي حنيفة الاول
لقوله صلى الله عليه وسلم في نقصان دين المرأة تقعد احديهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي
والمراد به زمان الحيض الذي هو شطر النصف ولنا ما روينا آنفا من قوله صلى الله عليه وسلم واكثره عشرة
ايام ليس المراد بالشطر حقيقته لان في عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس ولا تحيض
في شيء من ذلك فعرفنا ان المراد به ما يقارب الشطر واذا قدرنا بالعشرة بهذه الآثار
فقد حصل ما يقارب الشطر حيضا فيحصل التوفيق ومنع المتاخرين من التزم ان المراد
بالشطر حقيقته وقال هو حاصل فيما قلنا فان المرأة اذا بلغت بخمس عشرة سنة ثم حاضت
من كل شهر عشرة ايام ثم ماتت بعد ستين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها ثم ان الزائد
على الكثرة والناقص عن اقله استحاضة لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به ثم اعلم ان المرأة
لها فرجان داخل وهو بمنزلة الدبر وخارج وهو بمنزلة الاليتين فاذا وضعت الكرسف
في الفرج الخارج فابتل الجانب الداخل منه كان حدثا وحيضا ونفاسا وان لم ينفذ الى الخارج
لوجود الظهور وان وضعته في الفرج الداخل فابتل منه الجانب الداخل ان كان عاليا
على حرف الفرج او محاذيا له فهو حيض ونفاس وحدث وان كان متسفلا فلا حتى

اي عاليا في عمق الفرج على ظاهره — اي ما سواها عن رأس على جانبيه — اي ما نظا جانبيه

سفل

فاكثره

الخارج

ينتهي به الى ان يعلم الطهر لو كان سقط الكرسف فهو حدث وحيض ونفاس لوجود الخروج
كذا في الاصلاح والايضاح وما تراه من الالوان في مدته سوى البياض الخالص فهو حيض
والوان الحيض ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية اما السواد فلا اشكال
في كونه حيضا لقوله صلى الله عليه وسلم الحيض اسود عبيط محتدم العبيط الطري والمحتدم
بالحاء المهملة شديد الحمرة الى السواد كأنه قد احترق اي التهب والحمرة كذلك فهو اللون
الاصلي للدم الا انه عند غلبة السوداء يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب الى
الصفرة ويتبين ذلك لمن افتصد والصفرة كذلك حيض فانها من الوان الدم اذا رق
قيل هي كصفرة السن او كصفرة القز واما الكدرة فلونها كلون الماء الكدر وهي حيض
في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله سواء رأتها في اول ايامها او في اخر ايامها وقال ابو يوسف
ان رأت الكدرة في اول ايامها لم تكن حيضا وان رأتها في اخر ايامها تكون حيضا لان الكدرة
من كل شيء تتبع صافيه فاذا تقدمها دم امكن جعل الكدرة حيضا تبعا واما اذا لم يتقدمها
دم فلو جعلناها حيضا كانت مقصودة لا تبعا واما الخضرة فقد انكرها بعض مشايخنا
لو وجدها حتى قال ابو نصر بن سلام حين سئل عنها كأنها اكلت قصيلا على طريق الاستبعاد
ذكر ابو علي الدقاق الخضرة نوع من الكدرة والحكم فيها على الاختلاف الذي بينا واما التربية
فهي ما يكون لونه كلون التراب وهي نوع من الكدرة والحاصل ان كل ذلك من الحيض الا على
اختلاف في الكدرة والخضرة لقوله تعالى ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى وجميع هذه الالوان
في حق الاذى سواء وروي ان النساء كن يبعثن الكرسف الى عائشة لتنظر اليها
فاذا نظرت اليها تقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء والقصة بفتح القاف
وتشديد الصاد المهملة شيء يخرج من اقبال النساء بعد انقطاع الدم على شبه الخيط
الابيض ويشبه الرطوبة الصافية بعد الحيض بالجص يعني تخرج الخرقة التي تحتشي
بها كالجص الابيض وما قالته عائشة لا يمكن حمله الا على السماع من النبي صلى الله عليه وسلم

ل

تبل قوله عليه السلام دم الحيض اسود عبيط محتدم بوّل على ان هذه الاشياء ليست بحيض وهو اقوى
من فعل عائشة رضي الله عنها فلا يجوز تركه به اجيب بانه من باب تخصيص الشيء بالذكر ولا دلالة
له على نفي ما عداه والسكوت من الفاضل سعدي افندي السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
فين الجواب بحث وكذا الطهر المتخلل بين الدمين فيهما اي في مدة الحيض حيض اذا احاط الدم طرفيه
مدة الحيض كان كالدم المتوالي في رواية محمد عن ابي حنيفة ووجهه ان استيعاب الدم مدة
الحيض ليس بشرط فيعتبر اوله واخره والطهر المتخلل بينهما تبع لهما كالنصاب في باب الزكوة
فان شرط وجوبها كمال النصاب في طرفي الحول ونقصان في خلاله لا يضر مثاله مبتدأة
رأت يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها حيض لاحاطة الدم بطرفي العشرة
ولو رأت يوما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منها حيضا وعن ابي يوسف وهو رواية عن ابي
حنيفة وقيل هو آخر اقوال ابي حنيفة ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل
بين الدمين وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد لا يصلح الفصل بين الحيضين لان اقل
مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فلذلك لا يصلح للفصل بين الدمين لان الفاسد لا تتعلق
به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم المتوالي حتى ان المبتدأة اذا رأت يوما دما واربعة عشر يوما
طهرا ثم يوما دما فالعشرة من اول ما رأت عنده حيض يحكم ببلوغها به وكذلك اذا رأت
يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما قال صاحب الهداية والاخذ بهذا القول اي بقول ابي
يوسف ايسر يعني للمفتي والمستفتي لان في قول محمد تفاصيل يشق ضبطها وههنا
صور وتفاصيل ذكرت في صدر الشريعة والدرر وشرح الهداية تركناها مخافة الاطناب
فمن شاء معرفتها فليراجع اليها وهو اي الحيض يمنع الصلوة والصوم بالاجماع و
تقضيه اي الصوم دونها اي دون الصلوة قال صاحب النهاية واحكامه اثنا عشر ثمانية
يشترك فيها الحيض والنفاس واربعة مختصة بالحيض دون النفاس اما الثمانية فترك
الصلوة لا الى القضاء وترك الصوم الى القضاء وحرمة الدخول في المسجد وحرمة الطواف بالبيت

وحرمة

وحرمة قراءة القرآن وحرمة مس المصحف وحرمة جماعها والنفاس وجوب الغسل عند انقطاعه
واما الاربعة المخصوصة فانقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة
والبدعة فالسبع الاول تتعلق ببروز الدم عندهما وبالاحساس عند محمد والثامنة وهو الحكم ٧ من الاربعة المخصوص م
ببلوغها يتعلق بنصاب الحيض لكن يستند الى ابتدائه والاربع الباقية تتعلق بانقضائه
وبين وجه الفرق بين الثلثة من الاربعة المخصوصة ثم قضاء الصوم دون الصلوة لما روي ان امرأة
قالت لعائشة ما بال احدينا تقضي صيام ايام الحيض ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية
انت كنا على عهد رسول الله نقضي صيام ايام الحيض ولا نقضي الصلوة فانكرت عليها سوالها
لتهمة الحال فنسبتها الى الحروراء وهي قرية كان اهلها يسئلون سوال المتعنتين والمعنى
المفهوم ان اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس في صحة الصوم ثبت نصا بخلاف القياس
بدليل تحققه في صحته من الجنب والمحدث بحسب تحققه من الطاهر فلذلك اثر في الاداء دون
القضاء واشتراط الطهارة عنهما في صحة الصلوة ثبت على وفق القياس فلذلك اثر في
حق الاداء والقضاء لان النص الذي هو معقول المعنى يتعدى من موضعه الى غير موضعه
بخلاف النص الذي لا يعقل معناه فان حكمه يخص في الموضع الذي ورد فيه ولان في قضاء
الصلوة حرجا لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم وقال بعضهم لما حاضت امنا حواء صح
الى ابينا آدم عليه السلام فقالت كيف اصنع بالصلوة وقد ابتليت بالحيض فناجى آدم
ربه فنزل جبرئيل وقال ان ربك يقرأك السلام ويقول انه عفوت عنها الصلوة ما دامت
حائضا ثم انها بعد ذلك حاضت ثانيا في ايام الصيام فراجعت اليه وقالت كيف اصنع بالصوم
وقد ابتليت بالحيض فلم يراجع آدم الى ربه وقاس على الصلوة حيث فهم انه فرض
كالصلوة وقد عفيت فافطري الصوم فلما لم يراجع اليه وحكم برأيه عاتبه الله تعالى عليه
فالعفو عنها الصلوة اداء وقضاء ولكني فرضت عليها الصوم في ايام صيفها لكن
للقضاء اذا طهرت ودخول مسجد لقوله صلى الله عليه وسلم فاني لا احل المسجد لحائض ولا

قوله

جنب والطواف لان الطواف في المسجد قيل واذا كان الطواف في المسجد يكون الحكم معلوما
ودخول المسجد فلم ذكر اصحابنا منع دخولها ما لفه في البيان بحيث ان الطواف لو لم يكن
في المسجد لا يجوز ايضا اوله في المسجد عارض لم يكن في زمان ابراهيم عليه السلام والصلاة او لما
لدفع توهم الجواز اذا حاضت بعد الدخول بالطواف او توهم جواز بناء على جواز الوقوف
بعرفة مع انه ركن اعظم منه وقربان ما تحت الازار عند ابي حنيفة كالمباشرة والتفخيذ
لان وطئها حرام والاستمتاع بما يدانيه يشابه التحريم ولا يمنع من قربان ما فوق الازار يوقع و
لقول ابن عمر رضي الله عنهما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل للرجل من امرأته الحائض
قال ما فوق الازار وعن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله يامرني فاتزر فيباشرني
وانا حائض وعند محمد قربان الفرج فقط لقوله عليه السلام يصنع الرجل بامرأته الحائض
كل شيء الا الجماع ويكفر مستحل وطئها لان حرمته ثبتت بالكتاب والاجماع وان
انقطع لتمام العشرة حل وطئها قبل الغسل لانها تمام مدة الحيض وبالانقطاع علينا
بوقوف الطهر قطعا فلا يحتمل عود الدم بعده وان انقطع لاقل لا يحل حتى تغتسل او يمضي
عليها ادنى وقت صلاة كاملة اي ان انقطع الحيض لاقل من عشرة ايام وكان عند تمام
عادتها وكذا النفاس لاقل من اربعين لا يحل وطئها وان لم تغتسل لان الصلاة صارت دين حتى تغتسل او يمضي عليها ادنى وقت يسع الغسل والتحريمة فيحل وطؤها
دينا في ذمتها فطهرت حكما لان الدم يدر احيانا وينقطع اخرى فلا بد من ان تغتسل
لترجح جانب الانقطاع بوجود ما زاد على زمان عادتها من مدة الاغتسال فيحل وطئها
لصيرورتها من الطاهرات حقيقة ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلاة بقدر ان تقدر
على الاغتسال والتحريمة يحل وطئها لان الصلاة صارت دينا في ذمتها فصارت من
الطاهرات حكما لان الشرع اذا حكم عليها بوجوب الصلاة ولا تصح ما كونها حائضا دل
على انه حكم بطهارتها وان كان دون عادتها لا يحل وان اغتسلت لان العود في غالب
عادة فكان الاحتياط في الاجتناب قال صاحب الهداية وان كان الانقطاع فيما دون

العادة

العادة يجب ان يؤخر الغسل الى وقت الصلاة فان خافت الفوت اغتسلت وصلت وان كان
على راس عادتها او اكثر او كانت مبتدأة يؤخر الغسل استحبابا وان انقطع قبل
مدة ثلثة اخرت الصلاة الى آخر الوقت فان خافت الفوت توضأت وصلت والمراد من
الوقت المستحب لا وقت الكراهة ثم في الصورتين لو عاد الدم في العشرة بطل الحكم
بطهارتها مبتدأة كانت او معتادة واذا انقطع لعشرة او اكثر في غير العشرة
يحكم بطهارتها ويجب عليها الاغتسال واقل الطهر خمسة عشر يوما اقل الطهر الذي
يكون بين الحيضتين خمسة عشر يوما هكذا روي عن ابراهيم النخعي والظاهر انه منقول عن
النبي صلى الله عليه وسلم لانه مقدار والمقادير في الشرع لا تعرف الا سماعا وذكر في المحيط
ان الله تعالى اقام الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام الطهر والحيض وما اضيف الى الشهر ينقسم عليها
نصفين ينبغي ان يكون نصف الشهر حيضا ونصفه طهرا الا انه قام الدليل على نقصان الحيض عن النصف
بقي الطهر على ظاهر القسمة وهذا الاستدلال منقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله قال
صاحب العناية وفيه نظر لما ان المقادير لا تعرف الا توقيفا فالاستدلال في مثله ساقط
لانه كرم موقت المقادير توقيفية لا يجوز فيه الا استدلال المذكور فالنص الوارد في اقامة
الشهر مقام الطهر والحيض في حق الآيسة والصغيرة وان لم يدل بعبارته على كون نصف الشهر
طهرا بحيث الا انه يدل عليه باشارته او باقتضائه لا محالة فكان موقفه مستفادة من كلام
الشارع للعاملة بالرأي فلا يصح النقض القائل ان المقادير لا تعرف الا توقيفا
على السماع من قبل الشارع وذكر في المبسوط ان مدة الطهر نظير مدة الاقامة من حيث انها انتهى
تعيد ما كان سقط من الصوم والصلوة وقد ثبت بالاخبار ان ادنى مدة الاقامة
خمسة عشر يوما فكذلك اقل الطهر ولهذا قدرنا اقل مدة الحيض بثلاثة ايام اعتبارا باقل مدة
السفر فان كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلاة والنظر المذكور وارد عليه ايضا لكن نقول الفقير
قال صاحب العناية لكن ما ذكر في المبسوط يمكن ان يقال فيه يحمل الاخبار الواردة في مدة الاقامة

ح

بنهاية

واردة عليك وبيانها ما ذكرنا فطلب من باب الرد والغضب بعد انتهى ثم انه لا خلاف بيننا وبين الشافعي
في كون اقل الطهر خمسة عشر يوما وعن عطاء اقله تسعة عشر يوما لانه يشتمل الشهر على الحيض والطهر عادة
وقد يكون الشهر تسعة وعشرين يوما فاذا كان اكثر الحيض عشرة بقي للطهر تسعة عشر يوما تقول الفقير
نظر صاحب العناية اوهى وردا على ما في عطاء تدبر ولا حد لاكثره اي لاكثر الطهر ومعناه
انها ما دامت ترى الطهر تصلي وتصوم وان استوفت عمرها على انه قد يمتد الى سنة واكثر فلا
تقدير له الا عند نصب العادة في زمن الاستمرار يعني اذا استمر بها الدم فاحتيج
الى نصب العادة فانه يكون لاكثره حد لكنهم اختلفوا في تقديره والصحيح انه مقدر بستة
اشهر الا ساعة لان العادة نقصان مدة طهر الحامل واقل مدة الحمل ستة اشهر
فانتقص عنه ادنى شي وهو ساعة صورتها مبتدئة رأت عشرة دما وستة اشهر طهرا
ثم استمر الدم تنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لانا نحتاج الى ثلث حيض
كل حيض عشرة ايام والى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة فيكون المجموع تسعة عشر
شهرا الا ثلث ساعات تدبر وقال الحاكم الشهيد طهرها شهران وهو رواية ابن سماعة عن محمد
لان العادة مأخوذة من المعاودة والحيض والطهر مما يتكرر في الشهرين عادة اذ الغالب ان النساء
تحيض في كل شهر مرة فاذا طهرت شهرين فقد طهرت في ايام عادتها والعادة تنتقل بمرتين
فصار ذلك الطهر عادة لها وفي التقدير به قيل والفتوى على قول الحاكم لانه ايسر على المفتي
والنساء كذا في العناية واذا زاد الدم على العادة فان جاوز العشرة فالزائد كله
والا فحيض يعني اذا كانت لها عادة في الحيض وهي سبعة فرأت الدم الى سبعة وتجاوزها
فان انقطع على العشرة فالعشرة كلها حيض وان لم ينقطع بل امتد الى اثنى عشر يوما مثلا فـ
السبعة منها حيض والخمسة التي بعدها استحاضة والمعتمد في ان على كون ما زاد استحاضة
بقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها وجه الاستدلال ان من زاد
دمها على عشرة فهي مستحاضة والمستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها وايام اقرائها ايام عادتها

المعروفة

المعروفة فما زاد عليها لا تدعها فيه والا لم يكن للاضافة فائدة وبيان ان الزائد على العادة يجانس
الزائد على العشرة من حيث الحقيقة وكونهما زائدين على العادة المعروفة وكل ما يجانس الزائد على
على العشرة يلحق به فالزائد على العادة يلحق بالزائد على العشرة وعورض بان الزائد
على العادة يمكن ان يكون حيضا كما اذا لم يتجاوز العشرة بخلاف الزائد على العشرة فانه يجانس
بعبارة اخرى وهي ان ما زاد على العادة يجانس العادة في كونهما في مدة الحيض
فتعارض التجانس والحق الراجح انهما لو اتحدا في امكان الحيض وعدمه كانا متماثلين ولم
يحتج الى ذكره ان التجانس بين الزائدين من وجهين كما ذكرنا وبين الزائد والعادة
من وجه واحد كما ذكرتم فكان ما ذكرنا راجحا واما ان كل ما يجانس الزائد على العشرة
يلحق به فلان الجنسية علة الضم وان كانت مبتدئة وزاد على العشرة فالعشرة حيض
والزائد استحاضة لان الزائد على الحيض المقدر شرعا لا يكون حيضا والمبتدئة التي بلغت
مستحاضة حيضها من كل شهر عشرة ايام وما زاد عليها استحاضة فيكون طهرها عشرين
يوما والنفاس دم يعقب الولد لما كان الحيض اكثر وقوعا قدمه ثم اعقبه بالاستحاضة لانه اكثر
وقوعا من النفاس باعتبار كثرة فانها تكون استحاضة بما رأت الدم حالة الحبل وما زاد الدم
على العشرة او زاد على العادة وجاوز العشرة او رأته ما دون الثلث او رأته قبل تمام
الطهر او رأته قبل ان تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة بخلاف النفاس لانه سببه شي واحد
والنفاس مصدر نفست المرأة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس وفي
القاموس والنفاس بالكسر ولادة المرأة فاذا وضعت فهي نفساء جمعه نفاس ونفس بضم
الفاء ونفس بكونهما كجياد ودخان وكتب وكتب ونوافس ونفساوات وليس فعلاء
يجمع على فعال غير نفساء وعشراء انتهى القاموس فيكون لفظ نفاس مصدرا تارة وجمعا
لنفساء تارة وقولهم والنفاس دم الخ يشعر بانه يستعمل اسما ايضا لدم يعقب الولد
فالتطهير في عرف والنفاس بكسر النون ولادة المرأة مصدر سمي به الدم كالحيض او لانه

مشتقا من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بلازم اى انتهى لكن قال صاحب الهداية
النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة لانه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى
الولد او بمعنى الدم وقال صاحب العناية فيه تسامح لانه تعليل في موضع التعريف وشيء مما ذكره ما يعلم
من باب التسمية كانه قال سمي الدم الخارج عقيب الولادة بالنفاس لانه ماخوذ من تنفس الرحم بالدم
او من خروج النفس بمعنى الولد او بمعنى الدم من قولهم لا نفس لها سائلة اي دم سائلة
وذكر في المجتبى انه مشتق من تنفس الرحم او النفس او الولادة على ما قال شاعرهم اذا نفس المولود
من آل خالد بدا كرم للناظرين من قريب وقد عرف ذكره كله انتهى وحكمه حكم الحيض في منع الصلوة
والصوم وقضائها دونه ودخول المسجد والطواف وقراءة القرآن وغيرها ولا حد لاقله
في المحيط وليس لاقله غاية في ظاهر رواية اصحابنا وعن ابي يوسف انه قال اقل مدة النفاس
مقدر باحد عشر يوما وعن ابي حنيفة انه مقدر بخمسة وعشرين يوما وقال شيخ الاسلام في مبسوطه
اتفق اصحابنا على ان اقل النفاس ما يوجد فانها كما ولدت اذا رات الدم ساعة
ثم انقطع عنها فانها تصوم وتصلي وكان ما رات نفاسا ولا خلاف في هذا بين اصحابنا
انما الخلاف فيما اذا اوجب اعتبار اقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت
فانت طالق فقالت انقضت عدتي اي بعد ما يعتبر لاقل النفاس مع ثلث حيض فعند ابي حنيفة
يعتبر اقله بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر يوما وعند محمد بساعة فهنا كما ترى يتوقف
وجود الدم فان ولدت ولم تر دما هي نفساء في رواية الحسن بن زياد عن ابي يوسف وهو قول الامام
ثم رجع ابو يوسف وقال هي طاهرة وعند محمد تطهر وهي بالغسل واما الوضوء فواجب اجماعا واكثر
مشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف وهو القياس لان النفاس
هو الدم الخارج عقيب الولادة فاذا لم يكن لها نفاس كيف يكون نفساء وقول ابي حنيفة اوفق
لم تقدر قياسا اقله بحد لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف
الحيض فانه اشترط فيه امتداد الدم ثلثة ايام ليعلم ان ذلك الدم من الرحم اولا اذ لا دليل

على كونه

على كونه من الرحم دون النفاس فعلم ذلك بانفتاح فم الرحم بخروج الولد انتهى كلام ذكره في العناية واكثره
اربعون يوما وهو مروي عن ابن عمرو وعائشة وام سلمة وام حبيبة وابي هريرة وغيرهم وعليه الا
بعض الظاهرية وهو موافق للمعقول لانهم اجمعوا على ان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر
مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان اكثر مدة الحيض عشرة ايام بلياليها فكان اكثر مدة
النفاس اربعين يوما وانما كان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض لان الرحم
لا يحيض في الولد قبل اربعة اشهر فيجتمع الدماء اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذاء
للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم اربعة اشهر في كل شهر عشرة ايام كذا في المنح
بقول الصغير وفيه بحث ظاهر بناء على انه لا حد لاقله تدبر وقال الشافعي اكثره ستون يوما وما تراه
الحامل حال الحمل وعند الوضع قبل خروج اكثر الولد استحاضة وان كان بالغا نصاب الحيض وقال الشافعي
هو حيض اعتبارا بالنفاس يعني اذا ولدت ولدين في بطن واحد فرأت الدم قبل خروج الولد الثاني
فانها حامل في حق الولد الثاني وقد كان نفاسا عند ابي حنيفة وابي يوسف والجامع كونهما جميعا من الرحم
ولنا ان الحيض دم الرحم ودم الرحم لا يوجد في الحامل لانه بالحبل ينسد فم الرحم لان الله تعالى اجرى عادته
على ذلك لئلا ينزل ما فيه لكون الشخص من الحمل واعتباره بالنفاس فاسد لانه انما يكون بعد انفتاح
بخروج الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما روي عن ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله لان فم الرحم
ينفتح فيتنفس بالدم لكن هذا اذا خرج اكثر الولد واما اذا خرج اقله فلا تصير نفساء وان خرج
الدم لان النفاس دم يعقب الولد ولم يوجد لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما لانه ليس للاقل
حكم الكل وروى خلف بن ايوب عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان الدم الذي تراه بعد خروج
اكثر الولد نفاس وروى علي عن ابي يوسف انه اذا خرج بعض الولد صارت نفساء وروى هشام
عن محمد بعد خروج الرأس ونصف البدن او الرجلين واكثر من نصف الولد وعنه انها لا تصير
نفساء حتى يخرج جميع الولد وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه ان ابا يوسف مع ابي حنيفة في خروج
اكثر الولد وهو صحيح على ما روي خلف بن ايوب واما محمد فلم يذكر انه مع ابي حنيفة [illegible]

لكنهم قالوا مذهب محمد ان النفاس انما يثبت بوضع الحمل فان لم يوجد وضع الحمل كله لا يثبت النفاس
كذا في الصيانة وان زاد على اكثره ولها عادة فالزائد عليها استحاضة وان لا فالزائد على
الاكثر فقط استحاضة معلوم مما ذكر في الحيض فلا يحتاج الى شرح ثانيا والعادة تثبت وتنتقل
بمرة في الحيض والنفاس عند ابي يوسف وبه يفتى وعندهما لا بد من المعاودة اعلم ان الانتقال ثم ح
على ضربين انتقال عدد وانتقال مكان اما انتقال العدد فان ترى زيادة على معروفتها او نقصا
عنه وانتقال المكان ان ترى في غير موضعها المعروف ثم الانتقال لا يكون الا بمرتين في قول ابي
حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكون بمرة وعليه الفتوى وبيان هذا الكلام في مسائل منها ان امرأة
اذا رأت عادتها في الحيض خمسة ايام من اول كل شهر وطهرها خمس وعشرون فرأت مرة زائدة
على معروفتها الا انها لم تجاوز العشرة فانه يكون جميع ما رأت حيضا بالاتفاق فمرات عند ابي حنيفة
ومحمد لا يكون عادة وعند ابي يوسف يكون عادة وانما تظهر ثمرة الخلاف بينهم في الشهر الثاني اذا
استمر بها الدم فانها ترد الى عادتها القديمة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ترد
الى آخر ما رأت واجمعوا انها اذا رأت ذلك مرتين ثم استمر بها الدم في الشهر الثالث فانها
ترد الى ما رأت عليه الدم كذا في الخلاصة ونفاس التوأمين من الاول خلافا لمحمد وزفر قول مرتين ح
زفر قال صاحب الهداية وان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الاول
عند ابي حنيفة وابي يوسف وان كان بين الولدين اربعون يوما انتهى فقوله وان
كان الخ احتراز عما قال بعض المشايخ ان كان بين الولدين اربعون يوما يكون النفاس من الولد
الثاني عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ايضا ليس بصحيح انما الصحيح ما اختاره المصنف لان
اكثر مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت فلا يجب النفاس بعدها انتهى والتوأمان ولدان
من بطن واحد يكون بين ولادتهما اقل من مدة الحمل وهو ستة اشهر وقال المطرزي في معرب التوأم من اقل ح
اسم للولد اذا كان معه آخر في بطن واحد ويقال هما توأمان كما يقال هما زوجان وقولهم
هما توأم خطأ وفي المبسوط ذكر التوأم مكان التوأمين صحيح عند اهل اللغة ومنهم قال

التوأم

التوأم افصح كما يقال هما زوج ومنهم من قال التوأمان افصح كما يقال هما كفوان وقال
صاحب القاموس التوأم من جميع الحيوان المولود مع غيره في بطن من الاثنين فصاعدا ذكرا او انثى
او ذكرا او انثى وهي توأم للذكر وتوأمة للانثى فاذا جمعا فهما توأمان وتوأم وانقضاء
العدة من الاخير اجماعا لان انقضاء العدة بوضع حمل مضاف اليها المولود الى حتى يضعن
حملهن يتناول الجميع لانها حامل بعد الاول بعد والسقط مثلثة الولد لغير تمام كذا
القاموس ان ظهر بعض خلقه كالشعر والظفر واليد والرجل والاصبع فهو ولد تصير المرأة
به نفساء والامة ام ولد ويقع الطلاق المعلق بالولادة يعني اذا قال ان ولدت فانت
طالق يقع بخروج سقط ظهر بعض خلقه وتنقضي به العدة قال صدر الشريعة يعني اذا طلقها زوجها
تنقضي عدتها بخروج هذا السقط قال الفاضل القاضي زاده الاولى ان يقول اي اذا طلقها
زوجها او مات عنها زوجها تنقضي عدتها لان ما ذكره الشارح يوهم اختصاص انقضاء
العدة بالمطلقة وليس كذلك بقول العصر الاولوية مسلمة والايهام واقع لكن مراده ان يقول
مثلا ونحوه والشروح مشحونة بمثله اعتمادا على فهم المتعلم ودم الاستحاضة كالرعاف
الدائم من قبيل الحدث فمسئلة لا يمنع صلوة ولا صوما ولا وطئا **فصل**

ولجامع انها ليس من الرحم فلا ينقضها ح

المستحاضة ومن به سلس البول ومن به استطلاق بطن وانفلات ريح ورعاف دائم
وجرح لا يرقا يتوضؤن لوقت كل صلوة من به سلس البول هو من لا يقدر
على امساكه يقال رجل سلس اي سهل ورجل سلس اي لين وهو سلس البول اي لا
يستمسكه قال صاحب القاموس السلس ككتف السهل اللين وهو سلس البول لا يستمسكه
وكذا المستطلق بطنه وانفلات عدم القدرة على امساكها والرعاف الدم الذي يخرج من الانف
والجرح الذي لا يرقا اي لا يسكن دمه من رقأ الدم سكن فحكمهم ان يتوضؤا لوقت كل صلوة
ويصلون به في الوقت ما شاؤا من فرض ونفل وبهذا التعميم يخرج فيها بل يصلي النذور
والواجبات ايضا ما دام الوقت باقيا وقال الشافعي يتوضؤن لكل صلوة مكتوبة فيصلون

به فرضا واحدا فيما يتبعه من النوافل لقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة فلا تبقى بعد الفراغ منها الا ان النافلة تبع للفرائض فلا تفرد بحكم على حدة فان قيل قوله عليه السلام لكل صلاة اعم من كونها مكتوبة او غيرها فالتقييد بالمكتوبة تحكم اجيب بان قوله لكل صلاة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل في هو المكتوبة فينصرف اليها ولنا قوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة وهو المحكم مراد بما رواه الشافعي لان اللام تستعار للوقت يقال اتيك لصلاة الظهر اي وقتها فكان ما رواه الشافعي رحمه الله محتملا وما رويناه مفسر لا يحتمله فيترجح عليه على ما عرف في اصول الفقه على ان الحفاظ اتفقوا على ضعف حديثه صرح به النووي في المهذب كذا في العناية وقال مالك رحمه الله انها تغتسل لكل صلاة وكان ابراهيم النخعي رحمه الله عليه يقول تغتسل في اخر وقت الظهر فتصلي الظهر في اخر الوقت والعصر في اول الوقت بغسل واحد ثم تغتسل في اخر وقت المغرب فتصلي المغرب في اخر الوقت والعشاء في اول الوقت وكذلك العشاء مع الفجر كذا في النهاية يقول الفقير في قوله وكذا العشاء مع الفجر بحث والظاهر وكذا الوتر مع الفجر تدبر وقال صاحب الكافي وعند مالك المعذور يتوضأ لكل فعل ايضا انتهى يقول الفقير بينه وبين ما ذكر صاحب النهاية من مذهبه تناقض اللهم الا ان يحمل على اختلاف الروايتين عنه تدبر وقال صاحب البناية قال الاوزاعي لا تتوضأ للظهر حتى يدخل وقت العصر ثم تتوضأ فتصلي الظهر والعصر انتهى (ويبطل الوضوء بخروجه) اي بخروج الوقت فقط (وقال زفر بدخوله فقط وقال ابو يوسف يبطل بايهما كان) والاشارة الحكمية اشار بقوله فالمتوضئ وقت الفجر لا يصلي به بعد الطلوع عند علمائنا الثلاثة لانه قد وجد خروج وقت الصلاة وهو مبطل عندهم الا عند زفر لعدم دخول الوقت وهو المبطل عنده والمتوضئ بعد الطلوع اي طلوع الشمس يصلي به الظهر عند ابي حنيفة ومحمد لعدم وجود خروج الوقت خلافا لهما اي لزفر ولابي يوسف لوجود دخول الوقت وهو مبطل عندهما ولا يوجد صورة يبطل فيها الوضوء عند ابي حنيفة ومحمد

لا عند

لا عند ابي يوسف لانه مبطل عنده كلاهما كما عرفت (والمعذور من لا يمضي عليه وقت صلاة الا و العذر الذي ابتلي به يوجد فيه) قال الامام التمرتاشي والمرغيناني والامام حميد الدين الضرير وغيرهم ان هذا تعريف المعذور في حالة البقاء واما في حالة الابتداء فالشرط ان يكون الحدث الذي ابتلي به يستوعب في جميع الوقت حتى لو استوعب كل الوقت يكون معذورا فاذا استوعب مرة لا يحتاج الى الاستيعاب بعد ذلك بل وجوده في الوقت كاف ثم لا يسقط حكم المعذور حتى ينقطع في الوقت كله كذا في العناية وغيرها ولصاحب العناية ههنا اشكال ان اردت تفصيله فاطلب منه

باب الانجاس لما فرغ من بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع في بيان النجاسة الحقيقية وتطهيرها اذ الطهارة عنها شرط جواز الصلاة لكن النجاسة الحكمية اقوى لكون قليلها يمنع جواز الصلاة بالاتفاق ولا يقدر غالبا بالقليل بخلاف الحقيقية فان القليل الذي لا يستطاع الاحتراز عنه معفو عند الشافعي وعندنا قدر الدرهم وما دونه من المغلظة وما دون ربع الثوب في المخففة معفو فلذا اقدم بيان النجاسة الحكمية (يطهر بدن المصلي وثوبه ومكانه) وتطهير كل منها فرض اما الثوب فلقوله تعالى وثيابك فطهر امر بتطهير الثياب مطلقا وهو للوجوب فان قيل قال المفسرون معناه فقصر فلا يتم دليلا على ازالة النجاسة اجيب بان ذلك مجاز والحمل على الحقيقة اولى على ان تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة فيكون امرا بتطهير الثوب اقتضاء واذا كان تطهير الثوب واجبا للمصلي حال مناجاته ربه كان تطهير البدن والمكان كذلك لمساواة الاول للمصلي واولوية الثاني كما قال صاحب العناية كذا في العناية ثم لما وجب شرعا تطهير الثوب مع تصور انفصاله عن المصلي فلان يجب تطهير البدن والمكان بالطريق الاولى لان انفصاله عنها غير متصور انتهى يقول الفقير فعلى هذا يكون في قول صاحب العناية لمساواة الاول للمصلي كلام تدبر ثم المعتبر في طهارة المكان تحت قدم المصلي حتى لو افتتح الصلاة وتحت قدمه اكثر من قدر الدرهم من النجاسة فصلاته فاسدة لانه لا بد من القيام وذكر يكون بالقدم واما اذا كان في موضع السجود ففي رواية محمد عن ابي حنيفة انه لا يجوز ايضا لانه ركن السجود كالقيام وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يجوز

كذا في النهاية قوله الايضاح من النجس الحقيقي بالماء وبكل مائع طاهر مزيل كالخل وماء الورد قوله طاهر

احتراز عن نحو البول كما ذكر فان الاصح ان التطهير لا يحصل به وقيل يحصل حتى لو غسل الدم بذلك رضي

منه ما لم يفحش وذكر شمس الائمة السرخسي والاصح ان التطهير بالنجس لا يكون لتضاد بين الوصفين وكذا

الحكم في الماء المستعمل وقوله مزيل احتراز عن الدهن ونحوه وكذلك ذكر لان الازالة انما تكون بان يخرج اجزاء

النجاسة مع المزيل شيئا فشيئا وذكر له بمعنى بالعصر لان فيه كسوة لا ينعصر الثوب

به فيبقى فيه فلا يزيل عن هذا قال الا الدهن وعند محمد لا يطهر الا بالماء وهو مذهب الشافعي

وزفر قالوا المطهر يتنجس باول الملاقاة لاختلاطه بالنجاسة والنجس لا يفيد الطهارة الا ان

هذا القياس ترك في الماء ضرورة ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والازالة

وحاصله ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم وان الماء مطهر بعلة القلع

والازالة وهذه العلة موجودة في الخل واشباهه فيكون مطهرة كالماء لا يقال التعليل بالعلة لا

يجوز لان النص يقتضي الغسل بالماء حيث قال عليه السلام لاسماء بنت ابي بكر حين سألته

عن دم الحيض يصيب الثوب حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لانا نقول الغسل بالماء

اما ان يكون واجبا لعينه او لغيره والاول ممنوع لان الثوب اذا قطع موضع النجاسة منه وصلى بذلك

الثوب جازت صلوته بلا غسل والثاني مسلم فانه واجب للتطهير وهو يحصل باستعمال الماء فيكون

معللا فاي شيء يوجد فيه تلك العلة يجوز به التطهير وابو حنيفة وابو يوسف في اصح الروايتين لم يفرق

بين الثوب والبدن وفي رواية عن ابي يوسف انه فرق وقال لا يجوز في البدن الا بالماء لان غسل

البدن طريقه العبادة فاختص بالماء كالوضوء وغسل الثوب طريقه ازالة النجاسة فلم يختص

بالماء وهو ضعيف لان الكلام فيما اذا كان عين النجاسة قائمة بالبدن ولا فرق بين ازالتها

منه وازالتها من الثوب ويطهر الخف ان تنجس بنجس له جرم بالدلك مبالغة في ذكر

النجاسة اذا اصابت الخف فاما ان يكون لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني اولا كالبول

والخمر ونحوهما فان كان الاول اما ان حصل له جفاف اولا فان حصل الجفاف فدلكه بالارض

يطهر

يطهر فيصح جواز الصلوة استحسانا واما اذا اصابه ما لا جرم له كالبول فيه

بيانا لان النبي صلى الله عليه وسلم قال فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض

لهما طهور ولان الجلد لصلابته لا تتداخله اجزاء النجاسة الا قليلا ثم يجتذبه الجرم اذا جف (اي بالخفين)

مبالغة في اكثر الكتب هكذا لكنه وقع في شرح ... والذي في بيان قول ابي يوسف والمشايخ

ان يكون في قول ابي يوسف كان يقول الخف يطهر بالدلك عند ابي حنيفة وابي يوسف سواء كان

فيه مبالغة اولا اي جف او لا خلافا لمحمد وكذا يطهر بالدلك ان لم يجف عند ابي يوسف

بولغ فيه والمصنف فيه تكلف مخالفا للكتب تبع خلافا لمحمد فان عنده لا يطهر بالدلك اصلا

وهو القياس اعتبارا بالثوب والبساط بجامع ان النجاسة قد اختلطت والخف قد اختلط فيها

وكذا ان لم يجف عند ابي يوسف وبه نفتي يعني اذا دلكه بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة

يطهر عند ابي يوسف لعموم البلوى واطلاق قوله عليه السلام فليمسحهما بالارض على ما ذكرنا وعند

ابي حنيفة ومحمد لا يطهر حتى يغسله لان مسحه بالارض يكثره ولا يطهره قال شمس الائمة

وقول ابي يوسف صحيح وعليه الفتوى للضرورة وان تنجس بمائع كالبول والخمر ونحوهما شرع

في بيان ما اذا اصابته النجاسة التي ليس لها جرم فلا بد من الغسل لان الاجزاء تتشرب

فيه ولا جاذب يجذبها فالفصل الحديث كما لم يفرق بين الرطب واليابس لم يفرق بين ما له جرم

وبين ما ليس له جرم فكان الواجب ان يستويا في الحكم اجيب بانه فرق بينهما واخرج الذي

لا جرم لها عن الحديث بالتعليل وهو قوله صلى الله عليه وسلم فان الارض لهما طهور اي مزيل نجاستهما

ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول او الخمر لا يزيله المسح ولا يخرج عن اجزاء الجلد فكان

اطلاقه مصروفا الى القذر الذي يقبل الازالة بالمسح وهو ما له جرم والمني نجس ويطهر

ان يبس بالفرك والا يغسل والقياس ان لا يطهر بالفرك لانه دم الا انه نضج فخرج

نضوجا ... انواع الدم لا يطهر الا بالغسل وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة

في المني فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وهو حجة على الشافعي

ه علة لعله عند دلكه بالارض يطهر

ح

الكرخي

فيصل حتى طاهرا استدلالا بحديث ابن عباس انه قال حتى كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة ولانه اصل
لخلقة الادمي فكان طاهرا كالتراب الا ترى ان الله تعالى ان الانبياء خلقوا منه وكذا في
الحجة عليه ما روينا وما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لعمار بن ياسر انما يغسل ثوبه من النجاسة قال عليه السلام
ما نجاستك ودموع عينيك وماء الركوة الذي في ركوتك الا سواء وانما يغسل الثوب من خمس من البول
والغائط والدم والمني والقيء وفي رواية الدم كان الحكم من الحدث المني فالاصل استدل في
على طهارته بحديث وتمسك على نجاسته بحديث فما وجه قولنا والحجة عليه ما روينا فالجواب ان وجه كل
انه حديثه لا يدل على ما له لان قوله كالمخاط لا تقتضي ان يكون طاهرا الجواز ان يكون التشبيه في اللزوج
وقلة التداخل [illegible] والامر باماطته مع كونه للوجوب يستدعي ان يكون بخلاف لان
ازالة ما ليس بنجس ليست بواجبة على انه موقوف عليه فلا يصح الاحتجاج به في الفصل
ان مني مرأة لا يطهر بالفرك لانه رقيق وقال في الهداية ولو اصاب البدن قال مشايخنا
يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد منه في الثوب فلما طهر الثوب بالفرك فلأن يطهر البدن
اولى وعن ابي حنيفة انه لا يطهر به لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود الى الجرم والبدن
لا يمكن فركه فاشبه الماء لا ازالة بحكة الثوب وقال الفقيه ابو الحسن الحافظ مني اليابس انما يطهر
بالفرك اذا كان رأس الذكر طاهرا وقت خروجه بان كان بال واستنجى واما اذا لم يكن طاهرا
لا يطهر فان قيل ما الفائدة في طهارة رأس الذكر ومجرى المني مجرى البول فيتنجس بملاقاة البول
لا محالة قلنا كانهم لم يعتبروا النجاسة الباطنية كما روي عن ابي حنيفة انه اذا ذبح شاة فخرج عن
ضرعها لبن يحل اكله وشربه ولا يتنجس بنجاسة الاوعاء كذا في الحدادي وكذلك انما يطهر
المصاب بالفرك اذا خرج المني قبل خروج المذي واما اذا خرج المذي على رأس الاحليل
ثم خرج المني لا يطهر الثوب بالفرك ثم اذا فرك المني اليابس عن الثوب وحكم بطهارة الثوب ثم اصاب
الماء ذلك الثوب هل يعود نجسا فهو على الروايتين عن ابي حنيفة كذا في النهاية نقلا عن المحيط
يطهر السيف ونحوه كالمرآة والسكين ونحوهما في الصلابة والصقالة بالمسح مطلقا اي سواء

كان

كان رطبا او يابسا وسواء كان عذرة او بولا لانه لا يتداخله النجاسة فلا يحتاج الى الافراج من
الداخل وما على ظاهره يزول بالمسح وفي المحيط السيف او السكين اذا اصابه بول او دم ذكر
في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل وان اصابه عذرة ان كانت رطبة فكذلك الجواب وان كانت يابسة
طهرت بالحت وهو الحكم في الحتة ابي ملكه عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يطهر الا بالغسل
والكرخي ذكر في مختصره ان السيف يطهر بالمسح من غير فصل بين الرطب واليابس وبين العذرة
والبول والمصنف كانه اختاره ولم يذكر الخلاف وهو المختار للفتوى لان الصحابة كانوا
يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون بها وفي الفتاوى وبه كان ابو القاسم عن ذبح شاة بالسكين
ثم مسح السكين على صوفها او بما يذهب به اثر الدم فانه يطهر كذا في العناية والنهاية
وتطهر الارض بالجفاف وذهاب الاثر وهو اللون والرائحة للصلاة لا للتيمم اي جازت
الصلاة عليها دون التيمم منه وكون الجفاف في الشمس ليس بشرط حتى لو جف في الظل يكون الحكم هكذا
وما وقع في الهداية من قوله بالشمس خرج على العادة فان الارض في العادة تجف بالشمس وقال
الشافعي وزفر لا تجوز الصلاة لان النجاسة حصلت في المحل وما يزيلها لم يوجد ولهذا لا يجوز
التيمم به ولنا قوله صلى الله عليه وسلم زكوة الارض يبسها اي طهارتها جفافها اطلاق للحكم
المسبب على السبب لان الزكوة وهي الذبح سبب للطهارة في الذبيحة وحمل صاحب الكافي
هذا الحديث موقوفا على عائشة رضي الله عنها وقال واما الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا فقوله
ايما ارض جفت فقد زكت وصاحب الكافي جعله قول محمد بن الحنفية ويمكن ان يقال معنى الحديثين
واحد فيجوز ان يكون نقلا بالمعنى فيكون مرفوعا كذا في العناية وانما لا يجوز التيمم لان طهارة
الصعيد شرط بنص الكتاب قال الله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فلا يتأدى بما ثبت بالحديث
يعني ان اشتراط الطهارة في التراب في التيمم ثبت بعبارة قوله فتيمموا صعيدا طيبا
فلا يحصل بتلك الطهارة المشروطة بالعبارة بالطهارة التي اثبتها خبر الواحد فان فيه
نوع معارضة لما ان القياس يأبى طهارة الارض بالجفاف لان النجاسة لا تطهر بالجفاف كما

في الثوب فلهذا قلنا في اليبس طهارة المكان تثبت بدلالة قوله ع وثيابك فطهر والثابت بالدلالة
كالثابت بالعبارة في كونه قطعيا حتى يثبت الحدود والكفارات بدلالة النصوص فوجب
ان لا يجوز الصلوة عليها كما لا يجوز التيمم بها واجيب بان الآية ههنا ظنية لان المفسرين
اختلفوا في تفسيرها فقال بعضهم المراد به تطهير الثوب وقال بعضهم المراد تقصيرها للمنع
عن التكبر والخيلا فان العرب كانوا يجرون اذيالهم تكبرا وقال بعضهم المراد تطهير النفس
عن المعايب والاخلاق الردية واذا كان كذلك كانت الآية ظنية ولهذا لم يكن
انكار اشتراط طهارة الثوب موجبا للكفر لانه لو كان قطعيا لكان منكره كافرا فلا يثبت ايضا يحتمل
ظاهر وعنب وعلى الثاني حمله ابو يوسف والشافعي ولا يجوز ان يكونا مرادين لعدم عموم المشترك
فيكون ماولا وهو من الحجج الظنية فيجب ان لا يجوز التيمم اجيب بان الامتثال في خطيب مسلم
لكن الظاهر المراد بالاجماع كما تقدم والخلاف في اشتراط الاباحة فيكون اشتراط الطهارة قطعيا
فلا يتأدى بطهارة تثبت بخبر الواحد وكذا الآجر المفروش والآجر الطين مطبوخ وانما قيد
بالمفروش لان ما كان يحكم في موضع بل وضع فيه بحيث ينتقل منه بلا تكلف لا يطهر الا بالغسل
والخص منصوب الخص بضم الخاء المعجمة والصاد المهملة السترة التي تكون على السطوح من القصب
نقيد بالمنصوب كتقييد الاجر بالمفروش وشجر والكلاء غير المقطوع وحاصله ان الآجر
مفروش والخص منصوب وشجر والكلاء غير مقطوع ان تنجس وجف وذهب اثرها
تطهر كالارض للصلوة لا للتيمم وفي المجتبى الحرق يطهر بعض ما يلي من قول صاحب الوقاية
[redacted] وذهاب الاثر يعني اذا لم يكن يابسة وصب عليها ماء
بحيث لم يكن للنجاسة اثر تطهر انتهى وقال الفاضل لعله قال هذا التخارج يستم اذا كان مراد
صاحب الوقاية ما ذكره المجتبى لزم ان يكون مخرج اليبس سببا مستقلا لطهارة الارض والآجر
التي اصابتها النجاسة بدون ذهاب اثرها من اللون والرائحة ونحوهما ويكون ذهاب
الاثر سببا آخر لطهارة الارض الرطبة اذا اصب عليها ماء بحيث لم يبق للنجاسة اثر

الارض ج

ولبس

وليس مسئلة كذلك فان اليبس بدون ذهاب اثر النجاسة غير كاف في طهارة الارض والآجر
كما صرحوا به ويدل عليه قطعا عبارات المعتبرات في وضع هذه المسئلة منها الهداية فانه قال فيها
اذا اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها
انتهى نعم كون الارض النجسة طاهرة بصب الماء عليها بحيث لم يبق فيها اثر النجاسة
مسئلة اخرى ذكرت في الخلاصة وذكرت في الكفاية وغيرها ايضا نقلا عن الخلاصة ومن ليس
بداخلة في مسئلة الكتاب فاما مسئلة الكتاب ههنا ما ذكر في الهداية كما نقلته آنفا
هو المختار ذكرهما المستهيل وصاحب الوقاية وهو كلام صاحب الوقاية يشعر بانه
راجع الى [redacted] الشجر والكلاء فقط وهو كلام المستهيل يشعر بانه راجع الى
الآجر والخص والشجر والكلاء جميعا حيث قال في متنه ويطهر الآجر المفروش وكذا الشجر التي
تكون على الارض وشجر وكلاء قائم في الارض باليبس وذهاب الاثر في المختار ولكن
كلام صاحب الوقاية حيث قال بعد ما بقي حكم الارض والآجر والخص وشجر وكلاء
قائم في الارض لو تنجس ثم جف هو المختار وكلام صاحب الاصلاح والايضاح صريح في انه
راجع الى الشجر والكلاء فقط حيث قال في شجر والكلاء القائم في الارض اختلفوا فيه
فقيل ما داما قائمين على الارض يطهران بالجفاف هو المختار وقيل المنفصل راجع الى الآجر
والخص والمقطوع راجع الى الشجر والكلاء لا بد من غسله ولا يكون فيهم اليبس وذهاب
الاثر وطهارة المرئي بزوال العين النجاسة ضربان مرئية وغير مرئية ولا يوجد في كلام
المحرر ونحن لعدم الفرق بين النفي والاثبات وذكر لان النجاسة بعد الجفاف اما ان
تكون متجسدة كالغائط والدم وغيرهما او لا كالبول ونحوه فطهارة الاولى بزوال العين بها
من غير اشتراط عدد في الغسل لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها
ويعفى اثر يشق زواله كاللون والرائحة لان الحرج مدفوع شرعا ثم ان في قوله بزوال
عينه اشارة الى ان عينها ان زالت بمرة واحدة لا يحتاج الى الغسل بعد لكن فيه اختلاف

ايضا غسل كل واحد منهما مرة

ثم ان ابا جعفر يقول بعد زوال العين النجاسة يغسل مرتين لانها التحقت بعين ثم غسل
مرة فيغسل مرتين بعدها وقال بعضهم يطهر وان كان بمرة ولعل له النجاسة كانت بسبب
العين وقد تيقنا بزوال العين فيحكم بطهارته ثم قيل في تفسير المشقة ان يحتاج في قلعه
الى شيء اخر نحو الصابون والاشنان وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه الا ان يكون
نجاسة لا يزول اثرها بالماء فانه ذكر لا يضر لما روي عن خولة بنت يسار انها قالت يا رسول
الله ان لي ثوبا واصابه الحيض فيه فقال صلى الله عليه وسلم حتيه فاقرصيه ثم اغسليه
بالماء فقالت انه يبقى له اثر فقال صلى الله عليه وسلم يكفيك الماء فلا يضرك اثره وحكى عن ابي
الحافظ ان امرأة اذا اختضبت يدها بحناء نجس والثوب اذا انصبغ بصبغ نجس غسلت يدها
وغسل الثوب الى ان يسيل منه ماء ابيض ثم يغسل بعد ذلك ثلثا فيحكم بطهارة يدها وطهارة
الثوب بالاجماع كذا في الظهيرية ويطهر غير مرئية بالغسل ثلثا او سبعا قال صاحب الهداية
وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار لا بد منه
للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل
عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا والتقدير بالسبع لم يجد الا المختار وعامة المشايخ اختيار
بعض المشايخ ثم قال وذكر في المبسوط لا يحكم به والمراد بالثلث لحديث المستيقظ من منامه
لما اشترط الثلاث في المستيقظ بتوهم النجاسة فلان يشترط فيما اذا تحقق النجاسة كان
اولى وقال ايضا وفي المنتقى اذا غسله مرة سابعة طهر والعصر كل مرة ان امكن عصره
فقطعه وعوله وكل مرة اعتبر انه يعني وعن ابي يوسف رواية انه اذا غسل ثلثا وعصر في ١٧
الثالثة يطهر وقال صاحب الهداية والعصر ثلثا في المعصور بالغا في المرة الثالثة بحيث لو
عصر بعده طاقته لم يسيل منه ماء ولو لم يبالغ فيه صيانة للثوب لا يطهر انتهى وفي
المجتبى يعتبر طاقته ونقل في الكفاية والمحيط عن ابي يوسف لو جرى ماء على ثوب نجس يعني غلبت على
ظنه انه طهر جاز بلا عصر والا فبالتجفيف كل مرة حتى ينقطع التقاطر اي وان لم يمكن عصره

كالحصير

ستقبي وطبراق دان اولن چناق وچولمك و درجى اقمرى

كالحصير والخزف والآجر والحنطة اذا تشربت فيها النجاسة والجلد اذا دبغ بالصبغ النجس
والسكين اذا موه بالماء النجس واللحم اذا طبخ بالماء النجس يغسل ايضا ثلثا ويجفف في كل
مرة حتى ينقطع التقاطر ولا يلزم التجفيف الى اليبس بل اقاموا انقطاع التقاطر مقام العصر
وقال محمد بعدم طهارته غير منعصر ابدا لان الطهارة بالعصر وهو مما لا ينعصر والفتوى على
الاول كذا قال صاحب الملتقى ويطهر بساط نجس جرى الماء عليه يوما وليلة قال المولى
جلبي ان المراد منه ما تعذر غسله او تعسر والا فهو داخل فيما لم يمكن عصره فحملنا عليه في كل
ما تعذر عصره او تعسر وان تيسر غسله وتمام يوم وليلة مذكور في التتارخانية والنهر
وقيل اكثر يوم وليلة وقال صاحب الوقاية ليلة وقال صاحب الاصلاح والايضاح وفي بعض النسخ
اكثر عطف على الجري يقول الفقير لكن وقع في نسخة التي بيننا التي عندنا البساط النجس اذا القي
في ماء الجاري يجري عليه ليلة يطهر كما في الوقاية وقال المولى الوصلي في قول صاحب الوقاية
ليلة اي يوما وليلة ليت شعري لم قصره به وقد علم ان مراد صاحب الوقاية ههنا مع
وجود الفاصل بكونه ليلة لعل صاحب الوقاية منهم ونحو الروث والعذرة بالحرق حتى يقول الفقير
يصير رمادا عند محمد هو المختار لان العين تبدلت واستحالت الى حقيقة اخرى فيتبدل
وصفها الاترى ان العصير طاهر اذا صار خمرا تنجس واذا صار خلا طهر اتفاقا
خلافا لابي يوسف لان التغير انما حصل في وصفه والعين باقية فتبقى نجاستها وكذا
يطهر حمار وقع في المملحة فصار ملحا قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين وكذا الخلاف فيما اذا
صارت العذرة حماة والخنزير ملحا بالوقوع في المملحة وما ذهب محمد هو المختار لانه قال في
التسهيل ولو احترق نحو الروث فصار رمادا او استحالت العذرة في البئر ونحوه حماة
او صار الحمار ملحا طهر عند محمد لتبدل العين كخمر تخلل وعليه الفتوى وينبغي ان لا تعتبر
ثم لما فرغ من تطهير النجاسة شرع في بيان الغليظة والخفيفة وبيان ما هو معفو عنه
فقال وعفي قدر الدرهم مساحة كعرض الكف في الرقيق وعرض الكف عرض مقعر الكف داخل وهو

تفاصيل الاصابع وقدرنا بقدر مثقال في الكشف وعن محمد انه اعتبر الدرهم
من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون مثل عرض الكف لان المراد به هنا
الشهليلي وهو لا يكون الا بقدر عرض الكف وقال الشهليلي على وزن الشربيني اسم موضع كذا اي عرف
محمد عنه ايضا من حيث الوزن يعني ما يبلغ وزنه مثقالا وقال ابو جعفر يوفق بين لفظ
محمد فنقول ان رواية المساحة في الرقيق منها ورواية الوزن في الكثيف وقال شرف
الائمة قليل النجاسة وكثيرها سواء لان النص موجب للتطهير لم يفصل ولنا ان القليل
لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وقدرناه بقدر الدرهم اخذا من موضع الاستنجاء وقال صاحب
العناية المراد بقدر الدرهم موضع خروج النجاسة وقال النخعي استقبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم
فكنوا عنه بالدرهم وعضده الاثر وقال صاحب الكافي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
من استجمر فليوتر ومن لا فلا حرج عليه والاستجمار هو الاستنجاء فثبت ان الاستنجاء
غير واجب بالحجارة ولا حرج في تركه فعلم انه سقط حكم قليل النجاسة وان ذكر العفو
عفو من تخفيف مغلظ كالدم والبول وقوله صغير لم ياكل الحب به دفعا لتوهم ان بول
صغير لم يطعم يكون طاهرا وكل ما يخرج من بدن الادمي موجبا للتطهير احترازا عن الدموع
البزاق ونحوها والخمر وخرء الدجاج ونحوه وبول الحمار والهرة والفارة فتلك الابوال
اربعة انواع للادمي الكبير والصبي الذي لم يطعم والحيوان الغير ماكول والماكول والجمهور
على ان كلها نجسة الا ان الثلثة الاول غليظة عندنا والرابعة خفيفة عندهما
طاهرة عند محمد وفي غاية السروجي بول الفارة والخفاش ليس بنجس للضرورة
قال ... وهو ظاهر ... اطهر وقيل بولهما يفسد ... الثوب وفي بعض
الفتاوى يفسد قوله واعترض بعض شراح الوقاية هنا ان المراد من قوله بول الحمار
والهرة والفارة بول ما لا يؤكل لحمه فلو طرح ما قبله كبول لان ... ان المراد
بالاول بول ما لا يؤكل للكرامة وبالثاني بول ما لا يؤكل للنجاسة وتداخلهما ... عن الاول في بعض

معطوف على قوله كالدم م

قوله م

الاحكام

الاحكام نعبر عن كل واحد بعبارة على حدة اشارة الى هذا المعنى انتهى وكذا الروث والخثي
لان النص الوارد في نجاستهما وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رمى بالروثة وقال هذا رجس
اركس لم يعارضه غيره وبهذا يثبت التغليظ عنده والتخفيف بالتعارض ... فانهما
فانهما عندهما مخففة لان فيهما ضرورة لامتلاء الطرق بهما وهي مؤثرة في التخفيف بخلاف بول
الحمار لان الارض تنشفه وانما قلنا ان نجاسة هذه الاشياء مغلظة لانها تثبت بدليل
مقطوع به قيل بالاجماع وقيل التغليظ عند ابي حنيفة يثبت بدليل لا معارض له وعندهما
يثبت بالاجماع وما دون ربع الثوب يروى ذكر عن ابي حنيفة وهو مروي عن محمد ايضا
لان التقدير بالكثير الفاحش والكثير الفاحش ما يستكثره الناس والربع ملحق بالكل
في بعض الاحكام كمسح الراس والحلق في العمرة وغيرها فيلحق به هنا بالكل في حق
الاستكثار ... اما قام مقامه ثم اختلف في تفسير الربع فقيل ادنى ثوب يجوز فيه الصلوة
كالمئزر وهو مروي عن ابي حنيفة ونحوه ما قال ابو بكر الرازي يعتبر السراويل احتياطا
لانه اقصر الثياب ... وقيل ربع الموضع الذي اصابه كالذيل وعن ابي يوسف شبر في شبر اي
شبرا طولا وشبرا عرضا من مخفف كبول الفرس وما يؤكل لحمه وهو ما ثبت بدليل غير مقطوع
به بمعارضة نص اخر فانه قوله عليه السلام استنزهوا عن البول يدل على نجاسة بول ما يؤكل
لحمه وحديث العرنيين يدل على طهارته فترجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك الحديث اثر في
التخفيف فانه نجاسة مخففة وخرء طير لا يؤكل سواء كان من السباع او من غيرها
لانها تذرق في الهواء فالتحامي عنها متعذر فلذا كان خفيفة وعند محمد طاهر
وقال شمس الائمة الحلواني في المبسوط والاصح ان خرء ما لا يؤكل طاهر عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال غيره والاصح انه نجس وبول انتضح مثل رؤس الابر عفو لانه لا
يمكن الاحتراز عنه سيما في مهب الرياح وفيه ... قبل التخصيص برؤس الابر
دليل على ان الجانب الاخر منها معتبر والجمهور على انه لا يعتبر الجانبان جميعا لدفع الحرج

وقد سئل ابن عباس عن ذلك فقال انى لارجو من عفو الله ما هو اوسع من ذلك قال صاحب النهاية
لان الذباب يقعد على النجاسة ثم يقعد على ثياب المصلي ولا بد ان يكون على ارجلهن و
اجنحتهن شيء من النجاسة واصلا لا يستطيع الامتناع عنه وفي نوادر هشام عن ابي يوسف اذا
انتضح من البول شيء يرى اثره لا بد من غسله وان لم يغسله حتى صلى وهو بحال لو جمع كان
اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة وفي الخلاصة نقلا عن بعض المشايخ انه لو كان
بحيث لو مشى المصلي يرى عليه وبحيث يصل بعضه الى البعض لم يجز وان كان لا يصل
يجوز كذا ذكره في الكتب بعد وقال صاحب النهاية ولا ينبغي للمصلي استعداد ثوب
لدخول الخلاء فروي عن محمد بن علي زين العابدين انه تكلف لذلك يعني استعد لبيت الخلاء
ثوبا ثم تركه وقال لم يتكلف لهذا من هو خير مني يعني رسول الله ولا الخلفاء الراشدون
وعن الحسن البصري ان رجلا سأله عن دم البق فقال له من اين انت قال من الشام فقال
لاصحابه انظروا الى قلة حياء هذا الرجل فانه من قوم اذاقوا دم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم جاء يسألني عن دم البق فمنع الحسن رحمه الله بهذا من سؤال التورع وكره له التكلف
لما فيه من حرج الناس والاخذ بما هو الاحوط لهم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة
ولم ابعث بالرهبانية الصعبة انتهى ما في النهاية ودم السمك وخرء طير ماكول
طاهر الا الدجاج والبط ونحوهما الا ان دم السمك ليس بدم على التحقيق لان الدم على
التحقيق يسود اذا شمس ودم السمك يبيض الا ترى انه يحل تناوله من غير ذكاة
وما يسيل منه عند الشق فذلك ليس بدم وانما ذلك ماء اصفر اي صفرة الا
على قول ابي يوسف فانه نجس عنده وهو ضعيف كذا في النهاية نقلا عن المبسوط قال ابن
الملك في شرح مجمع البحرين الخرء من ماكول الطير طاهر لانها تذرق في الهواء والتحرز عن
ذلك حرج على انه اجمع المسلمون على ترك الحمام في المساجد ولو كان نجسا لامر بها
خصوصا في المسجد الحرام وقوله الا الدجاج والبط و يعني ان خرءها نجس

نجاسة غليظة بالاجماع لانه التحامي عنه ممكن كذا في ابن الملك ولعاب البغل والحمار
طاهر قال صاحب الهداية واما لعاب البغل والحمار فمشكوك فيه فلا ينجس به الطاهر انتهى
قال صاحب الكنز وعفي لعاب البغل والحمار لان النجاسة لا تثبت بالشك على انه اذا كان
الشك في طهوريته كان طاهرا بلا شك وعند ابي يوسف مخفف لتعارض النصوص
قال صاحب مجمع البحرين ويحكم ابو يوسف بالتخفيف لعاب البغل والحمار وطهراه قال ابن الملك
في شرحه اي حكم ابو حنيفة ومحمد بانه طاهر فلا يمنع الصلوة وماء ورد على نجس نجس
قال صاحب مجمع البحرين نجس الماء الوارد كالمورود وقال ابن الملك في شرحه نجس الماء
الوارد على النجاسة كالماء الذي ورد عليه النجاسة فانه ينجس بالاتفاق للاختلاط
بالنجاسة وفي الهداية كذلك يكون نجسا وقال الشافعي لا ينجس الماء الوارد لما روي
ان اعرابيا بال في المسجد فامر عليه السلام بدلو من ماء فصبت عليه ولو كان الماء ينجس
بالورود على النجس لما امر عليه السلام بصبه لافضائه الى تكثير النجاسة قلنا يحتمل انه امر به
لذهاب رائحة البول لا للتطهير انتهى ولو لف ثوب طاهر في رطب نجس فظهر فيه
رطوبة ان كان بحيث لو عصر قطر تنجس والا فلا فلا يجوز الصلوة فيه في الاول و
تجوز في الثاني كما لو وضع رطبا على مطين بطين نجس جاف اي لو وضع الثوب حال كونه
رطبا على جدار مطين بطين نجس جاف في حالة الوضع لم ينجس وقوله جاف
بتشديد الفاء اسم فاعل من جف ولو تنجس طرف فنسيه فغسل طرفا بلا تحر حكم بطهارته
يعني لا يشترط التحري في غسل طرف من الثوب كحنطة بال حمر عليها حين تدوسها
فغسل بعضها او ذهب بعضها طهر كلها ولا يشترط التحري فيه ايضا قال صدر الشريعة
اعلم انه اذا ذهب بعضها او قسمت الحنطة يكون كل واحد من القسمين طاهرا
اذ يحتمل كل واحد من القسمين ان يكون النجاسة في القسم الاخر فاعتبر هذا الاحتمال
في الطهارة لمكان الضرورة قال صاحب الاصلاح والايضاح خص الحمر بالذكر لانه تعالى

فغلظ نجاسة بولها فيعلم الحكم في غيرها بالطريق الاولى وقال ايضا الطهارة ههنا لطهار
الفرهن وفيه نظر اذ لا ضرورة في التحري انتهى يقول الفقير هذا النظر ليس بوارد على
مسئلة الارض فقط بل يجري في الاولى ايضا لعل نظره عليها لا على الارض فقط وانفحة
الميتة ولبنها طاهر الانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء مخففة كرش الجدي والحمل الصغير
مالم ياكل يقال لها بالفارسية پنيرمايه الانفحة الميتة جامدة كانت او مائعة طاهرة عند
ابي حنيفة وكذا لبنها اما الانفحة الجامدة فلان الحيوة لا تحل فيها واما المائعة واللبن
فلان نجاسة محلهما لم تكن مؤثرة فيهما قبل الموت فكذا الان اللبن الخارج من بين فرث
ودم طاهرا فلا يكون مؤثرا بعد الموت خلافا لهما فانهما قالا الانفحة الميتة مطلقا نجسة
ولبنها ايضا نجس لان تنجس المحل يوجب تنجس ما حل فيها لكن قالا تطهر الجامدة بالغسل
قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين لا يخلو ههنا اشتباه وهو ان المائعة ان كانت
مما ينعصر فانه ينبغي ان تطهر بالغسل وان كانت مما لا ينعصر فكذا عند ابي يوسف
لما سبق انه غير منعصر عنده يطهر بالغسل والتجفيف ثلثا والاستنجاء سنة قال صاحب
العناية قيل لم يذكر محمد الاستنجاء عند ذكر سنن الوضوء وان كان من اقوى سننه لانه
اراد بهذا الوضوء الوضوء عن النوم لا عن البول والغائط والاستنجاء لهذا الوضوء
ليس بسنة وانما قلنا ذلك لانه ابتدأ بالوضوء عن النوم هكذا جاء عن بعض الصحابة
فانه كان يقرأ يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة واقول انما ذكر
ههنا لان الاستنجاء ازالة النجاسة الحقيقية فذكره ههنا انسب انتهى وفي مجمل
اللغة النجو ما يخرج من البطن والاستنجاء طلب الفراغ عنه بمسح اثره بماء او تراب
وهو سنة لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه والمواظبة مع الترك احيانا دليل السنية
وقال الشافعي فرض حتى لو تركه لا تجوز صلوته مما يخرج من احد السبيلين غير الريح والاستنجاء
من الريح بدعة لانه ليس بنجس وان خرج من البطن ولا يسن تطهير ما يخرج من غير

السبيلين

السبيلين كالاستنجاء ووقع في الوقاية والاستنجاء من كل حدث قال صاحب عناية الوقاية المراد
بالحدث ههنا الخارج من السبيلين كما قيده صدر الشريعة ثم قال ولهذا تقييد الحدث
به اشارة الى الصحيح من المذهب من انه لو اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج اكثر
من قدر الدرهم لا يطهر الا بالغسل انتهى قال العصام قال من اوضح قلت لا معنى لكلامه هذا
لان النجاسة التي اصابت موضع الاستنجاء من الخارج ليست بحدث اصلا فيخرج بقول
المصنف من كل حدث سواء قيد الحدث بالخارج من السبيلين او لم يقيد واما كان الى الصحيح
من المذهب عندي يذكر نفس الحدث لا بتقييده بالخارج من السبيلين فلا يصح ما ذكره للتقييد والصواب
في وجه التقييد بالخارج من السبيلين ان يقال انما قيدناه به اذ لولاه لزم ان يكون الاستنجاء
سنة في العضو ونحوه مما ينتقض قول المصنف الاستنجاء من كل حدث غير النوم والريح سنة
وليس كذلك قطعا يقول الفقير قول المصنف هنا مما يخرج من السبيلين احتراز عن الفصد ونحوه
وعن النجاسة التي اصابت موضع الاستنجاء من الخارج اكثر من قدر الدرهم ونحوها فالمناسب
لصاحب الوقاية ان يقول والاستنجاء مما يخرج من السبيلين كما قال المصنف
لما يخرج منه الحجر ونحوه وماسح فيه عدد قال الشافعي لابد من التثليث لقوله عليه السلام
في حديث ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه وليستنج بثلثة احجار والامر للوجوب فالحديث
يدل على وجوبه بكيفية معلومة ولنا ما رواه ابو هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر
ان الايتار يقع على الواحد وقال ومن لا فلا حرج نفى الحرج عن ترك الاستنجاء اصلا فدل
على انه لا يفترض وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع
فلا يصح الاستدلال به او يحمل الامر على الاستحباب توفيقا بين الحديثين ويمسحه بنحو حجر
كمدر وخشب وتراب حتى ينقيه لان المقصود هو الانقاء فيعتبر ما هو المقصود ويكون
بأي شيء حصل بدءا بالحجر الاول قال صاحب الدرر والغرر قال في الوقاية بعد قوله
بلا عدد بدءا بالحجر الاول آه فيرد عليه انه غير مرتبط بما قبله لان المراد اذا نقى

وان كان المراد نفي سنيته لم يناسب بعد ذكر العدد قوله بالحجر الاول الى آخره انتهى يقول العبد
في دفع ما اورده على الوقاية ان مراد صاحب الوقاية في قوله بلا عدد بلا شرط عدد لا شرط لا
عدد والذي ينافي ذكر العدد هو الثاني اذ قد تقرر في موضعه ان ما بلا شرط شيء يجامع ما بشرط
لا شيء ايضا فاذا كان الاستنجاء بحجر سنة بلا شرط عدد لا بشرط لا عدد يتحقق الاستنجاء
مسنونا في صورة تعدد الاحجار وفي صورة عدم تعددها ايضا فذكر صاحب الوقاية
صورة العدد بعد قوله فيما قبل بلا عدد يعني لا بشرط عدد ولا يخل بالمقابلة قطعا نعم يبقى
الكلام في وجه اختياره ذكر صورة العدد فقط الا ان وجهه كون العدد مندوبا وان لم
يكن مسنونا بخصوصه كما اعترف به صاحب الاعتراض حيث قال لم يسن العدد بل يندب ثم ذكر
صورة العدد كما ذكر صاحب الوقاية والى ما ذكرنا اشارات في كلام صاحب الاصلاح في
الايضاح حيث قال في المتن بقوله بلا عدد لزوم العدد في اقامة السنة لا نفيه والتنبيه
على ذكر ما يدبر بالحجر الاول آه يعني اذا احتاج في اقامة السنة الى العدد يفعل كذلك
انتهى ويقبل بالثاني الادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده ويدبر بالثالث
في الصيف ويقبل الرجل بالاول ويدبر بالثاني والثالث في الشتاء والصدر سويته ثم في مسح
اقبالا وادبارا مبالغة في التنقية ففي الصيف يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني لان الخصية
في الصيف مدلاة فلا يقبل احترازا عن تلويثهما ثم يقبل ثم يدبر مبالغة في التنظيف
وفي الشتاء غير مدلاة فيقبل بالاول لان الاقبال اذا ابلغ في التنقية ثم يدبر ثم يقبل
للمبالغة وانما قيد بالرجل لان المرأة تدبر بالاول ابدا لئلا يتلوث فرجها ولا خصية
لها والصيف والشتاء في ذلك سواء قال مولانا محمد الواني في تعليقاته على الدرر قوله
ويدبر بالثالث صيفا قيل وكذا في عبارة الوقاية الا انه سهو منهما لان يدبر في المرتبة
الثالثة ليس بالباء الجارة بل بالياء من الادات يدل عليه عبارة الغنا وغيره في
حيث قال كيفية استنجاء الرجل ان يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدبر الثالث بلا الف

كلمة الباء في الثالث انتهى تدبر فيه وغسله بالماء بعد الحجر افضل لقوله تعالى فيه رجال
يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام يتبعون الحجارة بالماء وهم اهل قباء قال
صاحب الهداية ثم هو ادب لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستنجي بالماء
مرة وتركه اخرى وهذا حد الادب وقيل هو سنة في زماننا لان اهل الزمان الاول كانوا يبعرون
بعرا لانهم كانوا ياكلون قليلا واهل زماننا ياكلون كثيرا فيثلطون ثلطا فيتجاوز النجاسة
من المخرج الى ما طرافه هكذا اروي عن الحسن البصري يغسل يديه اولا ثم المخرج ببطن
اصبع او اصبعين او ثلث ثبت بالتفصيل بانه ينبغي ان يغسل باصبع واحد ان كون
الا فباصبعين والا فيضم اليها الاخرى ليكون التلوث بقدر الضرورة قال صاحب الدرر ويصعد
الرجل اصبعه الوسطى على سائر الاصابع صعودا قليلا في ابتداء الاستنجاء ويغسل موضعه
ثم يصعد بنصره اذا غسل ثلاث مرات ثم يصعد خنصره ثم سبابته ويغسل موضعه حتى يطهر
قلبه ويصعد المرأة بنصرها واوسطها جميعا معا ثم تفعل كما يفعل الرجل لانها لو بدأت
باصبع واحدة كالرجل عسى ان يقع اصبعها فتتلذذ فيجب عليها الغسل وهي لا تشعر كذا
في الظهيرية انتهى لا يدخلها كيلا يركن النجاسة في شقوق الاظفار ويرخي الارخاء
بالراء المهملة والخاء المعجمة افعال بمعنى الارسال مبالغة ان لم يكن صائما قال صاحب الدرر
كذا في الظهيرية ويجب اي يفرض الغسل بالماء ان جاوز النجس المخرج اكثر من درهم
وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء فلا يتعداه ويعتبر
ذكر وراء موضع الاستنجاء اي يعتبر القدر المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة
وابي يوسف لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر
المواضع يعني فيما ثم المواضع قدر الدرهم عفو فاذا زاد عليه يكون مانعا وكذا الموضع الاستنجاء
اعلم ان الاستنجاء على خمسة اوجه واجبان احدهما غسل نجاسة المخرج في الغسل من
الجنابة والحيض والنفاس كيلا تشيع في بدنه والثاني اذا تجاوزت المخرج يجب عند محمد

اذا كان متجاوزا مع النجس الذي في موضع الاستنجاء اكثر من الدرهم وهو الاحوط وعند محمد يجب
اذا كان المتجاوز اكثر من درهم لان ما على المخرج سقط اعتباره فيبقى المعتبر هو ما وراءه في الزيلعي
سنة وهو اذا لم يتجاوز النجاسة مخرجها فغسلها سنة وقيل ادب وفي الكافي يجب وهو ما
اذا بال ولم يتغوط فيغسل استحبابا وفي الحاشية وهو الاستنجاء من الريح اذا لم
يظهر الحدث من السبيلين اصلا كذا في الاختيار ولا يستنجي بعظم ولا بروث لان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولو فعل يجزيه لحصول المقصود وهو الانقاء ومعنى النهي في
الروث النجاسة وفي العظم كونه زاد الجن اما الاستنجاء بالفحم مكروه وكذا باوراق الشجر
وكذا لا يستنجي بعلف الحيوان مثل الحشيش وغيره وطعام لانه اضاعة واسراف وقد قال
الله تعالى ان الله لا يحب المسرفين وقد نهى النبي عليه السلام عن ذلك ولا بيمينه لان النبي صلى الله عليه
نهانا عن الاستنجاء باليمين ولانه عليه السلام اليمين للوجه واليسار للمقعد وفي الحاصل الدرر
الا ضرورة بان يكون يسراه مقطوعة او بها جراحة ولو استنجى بالاشياء المذكورة جاز
لان النهي لمعنى في غيره فلا ينافي مشروعيته وفي الجملة انتهى ويكره استقبال القبلة واستدبارها
لبول ونحوه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها
ولكن شرقوا او غربوا وعن ابي حنيفة في الاستدبار لا يكره لانه غير مقابل للقبلة وما ينحط
ينحط نحو الارض وفي النهاية كما يكره ذلك يكره للمرأة ان تمسك ولدها نحو القبلة ليبول
وهذا كله اذا كان ذاكرا للقبلة ولو غفل عن ذلك فقضى حاجته فلا بأس به وذكر صدر
الاسلام ابو اليسر ان الاستدبار في الرواية عن ابي حنيفة اذا كان ذيله ساقطا واما اذا
كان مرفوعا فينبغي ان يكون مكروها لان عورته الى القبلة ولو في الخلاء بالمد المتوضأ
لان الدليل لم يفرق خلافا للشافعي وكذا يكره التغوط والبول في الماء والظل والطريق
وتحت الشجر المثمر ويكره ايضا الكلام عليهما ويكره البول قائما الا لعذر ويجب الاستبراء
بالمشي والتنحنح وقيل يكتفي بمسح الذكر واجتذابه ثلاث مرات والصحيح انه طاع

اي ظل قوم يستريحون فيه كذا في الدرر

الغلى

الناس وعاداتهم مختلفة فمن وقع في قلبه انه صار طاهرا جاز له ان يستنجي لان كل امرء اعلم بحاله
كتاب الصلوة لما فرغ من الطهارة شرع في الصلوة لانها المقصودة وقدم الاوقات لانها
الاسباب وهي مقدمة على المسببات كذا في غاية البيان وقال الفاضل في العناية قلت لقائل ان
يقول كون الاسباب متقدمة على المسببات انما يقتضي تقديم الاوقات على نفس الصلوة التي
بينت في باب صفة الصلوة لا على شروط الصلوة التي ذكرت في باب شروط الصلوة
لان الشروط ايضا متقدمة على المشروطات وليست الشروط من مسببات الاسباب
المشروطات فلا يتم التقريب فالاظهر ما ذكر في العناية حيث قال انما ابتدأ ببيان
الوقت لانه سبب للوجوب وشرط للاداء فكان له جهتان في التقدم انتهى ثم الصلوة
في اللغة الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان المعلومة والافعال المخصوصة وكتبت الصلوة بالواو
لاشتمالها على المعنى اللغوي فهي من المنقولات الشرعية كذا في النهاية وقال صاحب
الكفاية وتفسيرها لغة الدعاء وفي الشريعة اسم لهذه الافعال المعلومة من القيام و
الركوع والسجود سميت بذلك لما فيها من الدعاء والثناء فعلى هذا يكون من الاسماء المنقولة
لوجود الصلوة بغير الدعاء والثناء كما في الامي وقال الامام الزاهدي في شرح الكنز الصلوة
في اللغة الدعاء قال الله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي ادع لهم وانما عدي بعلى باعتبار
لفظ الصلوة وفي الشريعة عبارة عن الافعال المخصوصة المعهودة وفيها زيادة مع بقاء معنى
اللغة فيكون تغييرا لا نقلا على ما قالوا والفرق بين النقل والتغيير ان في النقل لم يبق
المعنى الموضوع له لغة وفي التغيير يكون باقيا لكن زيد عليه شيء او وقال في الغاية الظاهر انه
منقولة لوجودها بدونه في الامي ولو قال الاخرس كان اولى الى هنا لفظ الزاهدي
الفاضل ابن ضياء قلت لا نم انه لو ذكر الاخرس بدل الامي لكان اولى ههنا فان للاخرس
اشارات معهودة مقبولة عند الشرع في اكثر الاحكام فله اشارات معهودة في الدعاء
ايضا فحينئذ لا يستدعي وجود الصلوة الشرعية فيه بدون الدعاء بخلاف الامي فان جهله

يستدعي وجودها فيه بدونه كما لا يخفى ثم ان الصلوة فرض عين لا يسع تركها ويكفر جاحدها
قال صاحب العناية هي فريضة قائمة وشريعة ثابتة عرفت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى
واقيموا الصلوة وقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فان الآية الاولى تدل على
على فرضيتها والثانية على فرضيتها وعلى كونها خمسا لانه امر بحفظ جمع من الصلوات عطف عليها
الصلوة الوسطى واقل جمع يتصور معه اوسط هو الاربعة وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى فرض على كل مسلم ومسلمة في كل يوم وليلة خمس صلوات وهو من المشاهير وبالاجماع
فقد اجمع الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على فرضيتها من غير نكير منكر
ولا رد راد فمن انكر شرعيتها كفر بلا خلاف انتهى يقول الحقير فيه بحث اما اولا فلان
دلالة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى على كون الصلوات المفروضات خمسا غير ظاهر
لاحتمال ان يكون المراد بالوسطى الفضلى بل هذا قال صاحب الكشاف في تفسير الوسطى اي
الوسطى بين الصلوات او الفضلى منها خصوصا فعلى تقدير ان يكون المراد بالوسطى في هذه الآية
معنى الفضلى لا يكون الآية دالة على كون الصلوات المامور بمحافظتها خمسا حتى يثبت به فرضية
الخمس وقد صرح في معراج الدراية بكون هذه الاية قطعية الدلالة على فرضية الخمس حيث قال
اما فرضية الخمس فبقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان هذه الآية قاطعة
الدلالة على فرضية الخمس لانه تعالى فرض جمعا من الصلوات والصلوة الوسطى معها واقل جمع
صحيح معه وسطى هو الاربع دون الثلث انتهى فيرد بحثنا المذكور عليه ظاهرا لانه صرح بقطعيتها
ولا قطع مع احتمال كون معنى الوسطى هو الفضلى نعم لم يصرح في العناية تصريحا بقطعيتها
وانما قال تدل على كونها خمسا فقط واما ثانيا فلان السنة المشهورة لا تفيد
القطع وانما تفيد علم طمأنينة كما تقرر في علم الاصول فكيف تثبت فرضية الصلوة بالسنة
المذكورة وهي من المشاهير على ما صرح به صاحب العناية والفرض ما ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه ولهذا يكفر جاحده وقال في معراج الدراية تثبت فرضية الصلوات بالكتاب

من قوله لاحتمال الى الوسطى قال البيضاوي وفي تفسيرها اي الوسطى بين الصلوات او الفضلى صح

والسنة

والسنة واجماع الامة ثم قال اما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى فرض على كل مسلم الحديث
فانه من جملة الاخبار المتواترة او المشهورة انتهى فيرد على قوله المشهورة البحث الثاني بعينه
قال العلامة فرهاد اما السنة فما ورد في امر الصلوة من الاخبار المتعددة الكثيرة بحيث
يبلغ مجموعها حد التواتر وان لم يبلغ كل واحد منها وحده ذلك الحد انتهى ونظائره
كثيرة مثل الاخبار الواردة في شجاعة علي وجود حاتم واعترض الفاضل سعدي افندي
على استدلال صاحب العناية ومعراج الدراية على كون الصلوات المفروضات خمسا بقوله تعالى حافظوا
على الصلوات الاية بوجه اخر حيث قال هذا الاستدلال انما يستقيم لو لم يكن عطف قوله
تعالى والصلوة الوسطى من قبيل عطف الروح على الملائكة انتهى يقول الحقير ليس هذا
بشيء اذ لا شك ان هذا الاستدلال يستقيم وان كان العطف من قبيله في قوله تعالى تنزل
الملائكة والروح فان الخاص اذا عطف على العام يصير المراد من العام ما عدا ذلك الخاص
البتة مراعاة لوجوب التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه فيكون المراد من الصلوات
في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ما عدا الصلوة الوسطى المعطوفة عليها
كما كان المراد من الملائكة في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح ما عدا الروح وكان عطف
الروح على الملائكة مع دخوله فيها على تقدير ترك العطف اشارة الى افضلية الروح
والا يلزم عطف الشيء على نفسه في ضمن عطفه على ما يشتمل عليه فاذا كان المراد بالصلوات
التي عطف عليها الصلوة الوسطى ما عدا الصلوة الوسطى انتظم استدلالهما المذكور بلا كلام.
تنبيه وقت الفجر قدمه على سائر الاوقات لانه متفق عليه اوله وآخره بين علمائنا ولانها
اول صلوة صلاها آدم حين اهبط من الجنة واظلم عليه الدنيا وجن الليل ولم يكن رآه قبل
ذلك فخاف خوفا شديدا فلما انشق الفجر صلى ركعتين شكرا الركعة الاولى للنجاة من ظلمة الليل
والثانية لرجوع ضوء النهار فطابق ذلك سبب كونها ركعتين وفرضت علينا اولا لانه اول
وقت صلوة وجب بعد وقت النوم عادة من طلوع الفجر الثاني اي الصادق وهو البياض

المعترض في الافق واحترز به عن الفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو في السماء اولا ثم
يعقبه سواد ويسمى بذنب السرحان وهو بكسر السين الذئب ولا معتبر به لقوله صلى الله عليه وسلم
لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل انما المعتبر الفجر المستطير في الافق اي المنتشر الى طلوع
الشمس لما روي ان جبريل عليه السلام ام برسول الله صلى الله عليه وسلم فيها حين طلع الفجر
في اليوم الاول وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا وكادت الشمس تطلع ثم قال ما بين هذين
وقت لامتك واعترض بانه قال ما بين هذين الوقتين وقت فيقتضي ان لا يكون الاول والآخر
وقتا وذلك خلاف المطلوب واجيب بانه علم بامامة جبريل ان الاول والآخر وقت فاحتيج
الى بيان ما بينهما فبينه بقوله ما بين هذين الوقتين وقت او نقول فعله لبيان الجواز
وقوله لبيان الاستحباب لان في رعاية الاول تعسرا وفي الآخر خشية الفوت فصار ما
بينهما مستحبا او نقول لو اقتصر ذكره على فعل الصلوة فيهما لاختص زعم الوقت فلم يكن
ذلك تعليما للوقت وانما معناه ليس الوقت منحصرا فيهما بل لما فعل بيان الحاضرين وما
بينهما وقت ايضا ووقت الظهر بدأ محمد في الجامع الصغير بها لانها اول صلوة فرضت
على النبي صلى الله عليه وسلم ولكل وجهة في زوالها قيل اصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن
شجاع انه يغرز خشبة في مكان مستو ويجعل على مبلغ الظل علامة فما دام الظل ينقص
الخط فهو قبل الزوال فاذا وقف لا يزداد ولا ينقص فهو ظل ساعة الزوال التي
هي عبارة عن فيء الزوال ويسمى ايضا ساعة الاستواء واذا اخذ الظل في الزيادة
فقد علم ان الشمس قد زالت كذا في المبسوط ثم هو يختلف باختلاف الامكنة والاوقات
حتى قيل انه في اطول ايام السنة لا يبقى بمكة في ذلك الوقت ظل على الارض وكذا بالمدينة
باخذ الشمس الحيطان الاربعة وذكر الفيء غير معتبر في التقدير بالظل بل المعتبر سواه
كذا في العناية الى ان كان ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وقالا الى ان يصير مثله
اعلم ان الروايات عن ابي حنيفة اختلفت في آخر وقت الظهر روى محمد عنه اذا صار

ظل

ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذي عليه ابو
حنيفة وروى الحسن بن زياد عنه اذا صار ظل كل شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ودخل
وقت العصر وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي رضي الله عنهم وروى اسد بن عمرو عنه
اذا صار ظل كل شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء
مثليه وعلى هذه الرواية يكون بين الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الظهر والفجر قيل اول
من صلى بعد الزوال ابراهيم عليه السلام حين امر بذبح الولد فصلى اربع ركعات الاولى شكرا
لذهاب غم الولد والثانية لنزول الفداء والثالثة لرضاء الله تعالى حين نودي قد
صدقت الرؤيا والرابعة لصبر ولده وكان ذلك منه تطوعا وقد فرض علينا ووقت العصر
من انتهاء وقت الظهر على القولين الى غروب الشمس لقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك
ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها ذكر في الصحيح قيل اول من صلى العصر
يونس عليه السلام حين انجاه الله من اربع ظلمات وقت العصر ظلمة الزلة وظلمة الليل
وظلمة الماء وظلمة بطن الحوت فصلاها شكرا تطوعا فامرنا بها ووقت المغرب منه
غروبها الى ان يغيب الشفق وقال الشافعي مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات وهو اصح قوليه
لامامة جبريل في المغرب في اليومين في وقت واحد ولو كان وقت المغرب ممتدا
لم يؤم جبريل عليه السلام في وقت واحد لانه كان يعلم اول الوقت وآخره قال الغزالي
في وقت المغرب قولان احدهما ان يمتد الى غيبوبة الشفق واليه ذهب احمد بن حنبل والثاني
انه اذا مضى بعد الغروب وقت وضوء وستر عورة واذان واقامة وقدر خمس ركعات فقد انقضى
الوقت ولاصحابنا ما روى عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت المغرب
ما لم يسقط نور الشفق وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اول المغرب
حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الشفق الا ان التاخير عن اول الوقت مكروه وانما لم
يؤخر جبريل فانه جاء ليعلمه غير المكروه من الاوقات الا ترى انه لم يؤخر العصر الى الغروب

وقت المغرب م

والوقت باقٍ اليه ولا العشاء الا الثلث ويعين وقت العشاء بالاجماع على ان تصير الحال
دونيا اولى لانه كان بالمدينة وما رواه كان بمكة والمتحرز عن الكراهة ثم انه قيل اول
من صلى المغرب شكرا تطوعا عيسى عليه السلام حين خاطبه الله بقوله أانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين الاية وكان ذلك بعد غروب الشمس فالاولى لنفي الالوهية عن نفسه
والثانية لنفيها عن امه والثالثة لاثباتها لله تعالى وقد فرضت علينا لكونها صلاة العناية
وفيه نظر بقول العفير وجه النظر والله اعلم ان ذلك في يوم القيمة على ما ذكره المفسرون ولو قيل
انه ذلك وقع مرة في الدنيا وسيقع في يوم القيمة لكان له وجه لكن يحتاج ذلك الى اثبات و
نقل وهو البياض الذي في الافق بعد الحمرة وقالا هو الحمرة قيل وبه يفتى اختلف
العلماء في الشفق فقال ابو حنيفة هو البياض في الافق بعد الحمرة وهو قول ابي بكر ومعاذ وانس
وابن الزبير رضي الله عنهم وقالا هو الحمرة وهو رواية عن ابي حنيفة رواه عنه اسد بن عمرو
وهو قول ابن عمر وشداد بن اوس وعبادة بن الصامت رضي الله عنهم وبه افتى الشافعي والا
واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم الشفق هو الحمرة ولابي حنيفة ما رواه ابو هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال آخر وقت المغرب اذا اسود الافق ولا يحصل الاسوداد
الافق الا بعد زوال البياض وما رفعه من قوله [redacted] الشفق هو الحمرة موقوف
على ابن عمر رضي الله عنه ذكره مالك في الموطأ فلا يصلح حجة على ان فيما اختلف الصحابة
اي في الشفق منه
والتمسك بالحديث فيما اختلف فيه الصحابة لا يكون له عدم التمسك به دليل عدم القبول
وهو دليل انقطاعه فكيف يجوز التمسك في ذلك بالموقوف قال صاحب العناية وفيه نظر
لانه مشترك الالزام بقول العفير يترجح ما روى ابو حنيفة بكونه مرفوعا يمكن ان يقال
وما رووه موقوف فترجح المرفوع على الموقوف غني عن البيان على ما عرف في الاصول
لكن اختلاف الصحابة يؤثر في المرفوع والموقوف فيكون نظرا واردا لا محالة والحق
على قول الامامين لاطباق اهل اللغة عليه حتى نقل ان الامام رجع اليه لما ثبت عنده

حل

حمل عامة الصحابة الشفق على الحمرة وفي المبسوط قولهما اوسع وقوله احوط كذا في الدرر وابن ملك
في شرح مجمع البحرين بقول العفير الشافعي يقتضي ان يكون قوله اوسع وقولهما احوط تدبر وقال العلامة
محمد المولى في تعليقاته على الدرر والشارح المجمع فيما نقل عنه قولهما اوسع في العلم لان الوقت
فكان تقول معنى اوسع اسهل للناس وارفق فان آخر وقت المغرب اذا كان بغروب
الحمرة يكون اول وقت العشاء اسرع في الصيف في الشتاء ولا يخفى انه اهون لهم فان الاول
زمان الغفلة والنوم والثاني زمان البرد والشتاء ومعنى قوله احوط لوجود معنى الشفق انتهى
ما ذكره المولى بقول العفير فعلى هذا يكون معنى كون قوله احوط ظاهرا على ما حمل المولى عليه
مولانا المولى لكن يكون [redacted] معناه على ما نقل عنه ابن الملك خفيا تدبر وآخر وقت العشاء في
الوتر انتهاء وقت المغرب على القولين الى الفجر الثاني لما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم
قال آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر قال صاحب الهداية وهو حجة على الشافعي في تقديره
بذهاب ثلث الليل وهو استدل بامامة جبرئيل في اليوم الثاني حين مضى ثلث الليل قال
صاحب العناية ووجه كونه حجة على الشافعي انه يدل على قيام الوقت الى الفجر وحديث
امامة جبرئيل يدل على ان آخر الوقت بذهاب ثلث الليل فتعارضا واذا تعارضت الآثار لا
ينقضي الوقت الثابت يقينا بالشك يعني عرفنا دخول وقت العشاء اذا غاب الشفق
بيقين ثم وقع الشك في خروجه بتعارض الآثار والمعتبر لا يزول بالشك فقام الى الفجر
بقول العفير ولقائل ان يقول انه في قول صاحب العناية واذا تعارضت الآثار رجحنا
روايات النبي صلى الله عليه وسلم صرح بقوله آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر فيقام الى الفجر
وامامة جبرئيل تدل على انه من غير تصريح فحمله فاين الصريح من الدلالة لا وجه سقط التعارض
تدبرا ونقول ان امامة جبرئيل لم يكن لنفي ما وراء وقت الامامة عن وقت الصلوة بل لاثبات
جواز الصلوة في وقت الامامة فيه الا يرى انه عليه السلام ام في اليوم الثاني في صلوة الفجر حين اسفر
والوقت يبقى بعد الى طلوع الشمس واذا لم يكن امامته لنفي ما وراء وقت الامامة تدبر وقس

الشافعي م

ساكتا عن المعارض فيكون حجة على الشافعي قيل اوله صلى العشاء موسى عليه السلام حين خرج
من مدين وضل الطريق وكان في غم امرأة وغم اخيه هرون وغم عدوه فرعون وغم اولاده
فلما انجاه الله من ذلك كله حين نودي من شاطئ الوادي صلى اربعا تطوعا ثم فرض
علينا ذكره صاحب العناية وهذه الاقوال التي ذكرتها عقيب كل صلوة وجدتها في شرح شيخي
العلامة قوام الدين الكاكي منقولة عن ابي الفضل مع زيادة فنقلتها بطريق الاختصار
ثم انه اول وقت الوتر اول وقت العشاء واخره اخر وقت العشاء ولا يقدم الوتر
عليها للترتيب كما لا يقدم الوقتية على الفائتة ومعنى قوله ووقت العشاء والوتر
من انتهاء وقت المغرب الى الفجر انه موهم لجواز تقديمه على العشاء قال ولا تقديم اي
عند التذكر يعني اذا لم يكن ناسيا وعلى هذا لو اوتر قبل العشاء متعمدا اعاد الوتر بلا خلاف
وان اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر او صلاهما فظهر فساد العشاء لا الوتر يصلي العشاء
ولا يعيد الوتر في الصورة الاولى ويصلي العشاء لا الوتر في الصورة الثانية وهذا
عند ابي حنيفة وعندهما اول وقت العشاء من انتهاء وقت المغرب والوتر ما بعد العشاء
الى الفجر فعندهما لو اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر او صلاهما فظهر فساد العشاء
لا الوتر يصلي العشاء ويعيد الوتر في الاولى ويعيدهما في الصورة الثانية وهذا
الخلاف فرع الخلاف في صفته فالوتر واجب عنده والوقت اذا جمع واجبين فهو وقت لهما
وان امر بتقديم احدهما وعندهما نفل فيدخل وقته بعد الفراغ عن الفريضة كركعتي
العشاء فلو قدمهما على العشاء لم يجز عامدا كان او ناسيا فكذلك الوتر ومن لم يجد
وقتهما اي وقت العشاء والوتر بان كان في بلد اذا غربت الشمس طلع الفجر
لم يجبا عليه وفي الظهيرية بلغنا انه ورد فتوى من بلاد بلغار بان الفجر يطلع
فيها قبل غيبوبة الشفق في اقصر ليالي السنة على شمس الائمة الحلواني فكتب عليهم
بوجوب قضاء العشاء ثم ورد بخوارزم على الشيخ الكبير سيف الدين البقالي فافتى بعدم

الوجوب

الوجوب فبلغ جوابه الى الحلواني فارسل من سأله في عامة بجامع خوارزم فقال ما تقول
فيمن اسقط من الصلوات الخمس واحدة هل يكفر فاحس به الشيخ فقال ما تقول فيمن قطع
يداه مع المرفقين او رجلاه مع الكعبين كم فرائض وضوئه فقال ثلث لفوات محل الرابع
فكذا في الصلوة الخمس فبلغ الحلواني جوابه فاستحسنه ووافقه فيه ويستحب الاسفار
بالفجر بحيث يمكن اداؤه بترتيل اربعين آية او اكثر ثم ان ظهر فساد الطهارة يمكنه الوضوء
واعادته على الوجه المذكور قوله او اكثر اشارة الى ما قيل في حد الاسفار ان يبدأ بالصلوة
في وقت لو صلاها بقراءة ما بين اربعين الى ستين او ما قال صاحب العناية وقال صاحب الهداية
ويستحب الاسفار هذا باطلاقه يدل على ان البدء والختم بالاسفار هو مستحب وهو ظاهر
الرواية وقال الطحاوي يبدأ في التغليس ويختم بالاسفار ويجمع بينهما بتطويل القراءة
قال الشافعي يستحب التعجيل في كل صلوة ومراده ان يكون في النصف الاول كذا في النهاية
نقلا عن الاسرار واستدل بحديث عائشة قالت كان النساء ينصرفن من الصلوة مع
رسول الله وهن متلفعات بمروطهن ما يعرفن من شدة الغلس ولان في هذا اظهار
المسارعة في اداء العبادة وهو مندوب اليه بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
ولنا حديث رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ولان
في الاسفار تكثير الجماعة وفي التغليس تقليلها وما يؤدي الى تكثير الجماعة افضل ولانه
تمكث في مكانه بعد الصلوة حتى تطلع الشمس مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم من صلى الفجر
ومكث حتى تطلع الشمس فكانما اعتق اربع رقاب من ولد اسمعيل واذا غلس بها لا يتمكن
من احراز هذه الفضيلة وعند التغليس قلما يتمكن منه واما حديث عائشة فالصحيح
من الروايات اسفار رسول الله بصلوة الفجر فان ثبت التغليس في وقت فلعذر او
كان ذلك حين يحضر النساء الصلوة بالجماعة ثم انتسخ ذكره حين امرهن بالقرار في
البيوت واما الحجة عن تعلقه بالآية فمقول المسارعة الى المغفرة انما تكون في

لا الشيء الذي هو افضل عند الله تعالى وقد كره تكثير الحجج لان تقليلها على ان الآية محتملة
فحملها على بعض الصلوات بدليل ما رويناه ويستحب الابراد بظهر الصيف لما روى
ابو سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم قال ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم
يعني صلوها اذا سكنت شدة الحر وقوله من فيح جهنم اي من شدة حرها وتاخير العصر
ما لم تتغير الشمس في الصيف والشتاء لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده وتكثير
النوافل افضل من المبادرة الى الاداء لاول الوقت ولما روى ابن مسعود قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس بيضاء نقية وهذا اشارة الى بيان تاخير العصر وقيل سميت
العصر لانها تعصر اي تؤخر والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين اي
في سبب الضوء لانه يحصل للبصر بالنظر اليه حيرة وهو الصحيح وقال سفيان الثوري
وابراهيم النخعي يعتبر تغير الضوء الذي يقع في الجدار قال شمس الائمة السرخسي
اخذنا بقول الشعبي وهو اعتبار تغير القرص لان تغير الضوء يحصل بعد الزوال
ثم اختلفوا في معرفة التغير في القرص قال بعضهم اذا قامت الشمس للغروب قدر رمح
او رمحين لم تتغير واذا صارت اقل من ذلك فقد تغيرت وقال بعضهم يوضع طست ماء
في صحراء وينظر فيه فان كان القرص يبدو للناظر فقد تغيرت وقال بعضهم المعتبر ما
سبق منه ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين وتاخير العشاء الى ثلث الليل لقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل وطولب بالفرق بينه وبين قوله
عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فانهما على نهج واحد وذلك
اثبت السنة وهذا الاستحباب واجيب بانا لا نسلم انهما على نهج واحد بل في حديث
السواك المنتفي هو الامر لاجل المشقة فانه لو لم تكن المشقة لامر ولو امر لكان واجبا
لان مطلق الامر للوجوب فلما لم يكن الامر ثبت ما دون الوجوب وهو السنة وفيما نحن
فيه المنتفي هو التاخير لاجل المشقة فلو اخر لكان سنة لان نفس التاخير لم يكن للوجوب

لان

لان مطلق افعاله محمول على السنة الا اذا قام الدليل على الوجوب فلما انتفى التاخير لاجل
المشقة ثبت ما دون السنة وهو الاستحباب. سؤال العصر اذا كان التاخير مقتضيا لكونه سنة
كيف يلزم المشقة على الامة ولا بأس في ترك مطلق السنة الا ان يقال المراد بالامة
هم الذين يصلون خلفه صلى الله عليه وسلم فقط او يقال لو اخر دائما لكان سنة من سنن الهدى
التي لا يسعها الترك فيكون مشقة وقيل الا ما قبل ثلث الليل كما وقع في الهداية لكن علله بالحديث
المذكور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق الخ فينبغي ان يكون الغاية داخلة تحت
المغيا والا لا يتم التقريب نبه عليه المحشي الشهير بيعقوب باشا ويمكن التوفيق بان الاول
في الشتاء والثاني في الصيف لغلبة النوم وفي الهداية وقيل في الصيف يعجل كيلا تتقلل
الجماعة والتاخير الى نصف الليل مباح والى النصف الاخير مكروه انتهى ويستحب تاخير
الوتر الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه والا فقبل النوم لقوله صلى الله عليه وسلم من خاف ان
لا يقوم اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم اخر الليل فليوتر اخر الليل وروي انه عليه السلام
قال لابي بكر متى توتر قال اول الليل بعد العتمة فقال صلى الله عليه وسلم اخذت بالثقة ثم قال لعمر متى
توتر قال اخر الليل فقال عليه السلام له اخذت بالفضل وتعجيل ظهر الشتاء لما روى انس
انه عليه السلام كان يصلي الظهر في ايام الشتاء ما ندري اما ذهب من النهار اكثر او ما بقي
منه رواه احمد والمغرب مطلقا اي في كل وقت لما روي انه عليه السلام يصلي المغرب اذا
غربت الشمس وتوارت بالحجاب رواه البخاري ومسلم ولما روي عنه انه قال لا
تزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء ولان تاخيرها مكروه لما فيه
من التشبه باليهود لانه صلى الله عليه وسلم قال بادروا بالمغرب قبل اشتباك النجوم ولا
تتشبهوا باليهود فانهم يصلون والنجوم مشتبكة وتعجيل العصر والعشاء يوم الغيم
لان في تاخير العصر احتمال وقوعه في الوقت المكروه وفي تاخير العشاء تقليل الجماعة
على اعتبار المطر والطين وتاخير غيرهما في يوم الغيم يعني الفجر والظهر والمغرب لان الفجر

الظهر لكراهة في تاخيرها ووقت ما بين التنوير وطلوع الشمس وقت مديد فيؤمن ان يقع الأداء
في وقت الطلوع على ان لضوء الشمس علامة يعرف بها وان كان اليوم يوم غيم ولو عجل
الظهر فيه لم يأمن ان يقع قبل الوقت وكذلك تاخير المغرب وروى الحسن عن ابي حنيفة التحرز
عن الكراهة تاخير جميع الصلوات يوم الغيم للاحتياط الا يرى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا
قبله ويمنع عن الصلوة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة عند الطلوع والاستواء
والغروب لما فرغ من بيان الوقت ومستحباته شرع في بيان الاوقات التي يكره فيها الصلوة و
انما قيد بهذه الاوقات لحديث عقبة رضي الله عنه ثلث اوقات نهانا النبي صلى الله عليه وسلم ان — وهو قوله و
نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند انتصافها حتى تزول
وحين تتضيف اي تميل للغروب حتى تغرب والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة
لان الدفن فيها غير مكروه وكراهية سجدة التلاوة لانها في معنى الصلوة من حيث انها
يشترط لها ما يشترط للصلوة من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ثم الحديث
بالمكة حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض مطلقا والنوافل بمكة ● وحجة على ابي يوسف
في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال قال صاحب النهاية في هذا الحديث عقبة التخصيص
بالثلث في العدد يفيد الانحصار عليه وقد ذكر الامام شمس الائمة السرخسي في شرط
القياس انه من شرطه ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص
فلذلك لا يجوز الزيادة على قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بسائر
السباع بالتعليل وكذلك ذكر في الهداية فقال والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال
العدد وكذلك استدل الشافعي على اكثر الحيض واقله بذكر العدد المنصوص عليه لكن الحق هنا
بالثلث المنصوصة اوقات يكره فيها الصلوة وقد ذكر في الفتاوى تاخيرها وتسعة
اوقات لا يجوز فيها النفل وهي بعد طلوع الفجر قبل صلوة الفجر لا يجوز الا سنة الفجر و
بعد فريضة الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلوة العصر قبل التغير وبعد غروب الشمس قبل

صلوة

صلوة المغرب وعند الخطبة يوم الجمعة وعند الاقامة يوم الجمعة وعند خطبة العيدين وعند خطبة
الكسوف وعند خطبة الاستسقاء ويكره التسعة غير هذه الثلثة فيلزم منه ابطال العدد
لا محالة فما وجهه قلت انما يلزم ابطال العدد المنصوص ان لو كان حكم هذه مثل حكم ما نص عليه
كان الحاق الشافعي فيه سائر السباع بالخمس المنصوصة وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الثلثة
المنصوصة حكمها ان لا يجوز فيها الفرائض وكذا النوافل في بعض الروايات واما التسعة
الملحق بها فيجوز فيها قضاء الفائتة وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة ولكن يكره فيها
التنفل لمعنى قام في غيرها كل ما هو من النوافل وكان ان هذه الاوقات الثلثة مرئية وكذلك روي
ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى
تغرب الشمس ولكن اثر هذا النهي في حق النفل دون الفرض لما يجيء بيانه فلا يلزم
مثل هذا الالحاق ابطال العدد المنصوص عليه انتهى ما في النهاية يقول العبد فيما ذكر
من الجواب بحث نبه عليه ثم ان المراد بسجدة التلاوة السجدة التي وجبت قبلها واما
اذا تلاها فيها جاز اداؤها فيها من غير كراهة لكن الافضل تاخيرها ليؤديها في الوقت
المستحب والمراد بصلوة الجنازة التي حضرت قبلها لانها ان حضرت فيها جازت من غير
كراهة ولكن التاخير مكروه لقوله عليه السلام ثلث لا يؤخرن كذا في الاصلاح والايضاح
الا عصر يومه لان اداءها لا يكره وقت الغروب لانه اداها كما وجبت فاداها
كما وجبت لم يكره قال صدر الشريعة قد ذكر في كتب اصول الفقه ان الجزء المقارن
للاداء سبب لوجوب الصلوة وآخر وقت العصر وقت ناقص اذ هو وقت عبادة الشمس
فوجب ناقصا فاذا اداه اداه كما وجب فاذا اعترض الفساد بالغروب لا تفسد
وفي الفجر كل وقته وقت كامل لان الشمس لا تعبد قبل الطلوع فوجب كاملا فاذا اعترض
الفساد بالطلوع تفسد لانه لم يؤدها كما وجبت انتهى قال المحشي الفاضل يعقوب
باشا وينبغي ان يعلم ان سببية الجزء المقارن بطريق انتقال السببية من الجزء الاول

الا ما يليه فما يليه لان الوجوب لا يتحقق الا عند الاداء والا يلزم ان يتقدم وجوب الاداء
في الجزء الضيق على الوجوب فيما شرع بعد ذلك الجزء وتمام تفصيله في الاصول انتهى
يقول الفقير بعون [illegible] توضيح هذا المحل يحتاج الى بسط مقدمة مقررة في علم الاصول
هي ان للصلوة وجوبا ووجوب اداء والوجوب مقدم على وجوب الاداء لان الوجوب يتحقق
بدخول الوقت فيكون الجزء الاول منه سببا للوجوب فقط لا سببا لوجوب الاداء ثم ينتقل
الى الجزء الثاني ان لم يؤد في الاول الى ان ينتقل الى الجزء الضيق فيكون هو سبب الوجوب
وسبب وجوب الاداء ايضا فاذا خرج الوقت ولم يؤد يكون كل الوقت سببا للوجوب
اذا تحقق هذا فاعلم ان مراد المحشي تصحيح كلام صدر الشريعة لان ظاهره يوهم ان
الوجوب يتحقق عند الاداء وان يتحقق قبله فيلزم منه تقدم وجوب الاداء على
نفس الوجوب اذا لم يؤد الى ان يأتي الجزء الضيق فيتحقق عنده وجوب الاداء
فلو كان تحقق نفس الوجوب بالاداء كما يوهم ظاهر كلامه يلزم تقدم وجوب الاداء
عليه اذا لم يؤد في الجزء الضيق ايضا ثم اذا خرج الوقت شرع في الاداء فيتحقق
عنده الوجوب وقد تحقق وجوب الاداء قبله في الجزء الضيق فيلزم تقدم وجوب الاداء
على نفس الوجوب وهو محال واما اذا كان سببية الجزء المقارن بطريق الانتقال لم يلزم
المحذور لان الوجوب يكون متحققا في اول الوقت ثم ينتقل الى جزء فجزء الى ان ينتهي
الى آخره هذا كلامه ان شاء الله والعلم في الحقيقة للملك المتعال ذي الجلال ومنع عن
التنفل معطوف على قوله عن الصلوة في قوله ومنع عن الصلوة وركعتي الطواف بعد صلوة
الفجر والعصر لاطلاق ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا صلوة بعد صلوة الفجر حتى تطلع
بعد العصر حتى تغرب من غير فصل بين الفرض والنفل وركعتي الطواف وهما واجبتان في
عليه السلام مع حرصه على النوافل لم يتنفل قبل الغروب ولم يزد على ركعتي الفجر [illegible]
[illegible] لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلاة

جنازة بعدهما وانما لم يكره هذه الاشياء بعدهما لان كراهة النفل فيهما لم يكن لمعنى فيهما بل
لحق الفرضين ليكون الوقت كالمشغول بهما دون غيرهما وانما اختصا بهذا الحكم لان
لهما زيادة شرف على غيرهما لورود الاحاديث في فضلهما فظهر ان هذا في حق مزاحمة
النفل لان الفرض التقديري اوقع من النفل ثوابا ولم يظهر في الفرض والواجب فجاز
في هذين الوقتين اما الاول فلان الفرض الحقيقي وهو قضاء الفرض اوقع من التقديري
واما الثاني فلان الواجب الحق بالفرض والمراد به الواجب لعينه ولهذا اجاز سجدة التلاوة
فيهما لانها واجبة بايجاب الله بعينها ولم يجز ركعتا الطواف لانهما نافلتان في
ذاتهما ووجوبهما لغيرهما وهو ختم الطواف بالصلوة وكذا لم يجز نفل شرع فيه ثم افسد
لان وجوبه لصيانة المؤدى عن البطلان فبقي نفلا في ذاته كذا في الكافي فعلم من هذا
ان ما قاله بعض الفقهاء اذا اتم للفجر وخاف ان يجعل فوت الفرض شرع في السنة فيقطعها
ويقضيها قبل طلوع الشمس فرد ودع ان الامر بالشروع للقطع قبيح شرعا وعن
التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنته لانه عليه السلام لم يزد عليها مع حرصه على
الصلوة سيما التراويح مع الحرص على احراز فضيلة الفعل دليل الكراهة وقبل المغرب
اي منع عن التنفل بعد الغروب قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب المستحب تعجيلها اتفاقا
ووقت الخطبة ايا ما كانت اي منع عن التنفل وقت الخطبة ايا ما كانت يعني سواء
كانت خطبة الجمعة او العيد او الخطبة في الحج او خطبة الكسوف او خطبة الاستسقاء
قال صاحب النهاية لم يقع لفظ التحفة بالكراهة ولفظه قاضيخان بلا يجوز
ولفظ المصنف احسن من لفظ الوقاية حيث قال وكره النفل اذا خرج الامام للخطبة
الجمعة حيث خص بخطبة الجمعة ولفظ المصنف عام لجميع الخطب وانما يكره لما فيه من الاشتغال عن
استماع الخطبة وقال صاحب النهاية يجوز الفائتة وقت الخطبة من غير
كراهة وقبل صلوة العيد التنفل قبل صلوة العيد في المصلى وغيره للامام وغيره

كذا في ابن ملك

يقول الفقير

الخطبة بخطبة

مكروه وقد ورد النهي والانكار وذلك عن الصحابة كثيراً روي عن ابن مسعود وحذيفة انهما
قاما فنهيا الناس عن الصلوة قبل الامام يوم الفطر وروي ان علياً خرج الى المصلى فراى
قوماً يصلون فقال ما هذه الصلوة التي لم تكن نعرفها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذي انهى عبداً اذا صلى وعن الجمع بين صلوتين
في وقت واحد في حضر وسفر لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً اي
موقتا وفي الجمع تغيير الوقت ويجوز الجمع فعلا لا وقتا وهو تاويل ما روي انه عليه السلام جمع
وتفسيره انه يؤخر الظهر الى اخر وقتها ويقدم العصر في اول وقتها خلافا للشافعي فانه
يجوز الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بعذر المطر والمرض او السفر الا
بعرفة يجمع فيها بين الظهر والعصر في وقت الظهر وبمزدلفة يجمع بين المغرب والعشاء
في وقت العشاء وسيجيء في كتاب الحج ومن طهرت في وقت عصر او عشاء صلتهما
فقط وفيه خلاف الشافعي فان من طهرت في وقت العصر صلت الظهر ايضا ومن طهرت
في وقت العشاء تصلي المغرب ايضا فان وقت الظهر والعصر عنده كوقت واحد وكذا
وقت المغرب والعشاء ولهذا يجوز الجمع عنده بالعذر ومن هاهنا فرض في اخر الوقت
يقضيه لا من حاضت فيه يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر ولم يبق من الوقت الا قدر
التحريمة يجب عليه قضاء فرض ذلك الوقت ومن حاضت فيه او نفست لا يجب لان المعتبر
في السببية اخر الوقت عندنا وعند الشافعي اوله فلو يجب القضاء في الصورة الاولى
يجب في الثانية عنده

باب الاذان

لما كان الاذان اعلاما بدخول وقت الصلوة ناسب ان يذكر عقيبه وهو في اللغة الاعلام قال الله تعالى واذان من الله و
رسوله اي اعلام وفي الشريعة عبارة عن اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة وسبب
مشروعيته رؤيا جماعة من الصحابة منهم عمر رضي الله عنه نزول الملك من السماء وتعليم
الالفاظ المخصوصة وروى ابو حنيفة عن علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن ابيه ان رجلا من

الانصاري مر بالنبي صلى الله عليه وسلم فرآه حزينا وكان الرجل ذا طعام فرجع الى بيته فاهتم لحزنه
فلم يتناول الطعام ولكن نام فاتاه آت في المنام فقال اتعلم حزن رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ذا
قال لا قال هو من الناقوس فمره ليعلم بلالا الاذان وذكر الحلواني لكن المشهور انه صلى الله عليه وسلم
لما قدم المدينة كان يؤخر الصلوة تارة ويعجلها اخرى فاستشار الصحابة في علامة يعرفون
بها وقت اداء الصلوة كيلا يفوتهم الجماعة فقال بعضهم ننصب راية حتى اذا راها الناس
اعلم بعضهم بعضا فلم يعجبه ذلك وكرهه لاشتغال الناس وبعضهم بضرب الناقوس فكرهه لاجل النصارى
وبعضهم بالنفخ بالشبور وهو كشبور البوق بالتركي بوري فكرهه لاجل اليهود وبعضهم
بايقاد النار فكرهه لاجل المجوس فتفرقوا قبل ان يجتمعوا على شيء قال عبد الله بن زيد
عبد ربه الانصاري فبت وكنت بين النائم واليقظان اذ رأيت شخصا نازلا من
السماء وعليه ثوبان اخضران وفي يده شبه من الناقوس فقلت اتبيعني هذا فقال
ما تصنع به فقلت نضرب به عند صلوتنا فقال الا ادلك على ما هو خير منه هذا فقلت بلى قال ثم
على حائط مستقبل القبلة فاذن ثم مكث ثم قام فقال مثل مقالته الاولى وزاد في اخره
قد قامت الصلوة مرتين فاتيت رسول الله واخبرته بذلك فقال رؤيا صدق او حق
القها على بلال فانه امد صوتا منك فالقيتها عليه فقام على سطح كان اعلى السطوح
بالمدينة وجعل يؤذن فجعل عمر يهرول ويقول لقد طاف بي الليلة ما طاف بعبد الله
الا انه قد سبقني وروي ان سبعة من الصحابة رأوا تلك الرؤيا في ليلة واحدة و
كان ابو حفص محمد بن علي ينكر هذا ويقول تعمد الى ما هو من معالم الدين وتقول
ثبت بالرؤيا كلا ولكن النبي صلى الله عليه وسلم حين اسري به الى المسجد الاقصى وجمع له
النبيون اذن ملك واقام وصلى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل نزل به جبرئيل
على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال الكثير بن مرة اذن جبرئيل في السماء
فسمعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لكن لا منافاة بين هذه الاسباب فيحمل كل ذلك

الناقوس اذا ضرب به يعني بالمضراب وفي الحديث كادوا ينقسون حتى راى عبد الله بن زيد الاذان في المنام
المطرزي

كان كذا في النهاية نقلا عن المبسوط سنة للصلوات الخمس دون غيرها والجمعة داخلة في الخمس لكون
مسنونا لها دون غيرها ثبت بالنقل المتواتر لانه تواتر انه اذن للصلوات الخمس والجمعة دون
ما سواها من الوتر وصلوة العيدين والخسوف والكسوف والاستسقاء وصلوة الجنازة
والسنن والنوافل وقال بعض مشايخنا انه واجب لما روي عن محمد ان اهل البلدة لو
اذا تركوا الاذان والاقامة قوتلوا والقتال انما يكون على ترك الواجب دون السنة والجواب
انما قاتلهم لانه وان كان سنة الا ان تركه بالاصرار استخفاف بالدين فيلزم القتال وقد
نقل عن مكحول انه قال السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا باس به وسنة اخذها
هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيدين والجماعة ثم يقاتلون على
اجتماعهم على الضلالة الا ان الواحد اذا ترك ذلك يضرب ويحبس لترك سنة مؤكدة ولا
يقاتل لان فعله لا يؤدي الى الاستخفاف بالدين ولا يؤذن لصلوة قبل وقتها لانه شرع
للاعلام بالوقت وفي ذلك تضليل ويعاد فيه اي في الوقت لو فعل خلافا لابي يوسف في
الفجر في النصف الاخير من الليل وهو قول الشافعي لان بلالا كان يؤذن بليل ولنا قوله
عليه السلام لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا واذان
بلال لم يكن للصلوة لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال فانه يؤذن ليضجع نائمكم ويتسحر
صائمكم ويقوم نائمكم فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم والكلام في الاذان
اي افرع ادم اذنه بالنقر
للصلاة وروي انه صلى الله عليه وسلم عرك اذن بلال بالعصا حتى ادماه وقال لبلال عد
اي في اذانه قبل وقته
الى هذا لاوجعتك ضربا ويؤذن للفائتة ويقيم لانه صلى الله عليه وسلم قضى الفجر
غداة ليلة التعريس باذان واقامة رواه البخاري في صحيحه باسناده الى عبد الله
بن ابي قتادة عن ابيه وقصة ليلة التعريس مشهورة وهي حجة على الشافعي في اكتفائه
بالاقامة لا يقال قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا فاقام بغير ذكر الاذان
لانا نقول القصة واحدة فالعمل بالزيادة اولى وقال الشافعي في اصح قوليه لا يؤذن

ولا

الهدى بالضم وفتح الدال والالف الرشاد ومعناه ... خلاف الضلالة
والتعريس نزول القوم في السفر من آخر الليل كذا في الصحاح

ولا يقيم واحتج في ذلك على بعض ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار عن اربع صلوات يوم
الخندق قضاهن بغير اذان ولا اقامة ولنا ما روى صاحب الامالي عن ابي يوسف باسناده
المتصل انه حين شغلهم الكفار قضاهن باذان واقامة والفضل ايضا للمثبت لان القصة
واحدة واحتج الشافعي ايضا بان الاذان شرع للاعلام بالخبر بدخول الوقت وللدعاء
الى الاجتماع وكلا الامرين لا يحتاج اليهما في الفائتة على انهم ان كانوا متفرقين فالدعاء
الى الاجتماع لا يفيد لانهم لا يعرفون انه للفائتة قلنا ان الاذان شرع لهما وشرع ايضا
لتحصيل الثواب بذكر هذه الكلمات اي ان انفرد الافضل له ان يؤذن ويقيم في
السافر كذلك كذا في النهاية وكذا الاولى من الفوائت اي يؤذن ويقيم وخير للبواقي اي
بان يأتي بهما ليكون القضاء على حسب الاداء او ياتي بها فقط لان الاذان للاستحضار وهم
حضور قال صاحب الهداية عن محمد في غير رواية الاصول انه يقام لما بعدها يعني اذا
فاتت صلوات يقضي الاولى باذان واقامة والبواقي بالاقامة فقط ولا يخير قال ابو بكر
الرازي يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا وكره تركهما للمسافر لقوله عليه السلام لابني
ابي مليكة اذا سافرتما اذنا واقيما وليؤمكما اكبركما سنا قيل ولو ترك الاذان لا
يكره لانه للاستحضار والرفقة حاضرون بقول العيني يجوز ان يكون بعض الرفقة غير حاضر
بل مشغولا بخدمة دابة او باحضار الماء والعلف وغيرهما فيكون الاذان لاستحضار
الجميع واما الاقامة فيكره تركها لانها للاعلام بالافتتاح وهم محتاجون اليه لا المصلي
في بيته في مصر قال صاحب الهداية فان صلى في بيته في مصر يصلي باذان واقامة
ليكون الاداء على هيئة الجماعة وان تركهما جاز لقول ابن مسعود اذان الحي يكفينا
اي يكفينا للاذان والاقامة وفي رواية يكفينا اذان الحي واقامته وذلك لان
المؤذن نائب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة لنصبهم اياه لذلك فيكون المصلي
في البيت بغير اذان واقامة حقيقة مصليا بهما حكما فلا يكره تركهما له بخلاف مسـ

ان صلى قوم بغير اذان واقامة يكره لكونه تاركا لهما حقيقة وحكما قال صدر الشريعة في قول
صاحب الوقاية وكره تركهما للمسافر اي ترك كل واحد منهما للمسافر واما ترك واحد منهما
فلم يذكره فنقول المسافر يجوز له الاكتفاء بالاقامة والمصلي في بيته في مصر ان ترك كلا
منهما فيجوز لقول ابن مسعود وهذا اذا اذن واقيم في مسجد حيه واما في القرى فان كان
فيها مسجد فيه اذان واقامة فحكم المصلي في بيته انه يكفيه اذان المسجد واقامته
وان لم يكن فيها مسجد كذلك فحكم المصلي في بيته حكم المسافر وندبا اي الاذان
والاقامة لهما اي للمسافر والمصلي في بيته ظاهر كلامه انه قال اذا صلى وصلى في
الصحراء او في بيته لا يؤذن ولا يقيم لانهما من شعار الجماعة فلا يقام بدونهما كذا في
المغيرة ثمة مخالفة بقوله وكره تركهما للمسافر لانه لا كراهة في ترك المندوب
ولم يجده وفي غير الكتب تبيح للنساء لانهما من سنن الجماعة المستحبة وجماعتهن
مكروهة كما سيجي انشاء الله وصفة الاذان معروفة ويزاد بعد فلاح اذان
الفجر الصلوة خير من النوم مرتين لان بلالا رضي الله عنه اذن لصلوة الفجر ثم جاء الى
باب حجرة عائشة فقال الصلوة يا رسول الله فقالت عائشة الرسول نائم فقال بلال
الصلوة خير من النوم فلما انتبه اخبرته عائشة فاستحسنه صلى الله عليه وسلم وقال اجعله
في اذانك وخص الفجر لانه وقت نوم وغفلة والاقامة مثله ويزاد بعد فلاحها قد
قامت الصلوة مرتين هكذا فعل الملك النازل من السماء اي اقام مثل ما اذن وزاد
في الاقامة بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين وهو مشهور ثم هو حجة على الشافعي
قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلوة فانه عنده مثنى واستدل بحديث
انس ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا لكنا قلنا المعتمد ما فعل الملك النازل وهو مشهور
وفيه التكرار في الاقامة ايضا وروي عن علي انه مر بمؤذن يوتر الاقامة فقال اشفعها
لا ام لك ويترسل فيه بيان السنن التي فيه وهي نوعان ما يرجع الى نفس الاذان

وما يرجع

وفي قول الملتقى ... اشارة الى ان ترك الاذان والاقامة للمصلي في بيته والى ان ترك الاقامة وحدها لا يكره واما ... فيه ... والا فلا حاجة الى ...

وجه التنبيه الى ان المسافر لعدم كراهة ترك الاول في الاذان والاقامة وتركهما مكروه

وما يرجع الى الصفات للمؤذن الا ان يكون ذكرا عاقلا صالحا وسيجي ان شاء الله والاول
هو ان ياتي به رافعا صوته ويفصل بين كلمتي الاذان بسكتة مطولا غير مطرب
هو الترسل من ترسل في اذانه اذا تمهل فيه ويحدر فيها اي لا يفصل بين كلمتي الاقامة
بل يجعلهما كلاما واحدا وهو الحدر ويكون صوته فيها اخفض من صوته في الاذان ويرتب
بين كلمات الاذان والاقامة فان قدم بعضا او اخر بعضا فالافضل الاعادة مراعاة
الترتيب ويكره الترجيع وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعدما خفض
بهما وقال الشافعي فيه ترجيع لحديث ابي محذورة ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بالترجيع
ولنا انه لا ترجيع في حديث المشاهير وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا يعني امر رسول
الله بالتكرار لكي التعليم ليحسن تعلمه وذكر مع عادته عليه السلام فيما يعلم اصحابه
نطق الراوي انه امر بالترجيع وذكر في الكافي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بذلك
لحكمة رويت في قصته وهي ان ابا محذورة كان يبغض رسول الله قبل الاسلام اشد البغض
فلما اسلم امره رسول الله بالاذان فلما بلغ كلمات الشهادة خفض صوته استحياء من قومه صوته م
فدعاه رسول الله وعرك اذنه وقال له ارجع وامدد بها صوتك اما ليعلم انه لا حياء من
الحق او ليزيد محبته للرسول بتكرار كلمات الشهادة قال المحشي يعقوب باشا المفهوم من
شرح المجمع ان الترجيع ليس سنة في الاذان لا انه سنة عندهم حيث قال في شرح المجمع
الترجيع ليس بسنة الاذان عندنا خلافا للشافعي ويكره التلحين وهو التغني
باللحن في القراءة طرب وترنم ماخوذ من الحان الاغاني وهي جمع اغنية على وزن اثرجة
وهي التغني فلا ينقص شيئا من حروفه ولا يزيد في اثنائه حرفا وكذا لا يزيد ولا
ينقص من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت
واما مجرد تحسين الصوت بلا تغيير لفظ فحسن ويستقبل بهما القبلة لان الملك النازل
من السماء اذن واقام مستقبل القبلة ولو ترك الاستقبال جاز لحصول المقصود لكن يكره

لما فيه السنة ويحول وجهه يمنة ويسرة عند حي على الصلوة وحي على الفلاح لانه خطاب
للقوم فيواجههم به ويدل على انه خطاب للقوم انه ينبغي ان يقول المستمع للاذان عند
مجي المؤذن في الحيعلتين لا حول ولا قوة الا بالله او ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وما قلته سيكون لانه خطاب في سبيل الدعاء وسوال الحول والقوة ممن اتبع ولا
يقول فيهما مثل ما قال المؤذن لانه يصير كالمستهزئ به وكذا اذا قال الصلوة خير من النوم
ينبغي ان يقول صدقت وبالحق نطقت فان قيل لو كان كذلك لحول وراءه ايضا لان القوم
كما يكونون فيهما يكونون وراءه واجيب بانه انما لم يحول وراءه لان فيه استدبار القبلة
فاكتفى بنوع ما يحصل لهم من بلوغ الصوت الى ورائه عند تحويل وجهه يمينا وشمالا
ولما روي ان بلالا لما بلغ حي على الصلوة والفلاح حول وجهه يمينا وشمالا ويستدير في
سطر تعلق بقوله لانه خطاب للقوم
صومعته ان لم يتم التحويل مع ثباته قال صاحب التحفة يلتفت في الحيعلتين يمينا
ويسارا ان امكن الاعلام بالثبات في مكانه والا استدار في صومعته يعني اذا كان
ماذنة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام استدار فيها فيخرج رأسه من
الكوة اليمنى ويقول حي على الصلوة ثم يذهب الى الكوة اليسرى فيخرج رأسه ويقول
حي على الفلاح انتهى وكلام المصنف موافق له ولهذا احسنا تقريره ووقع في كلام صاحب الوقاية
ويستدير في صومعته ان لم يمكن التحويل مع الثبات في مكانه ثم فسر صدر الشريعة بقوله
المراد انه ان كان ماذنة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام يستدير
فيها دفعا لما يرد على كلام صاحب الوقاية من انه كيف لا يمكن التحويل فالمطلب بالتحويل
الى الاعلام فيكون مراد صاحب الوقاية ان لم يمكن التحويل المؤدي الى الاعلام مع الثبات
في مكانه لكنه بعيد ولهذا غير صاحب الاصلاح وقال ان لم يمكن الاعلام ويمكن ان يقال
ان مراد صاحب الوقاية من التحويل تحويل الصوت لكنه ابعد كما لا يخفى ويجعل اصبعيه في
اذنيه لما روي انه امر صلى الله عليه وسلم بلالا وقال انه ابلغ في الاعلام وان لم يفعل فحسن لانه ليس

بنية

بنية اصلية كذا في الهداية قال صاحب العناية اي الاذان حسن لا ترك الفعل لانه وان
لم يكن من السنن الاصلية حيث لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد وهو الاصل في باب الاذان
لكنه امر به النبي بلالا فلو بلغ ان يوصف تركه بالحسن فكان معناه الاذان بدون الفعل
احسن وبتركه يكون حسنا وفيه بحث لان قولهم الصلوة خير من النوم في اذان الفجر ليس من
السنن الاصلية حيث لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد بل امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بجعله في الاذان فيكون تركه حسنا وفعله احسن ولم يقل به احد ولا يتكلم في اثنائهما
لانه يخل بالتعظيم ويغير النظم وهو شأن السنة هو الاولى بين كلماتهما حتى لو تكلم فالسنة
ان يعيدهما ويجلس بينهما لا خلاف ان وصل الاذان بالاقامة مكروه لان المقصود
بالاذان اعلام الناس بدخول الوقت ليتهيؤا للصلوة بالطهارة فيحضروا المسجد لاقامة
الصلوة وبالوصل ينتفي هذا المقصود فان كان قبل الصلوة ما يتطوع قبلها سواء كان
سنة او مستحبا يفصل بينهما بالصلوة لقوله عليه السلام بين كل اذانين صلوة قالها ثلثا
وقال في الثالثة لمن شاء فان لم يصل يجلس بينهما لحصول المقصود به الا في المغرب فيفصل
بسكتة بينهما اتفقوا على ان الفصل لا بد منه ايضا لكنهم اختلفوا في مقداره فعند ابي حنيفة
المستحب ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قائما مقدار ما يتمكن فيه من قراءة ثلث آيات قصار
او آية طويلة او مقدار ما يخطو ثلث خطوات ثم يقيم وقالا يجلس جلسة خفيفة مقدار الجلسة
بين الخطبتين واستحسن المتأخرون التثويب في كل الصلوة وهو العود الى الاعلام بعد
الاعلام وفي اللغة عبارة عن الرجوع ومنه سمي الثواب لانه منفعة عمل تعود اليه وقال
المتقدمون التثويب في الفجر خاصة وكره في سائر الصلوات لما روي ان عليا رأى مؤذنا
يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد ولحديث مجاهد قال دخلت مع
ابن عمر مسجدا يصلي فيه الظهر فسمع مؤذنا يثوب فغضب وقال قم حتى نخرج من عند
هذا المبتدع فما كان التثويب على عهد رسول الله الا في صلوة الفجر لان صلوة الفجر تؤدى

في حال نوم الناس وقيل هذا اختصت بالتطويل في القراءة فخصت ايضا بالتثويب لان اذانها
كيلا يفوت الناس الجماعة وبهذا المعنى لا يوجد في غيرها لكن جوّز ابو يوسف في كل الصلوات
واختاره المتأخرون لكن تجويز ابي يوسف فيما عدا المغرب وبعضهم خصه لمن يشترط الثم اى
لمن يشتغل بهمة وقصد لمصالح المسلمين كالامراء والقضاة والمفتين لانهم لا يعرفون وقت
الحضور لشغلهم بامور الجمهور كذا قال صاحب الهداية والتثويب في الفجر حي على الصلوة
حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن وقال في البنانية سماه حسنا
لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ثم قال صاحب
الهداية وكره في سائر الصلوات ومعناه العود الى الاعلام بعد الاعلام وهو على حسب ما تعارفوا
اي على حسب ما تعارفه اهل كل بلدة اما بالتنحنح او بقوله الصلوة الصلاة او بقوله قامت
قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل ذلك بما يتعارفونه كذا في النهاية والعناية ثم قال
صاحب الهداية وهذا التثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة اي ... قوله
حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة لتغير احوال الناس وخصوا
الفجر به لانه وقت نوم وغفلة والمتأخرون استحسنوه في الصلوات كلها لظهور التواني في
الامور الدينية قال ابو يوسف لا ارى بأسا ان يقول المؤذن للامير والقاضي والمفتي
في الصلوات كلها السلام عليكم ورحمة الله وبركاته حي على الصلوة حي على الفلاح الصلاة
يرحمك الله واستبعده محمد لان الناس سواسية في امر الجماعة وابو يوسف خصهم بذلك لزيادة
اشتغالهم بامور المسلمين كيلا يفوتهم الجماعة انتهى ما ذكره صاحب الهداية قال صاحب النهاية
وقد روي ان عمر رضي الله عنه لما كثر اشتغاله نصب من يحفظ عليه صلوته غير ان محمدا
كره هذا وقال اف لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر والتثويب وروي ان عمر حين
جاءه مؤذن مكة يؤذنه بالصلوة فانتهره وقال الم يكن في اذانك ما يكفينا
وفي الجامع الصغير لقاضي خان وانما قال ابو يوسف ذلك في امراء زمانه لانهم كانوا مشغولين

بالنظر

بالنظر في امور الرعية فاستحسن زيادة الاعلام في حقهم ولا كذلك امراء زماننا قيل لا ينبغي
لاحد ان يقول المرفوعة في العلم والجاه حان وقت الصلوة سوى المؤذن ويؤذن ويقيم على
طهر لانه ذكر اسم الله فيستحب فيها الطهارة كقراءة القرآن وجاز اذان المحدث لحصول
المقصود ولا يكره في الصحيح وقيل يكره لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه وداخل تحت
قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وكره اقامته لما فيه من الفصل بين الاقامة
والصلوة باعمال الوضوء والاقامة شرعت متصلة بالشروع في الصلوة وفي رواية لا
تكره لانه احد الاذانين والاذان لا يكره فكذا الاقامة وكره اذان الجنب وهو رواية
واحدة ووجه الفرق على احدى الروايتين بين اذان الجنب واذان المحدث هو ان للاذان
شبها بالصلوة من حيث انه يشترط له وقت الصلوة واستقبال القبلة ومن حيث الشروع
بقوله الله اكبر ومن حيث الترتيب حتى لو قدم الكلمات بعضها على بعض يعيد الاذان لكنه ليس بصلوة
حقيقة انما هو ذكر فلما ثبت ان له شبها بها قلنا باشتراط الطهارة عن اغلظ الحدثين
وهو الجنابة دون اخفهما وهو الحدث الاصغر ويعاد لانه تكرار الاذان مشروع بل مشروع
في الجملة كما في الجمعة قال صاحب الهداية اذا اذن على غير وضوء واقام لا يعيد والجنب
احب الي ان يعيد اما الاول ~~يجب اعادة الاذان~~ لخفة الحدث واما الثاني ففي
الاعادة بسبب الجنابة روايتان والاشبه ان يعاد الاذان ولا يعاد الاقامة لان
تكرار الاذان مشروع دون الاقامة وان لم يعد اجزأه بمعنى الصلوة لانها جائزة بدون
الاذان والاقامة كاذان المرأة والمجنون والسكران فان اذان هؤلاء يعاد كذا
في الكافي لان المرأة ان رفعت صوتها فقد ارتكبت منكرا لان صوتها عورة وان لم ترفع
فقد اخلت بالاعلام الذي هو المقصود فيعاد اذانها ندبا والمجنون والسكران لا يعلمان
ما يقولان قال في ظاهر الرواية يستحب اعادة اذان اربعة الجنب والمرأة والسكران
والمجنون الذي لا يعقل وفي غير ظاهر الرواية لا يعاد اذان هؤلاء الاربعة ولما

تعاد الاقامة لان تكرارها غير مفيد بل غير مشروع ويستحب كون المؤذن عالما بالسنة
والاوقات لقوله صلى الله عليه وسلم يؤذن لكم خياركم وخيارهم من كان عالما باحكام الشرع
لان للاذان سننا وآدابا فلا بد من العلم بها وفي المبسوط ان الاذان ذكر معظم فينبغي ان
يكون محترما في الناس يتبرك به وفي الفتاوى قال عمر لو اطيق الاذان مع الخليفى لاذنت
يعني مع الخلافة قال شمس الائمة اذان الامام بنفسه اولى لان المؤذن يدعو الى الله فمن يكون
اعلى درجة ههنا فهو اولى الناس به وقد اذن رسول الله واقام في بعض الاوقات ظهرا حتى
روي عن عقبة بن عامر قال كنت مع رسول الله في سفر فلما زالت الشمس اذن واقام وصلى
الظهر وكره اذان الفاسق والصبي والقاعد اما اذان الفاسق والصبي فلما روينا
من قوله صلى الله عليه وسلم يؤذن لكم خياركم واما اذان القاعد فلانه فيه اخلال الاعلام
الذي هو المقصود ولهذا قالوا الا ان يؤذن لنفسه مراعاة لسنة الاذان وعدم الحاجة
الى الاعلام قال في الخزانة خمسة يكره اذانهم فاذا اذنوا يعاد اذانهم الصبي الذي
لا يعقل والمرأة والجنب والمجنون والسكران واربعة يكره اذانهم ولا يعاد المحدث و
القاعد والراكب والفاسق انتهى واذان المسافر راكبا او ماشيا او الى غير القبلة جائز
ولكن ينزل للاقامة كذا في الظهيرية لا اذان العبد والاعمى والاعرابي وولد الزنا لان
المقصود الاعلام وهو يحصل باذانهم واذا قال حي على الصلوة قام الامام والجماعة قال في
المحيط يقوم الامام والقوم اذا قال المؤذن حي على الصلوة عند علمائنا الثلاثة وقال
الحسن بن زياد وزفر اذا قال قد قامت قاموا الى الصف واذا قال مرة ثانية كبروا
والصحيح قول علمائنا الثلاثة واذا قال قد قامت الصلوة شرعوا كيلا ينسب الى الكذب
المؤذن قال صاحب الاصلاح والايضاح وفي الذخيرة قال ابو حنيفة ومحمد يكبر
قبل قوله قد قامت الصلوة هكذا ذكر في النوادر فانه يدل على القيام عند حي على
الفلاح وظاهر ما في الكتاب يوجب ان يكبر بعد فراغ المؤذن عن قوله قد قامت الصلوة

قال

قال شمس الائمة الحلواني الصحيح ما ذكر في النوادر يقول الفقير لفظة قد في قوله قد قامت تفيد
تقريب ما مضى للحال فلا يلزم الشروع قبله بل يكفي ان يشرع عقيب قوله قد قامت وان كان
الامام غائبا او هو المؤذن لا يقومون حتى يحضر لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوموا حتى تروني
قمت من مقامي ولانه لا فائدة في القيام **باب شروط الصلوة** لما ذكر السبب وما
هو علامة عليه ذكر الشروط وهي جمع شرط قال صاحب القاموس الشرط الزام الشيء
والتزامه كالشريطة جمعه شروط والشرط بالتحريك العلامة جمعه اشراط وقال الجوهري الشرط
معروف وكذا الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط واشترط عليه
والشرط بالتحريك العلامة انتهى وبهذا ابتني ان قول صاحب العناية الشروط جمع شرط وهو
العلامة ليس بجيد لكونه مخالفا لكتب اللغة لان ما بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك لا الشرط يقول المعترض
بسكون الراء بناء على ما نقلت آنفا من الجوهري والقاموس وفي الاصطلاح ما يتوقف
عليه وجود الشيء ولم يكن داخلا فيه قال صاحب الهداية هنا باب الشروط التي تتقدمها
قال صاحب العناية قوله التي تتقدمها صفة مؤكدة لا مميزة اذ ليس من الشروط ما لا
يتقدمها حتى يكون احترازا منه وهو قريب من اسلوب قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين
اسلموا لكن قال صاحب النهاية فان قلت ما معنى تقييد هذه الشروط بقوله التي تتقدمها
فاي شرط للصلوة لا يتقدم عليها حتى يكون هو محترزا عنه قلت الشروط في نفسها تتنوع
الى انواع ثلثة شروط عقلية كوجود الالم واللذة مع الحيوة وجعلية اي جعلها العباد
شرطا والا فهي في نفسها ليست بشرط كوقوع الطلاق عند دخول الدار مع التعليق وشرعية وهي
التي تمكن فيه كالصلوة مع الطهارة وقيد بهذا القيد تنبيها على ان المراد بها هي الشروط
الشرعية المختصة بالصلوة التي تتقدم على الصلوة لا غيرها من الشروط التي يتوقف عليها
علم الشروط من العقلية والجعلية كذا رايت بخط نفسه او نقول جاز ان يكون هذا
احترازا عما هو من شروط الصلوة التي لا تتقدمها كالقعدة الاخيرة فقد قيل انه فرض

وليس بركن اصلي بل هي شرط للخروج من الصلوة كالتحريمة فانها شرط الدخول في الصلوة وليس
بركن وكترتيب افعال الصلوة فيما لم يشرع مكررا في الركعة كترتيب الركوع على القراءة وترتيب
السجود على الركوع فان رعايته شرط جواز الصلوة حتى لو قدم الركوع على القراءة لم يجز
وكذلك مراعاة مقام الامام مع المقتدي وعدم تذكر فائتة قبلها وهو صاحب ترتيب وعدم
محاذاة امرأة في صلوة مشتركة فان هذه الاشياء شروط جواز الصلوة التي لا تصح بدونها
حتى لو تقدم المقتدي على امامه او تذكر فائتة قبلها او حاذته امرأة تفسد صلوته
والاوجه فيه ان يقول ان هذه صفة موضحة لا مميزة لان مقصوده ذكر شروط الصلوة
التي يتقدم اشترط عليها مطلقا وهي هذه الاشياء المذكورة لا غيرها ومثل هذا
يوجد في كلام الله تعالى حيث يقيد الشيء بالصفة والتقييد غير مراد بل المراد ذكر المطلق
كقوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك ازواجك الى قوله وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك واطلاق
بنات خالات النبي له غير موقوف على المهاجرة معه وكذلك قوله يحكم بها النبيون الذين
اسلموا وقوله تعالى ولكن تعمى القلوب التي في الصدور حيث لا يوجد نبي غير مسلم ولا قلوب ليس
في الصدور انتهى قال صاحب الاصلاح والايضاح لا بد من هذا القيد احترازا عن الشروط
التي لا يتقدمها بل تقارنها او تتأخر عنها وهي التي تذكر في باب صفة الصلوة كالتحريمة والترتيب
والخروج بصنعه والمراد شروط الصحة لا شروط الوجود فلذلك صح تنوعها الى
نوعين ثم قال فيما نقل عنه فالقول بانه صفة مؤكدة لا مميزة من قلة التمييز انتهى وقال
مولانا محمد الواني في تعليقاته على الدرر فيه انه مخالف لقولهم الشرط ما يتوقف عليه
وجود الشيء ولا يدخل فيه الا ان يقال هذه الامور غير داخلة ايضا في ماهية
الصلوة وهي الافعال المخصوصة والتحقيق ان الشرط قد يكون شرط الابتداء وقد يكون
شرط الدوام والبقاء والمتبادر من شروط الصلوة هي الاولى ولذلك حمل الصفة على الصفة
الكاشفة واما من نظر الى عموم مفهوم الشرط جعلها صفة مخصصة انتهى يقول الفقير بعد ما قال

صاحب

صاحب الاصلاح والمراد شروط الصحة لا شروط الوجود لا يرد عليه كلام الفاضل الواني
على الدرر ثم ان في قول صاحب النهاية والاوجه فيه ان يقول الى اخر بحث تدبر ثم هي
تطهير بدنه اي طهارته بدنه من حدث وخبث وثوبه ومكانه لقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا ولآية الوضوء وقوله تعالى وثيابك فطهر واذا وجب التطهير في الثوب وجب
في البدن والمكان اذ هما الزم للمصلي من الثوب اذ لا وجود للصلوة بدونهما بخلاف الثوب
وقد سبق تفصيله في اول باب الانجاس يقول الفقير ظاهر عبارة المصنف يوهم
ان يكون التقدير هكذا وطهارة ثوبه ومكانه من حدث وخبث وفساده لا يخفى ولذا
غير صاحب الاصلاح والايضاح وصاحب الدرر والكنز حيث قالا هي طهر ثوبه ومكانه
من خبث وبدنه منه ومن حدث انتهى وانت خبير بانه يعلم انه فاعلم اظهر من ان يخفى فان
القرينة الحالية معينة للمراد وكافية في دفع الفساد خصوصا فيما يكون الاختصار معتبرا والايجاز
مأمورا به وستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد والمراد ستر العورة لاجل
الصلوة لا لاجل الطواف لان الناس في الاسواق اكثر منهم في المساجد فلو كان لاجلهم لقال
عند دخول الاسواق او عند المجمع فكان معناه خذوا ما يواري عورتكم من الثوب الذي
يحصل به الزينة وهو ستر العورة عند كل صلوة لان اخذ الزينة عينها وهو مصدر لا يمكن الاخذ
الحقيقي فكانه قال خذوا زينتكم اطلاق اسم الحال على المحل وفي قوله عند كل مسجد اطلاق اسم
المحل على الحال فان قيل روي عن ابن عباس انها نزلت في شأن الطواف لا في حق الصلوة
فلا يكون حجة في وجوب الستر في حق الصلوة اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وههنا عموم
في اللفظ لانه قال عند كل مسجد فقد امر باخذ الزينة عند كل مسجد وهذا مما يمنع القصر
على المسجد الواحد وهو المسجد الحرام كذا في النهاية يقول الفقير كلامه يوهم كون
المسجد على حقيقته وقد قال قبله فيه اطلاق اسم المحل على الحال لانه يكون بمعنى الحقيقي متروكا
بالكلية في الاستعمال تدبر فتأمل ثم ان ستر العورة عن الغير شرط بلا خلاف واما الستر عن

نص في الصحيح انه ليس بشرط حتى لو كان محلول الجيب فنظر الى عورته لا تفسد صلوته كذا في
التبيين و استقبال القبلة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره اي شطر المسجد الحرام ووجه الاول
ان الله تعالى قال فلنولينك قبلة ترضيها ثم امرنا بالتوجه شطر المسجد الحرام وعقد على ذلك الصحابة
والتابعون رضوان الله اجماعا على ذلك كذا في الكفاية والنية اي نية الصلوة التي يدخل فيها والاصل فيها
قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات اي حكم الاعمال وثوابها ملصوق بها ولان ابتداء الصلوة
بالقيام وهو متردد بين العادة والعبادة فلا بد من التمييز بينهما ولا يقع التمييز الا بالنية
وعورة الرجل من تحت سرته الى تحت ركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين سرته
الى ركبته ويروى ما دون سرته حتى يجاوز ركبته فظهر من قوله ما دون سرته وما بين سرته
ان السرة ليست بعورة خلافا للشافعي والركبة من العورة خلافا له ايضا وتوهم ان
يختلج في صدرك انه ما السر في عدم كون السرة عورة وكون الركبة عورة بل كون السرة عورة
اولى من الركبة لانها في الاشتهاء فوق الركبة بل لعله كونه كذلك التجربة على ان السرة
قريبة الى السوءة من الركبة ثم وجدت بعد زمان في النهاية انه قال ذكر في المبسوط قال ابي
عصمة سعد بن معاذ رحمه الله ان السرة احد حدي العورة فيكون من العورة كالركبة بل اولى
لانها في معنى الاشتهاء فوق الركبة انتهى وقال زفر كلاهما من العورة لانهما مشتهيان وفي
صاحب النهاية اختلفوا ان الركبة مع الفخذ منهم من جعل كل واحد منهما عضوا على حدة ومنهم
من جعل الركبة مع الفخذ عضوا واحدا فيعتبر ربع الكل وقال صاحب الهداية في التجنيس
ثم الركبة الى اصل الفخذ عضو واحد حتى لو صلى والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت
صلوته لان نفس الركبة من الفخذ اقل من الربع وقد قيل انهما اذا انفرادها عضو لكن
الاول الاصح لانه ليس بعضو على حدة في الحقيقة بل هو ملتقى عظم الفخذ والساق وانما هي تقطع
اليها من الرجال لمعنى التمييز انتهى والامة مثله في كون ما دون سرتها الى ركبتها عورة مع زيادة
بطنها وظهرها وما سوى ذكر من بدنها ليس بعورة لقول عمر رضي الله عنه الق عنك

يقول الفقير م

٨٦

الخمار يا دفار اتتشبهين بالحرائر رضي الله عنه حين راى جارية متقنعة فعلاها اي ضربها بالدرة فقال آه
ولانها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة فاعتبرت حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال
دفعا للحرج وكون بطنها وظهرها عورة لانهما مشتهيان والمكاتبة والمدبرة وام الولد كالامة
قال صاحب العناية ومعتقة البعض لان رقبتها شيء من الرق فهو في معنى الامة وجميع بدن الحرة عورة الا
وجهها وكفيها لقوله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما
لان المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن كشف وجهها لا سيما في الشهادة
والمحاكمة والنكاح والا قدميها في رواية لانها تضطر الى المشي في الطرقات حتى يظهر الفقر
[illegible] وهو معنى قوله تعالى الا ما ظهر منها اي الا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره وفي رواية
عورة واختار الكرخي عدم كونها عورة قال صاحب الهداية وهو الاصح قال صاحب الكفاية
في وجهه لانها تبتلى بابداء القدم اذا مشت حافية او متنعلة فربما لا تجد الخف على ان
الاشتهاء لا يحصل بالنظر الى القدم كما يحصل بالنظر الى الوجه فاذا لم يكن الوجه عورة مع كثرة
الاشتهاء فالقدم اولى وفي المنتقى تمنع الشابة عن كشف وجهها لئلا يؤدي الى الفتنة
وفي زماننا المنع واجب بل فرض لغلبة الفساد قال الفقير والى ان تم الكلام في زماننا
لان المنع عن كشف وجهها في جميع البلاد الاسلامية مخصوصة الى السلاطين العثمانية
واقع على ابلغ وجه واكمله ليس هذا الا من اطاعة السلاطين [illegible] الشرع الشريف
ومن كونهم ثابتين على مذهب اهل السنة والجماعة من جوهر حبا بالحق سبحانه وتعالى ابقى
دولتهم الى انقراض الزمان وكون من خرج عن طاعتهم وقصد الاطفاء نيران هيبتهم
كالتنين كان مقهورا مغلوبا بسيف دولتهم بحرمة النبي الامي وكشف ربع عضو هو
عورة يمنع جواز الصلوة كالبطن والفخذ والساق وشعرها النازل وذكر وحده
والانثيين وحدهما وحلقة الدبر وحدها وعند ابي يوسف انما يمنع الكشف في الاكثر
وفي النصف عنه روايتان اعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان قليل الانكشاف وفي

وكثير ليس بمعفو كما اصطلحوا ان الحد الفاصل بينهما قال ابو حنيفة ومحمد الربع كثير وما دونه قليل لان
الربع يحكي حكاية الكمال يعني ان الربع اقيم مقام الكل في مواضع كثيرة من الاحكام واستعمال الكلام
كمسح الرأس والحلق في الاحرام ويقال رأيت فلانا وان لم ير الا احد جوانبه الاربعة كالوجه مثلا
فكذا هنا احتياطا في باب العبادة فاعترض بان اعتبار هذا بمسح الرأس غير مستقيم لان مسح
كل الرأس لم يكن واجبا حتى يقوم الربع مقامه بل الواجب بعضه بعض الرأس واجيب بان الاصل
في الرأس غسل كله كما في غسل الوجه لان التطهير مقصود بالوضوء يحصل به الا ان الشارع
اكتفى بالمسح عن الغسل ثم اكتفى بالبعض عن الكل دفعا للحرج فكان الربع قائما مقام الكل ايضا
الوجه وقال ابو يوسف ما دون النصف قليل لان الشيء لا يوصف بالكثرة الا اذا كان ما يقابله
اقل منه لان القليل والكثير من اسماء المقابلة وفي النصف عنه روايتان في رواية يمنع لانه خرج
عن حد القلة وفي رواية لا يمنع لانه لم يدخل في حد الكثرة ثم ان البطن عضو والفخذ عضو
الت وعضو والشعر النازل من الرأس عضو اي مسترسل من الرأس قال صاحب الكافي مراده
الشعر النازل من الرأس لانه يعتبر في الكل بين الرأس الى الشعر والمراد بالرأس ما عليه الشعر وعن
اجماعا ثبت ان المراد بالشعر وهو النازل من الرأس وهو احوط وفي رواية ليس بعورة
لكن رجح هذا الاخير لان النظر اليه لا لانه عورة بل لان النظر عن شهوة الاشعور حتى فتنة
وغسله في الجنابة موضوع للناس في الصحيح لكونه شعرا كالاهلة فانه يجب غسله اجماعا اذ
لا حرج في غسله والذكر يعتبر عضوا بانفراده يمنع انكشاف ربعه عندهما وانكشاف
اكثر عند ابي يوسف وفي النصف عنه روايتان وكذا الانثيان وحدهما عضو وقيل
الفم وقيل هما مع الذكر عضو واحد والصحيح الاول وحلقة الدبر وحدها عضو وعادم
ما يزيل النجاسة يصلي معها ولا يعيد الصلوة لان التكليف بقدر الوسع ومن لم يجد
ما بالعفو لثبوت ولا عاريات جميعا ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عريانا لا يجزيه بل
يلزمه ان يصلي فيه لان ربع الشيء يقوم مقام الكل وفي اقل من ربعه يخير بين ان يصلي

اي الذكر مع

عريانا

عريانا وبين ان يصلي فيه لانه كل واحد من الانكشاف والنجاسة مانع جواز الصلوة حالة الاختيار
فيستويان في حق العذر اراد قليل الانكشاف في معنى كقليل النجاسة والكثير منهما مانع فلا
كذلك يستويان بينهما في مانعية من غير رجحان لاحدهما على الآخر فيخير بينهما
والافضل الصلوة به واما صار افضل لان ستر العورة لا يختص بالصلوة حيث يجب سترها
في غيرها والطهارات مختصة بالصلوة لعدم وجوبها في غير الصلوة فلا يمكن رعاية ما كان
واجبا دائما اولى مما كان واجبا في حال دون حال وعند محمد يلزمه لانه في الصلوة فيه
ترك فرض واحد وهو الطهارات وفي الصلوة عريانا ترك الزائد كستر العورة والقيام
والركوع والسجود فيلزمه الصلوة فيه وان لم يجد ما يستر عورته فصلى قائما بركوع وسجود
جاز والافضل ان يصلي قاعدا بايماء هكذا فعله اصحاب النبي عليه السلام لان في القعود
ستر العورة الغليظة وفي القيام اداء الاركان فيميل الى ايهما شاء الا ان الاول افضل
لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس وما كان كذلك كان آكد ولان الايماء
خلف عن الركوع والسجود فتركهما كلا تركا يحصل الستر لانه له خلفه وقبلة من بمكة عين
الكعبة حتى لو صلى مكي في بيته في مكة ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيل الجدران
يقع استقباله على شطر الكعبة وقبلة من بعد جهتها لانه ليس في وسعه الا هذا او
التكليف بحسب الوسع قال الجرجاني فرض الغائب اصابة عينها لانه المأمور به ذكر
في الفصول النقي وفائدة الخلاف تظهر في اشتراط نية الكعبة فعنده يشترط وعند غيره
لا يشترط وهذا لانه لما كان اصابة عينها فرضا للآفاقي ولا يمكنه اصابة عينها
حال غيبتها الا من حيث النية شرط نية عينها وعند غيره لما كان شرط اصابة جهتها
لمن كان غائبا وذلك يحصل من غير نية العين لم يكن له حاجة الى اشتراط نية العين واما
نية الكعبة بعدما توجه اليها هل يشترط او لا كان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل
يقول انه يشترط وكان الشيخ ابو بكر محمد بن حامد يقول بانه لا يشترط لجواز

الصلوة وذكر المصنف في التجنيس ونية الكعبة ليست بشرط في الصحيح من الجواب لان استقبال
البيت شرط من الشرائط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وبعض مشايخ يقولان كان يصلي
الى المحراب فكما قال الحامدي وان كان في الصحراء فكما قال الفضلي وذكر الزندوستي ان الكعبة
قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة من صلي في بيته من اهل مكة او في البطحاء
ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة اهل العالم كذا في النهاية فان جهلها ولم يجد من يسأله
عنها تحرى وصلى لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم وانما قيد
بقوله ولم يجد من يسأله عنها لانه لو وجد لم يصح له التحري وانما عليه السوال لان الكتاب
فوق التحري وهذا اذا كان المخبر من اهل ذلك الموضع وهو يعلم جهة القبلة واما اذا كان
لا يعلم فهو والمتحري سواء فلا يترك تحريه بخبره وفي التجنيس رجلان بالمفازة فاشتبهت
عليهما القبلة فاخبره رجلان ان القبلة الى هذا الجانب ووقع اجتهاده الى جانب آخر فان
لم يكونا من اهل ذلك الموضع وهما مسافران مثله لم يلتفت الى قولهما لانهما يقولان بالاجتهاد
فلا يترك اجتهاده باجتهاد غيره وذكر في الخانية انه اذا اشتبه على المصلي استواء القبلة
فالناسي اولى من الناسي فان علم بخطائه بعدها لا يعيد وقال الشافعي يعيدها اذا
استدبر انما قيد به لان في الناسي والناسي لا يعيد اتفاقا وقاس على ما اذا تحرى في
ثوبين احدهما نجس فلا طاهر فصلى ثم تيقن انه صلى في النجس يعيد اتفاقا ولنا قوله
ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحري والتكليف يتقيد بالوسع وقياسه على الثوب
فاسد لانه مامور بالصلوة في ثوب طاهر ولم يوجد بخلاف مسئلتنا فان المامور به
وجد لان القبلة هي جهة التحري عند الاشتباه لقوله فاينما تولوا فثم وجه الله
فصار كما اذا اناسي اوناسي وان علم به فيها استدار وبنى لان اهل قبا
لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيئاتهم واستحسنه النبي صلى الله عليه وسلم
بقول الفقير بقي ما يخفى فيه وبقي قصة اهل قبا في غير جلية فاني يستدل بها عليه

امه بتك الصلوة

تامل

وكذا ان تحول رأيه يعني ان تحول بعد الصلوة لا يعيد وان فيها توجه اليها وبني لما
ذكرنا انه تبدل الاجتهاد كنسخ النص فلا يظهر الا في المستقبل لا في الماضي وان شرع بلا تحر
لا يجوز وان اصاب لان حاله بعد العلم اقوى من حاله قبله لتيقنه بجهة القبلة وبناء القوي
على الضعيف لا يجوز ولهذا قلنا المومي اذا قدر على الركوع والسجود لا يبني لانه بناء القوي
على الضعيف كذا هنا وعند ابي يوسف ان اصاب جازت لانه لو قطعها يستانف الى
هذه الجهة فلا فائدة فيه ومن اداه اجتهاده الى جهة فصلى الى غيرها فسدت وان علم انه
اصاب القبلة لانه ترك فرضا لزمه عند الافتتاح وهو الصلوة الى جهة التحري وقال ابو
يوسف هي جائزة ايضا لحصول المقصود وهو اصابة القبلة وقيل اذا صلى بدون
الاجتهاد لا يجوز صلوته حتى روي عن ابي حنيفة انه يكفر لاستخفافه بالدين وان صلى
الى غير القبلة متعمدا فوافق ذلك الكعبة قال ابو حنيفة هو كافر وقال ابو يوسف جازت
صلوته وقال الفقيه ابو الليث القول ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومن كان بالمفازة
والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري لان هذا
فوق التحري كذا في الخانية وان تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم جازت صلوة
من لم يتقدمه لوجود التوجه الى جهة التحري وعدم مانع وهو التقدم على الامام وهذا القدر
من المخالفة غير مانع لصحة الاقتداء كما في جوف الكعبة فانه لو جعل بعض القوم ظهره الى ظهر
الامام جاز كما سيجيء تفصيله في باب الصلوة في الكعبة ان شاء الله تعالى لا يقال كيف لم
لم يعرفوا حال الامام بصوته وهم في صلوة الليل لان المسئلة مصورة في ليلة مظلمة في
سائر الكتب وصلوة الليل جهرية لانا نقول يحتمل ان يكون الصلاة قضاء او ترك
الامام الجهر نسيانا او يحتمل انهم عرفوا من صوته انه قدامهم لكن لم يعرفوا انه الى اي جهة
توجه قال صاحب العناية وقد ذكرنا عن ذكر في التوجيه انه يقول الفقير الحق ان ما
ذكر اقتداؤهم في النهار في بيت مظلم او في نهار وقع كسوف الشمس بحيث ادى

الظلمة كظلمة الليل على ما كان في التوابع من كسوف وقمر كذا كلمة الى الارنبة صحيحة ولهذا ترك بعضهم
في ليلة مظلمة بحكم من تعلقه فانه يعيد صلوته لتركه فرضها مع الامام او علم حاله وخالفه
فانه ايضا يعيد صلوته لانه اعتقد امامه على الخطاء بخلاف جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطئا
وقبلة الخائف جهة قدرته هذا بيان ان التوجه الى القبلة يسقط بعذر الخوف مثل ان خاف
من عدو ويخاف انه اذا تحرك واستقبل القبلة يشعر به العدو فانه يجوز ان يصلي قاعدا او ايماء
او مضطجعا حيث كان وجهه وكذا اذا كان مريضا لا يقدر على التحول الى القبلة ليس عنده من يحوله
وكذا اذا انكسرت السفينة وبقي على لوح وخاف انه لو استقبل القبلة يسقط في الماء جاز له ان
يصلي حيث كان وجهه لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه عن بعض الافاضل انه قال قبلة البشر
الكعبة وقبلة اهل السماء البيت المعمور وقبلة الكروبيين الكرسي وقبلة حملة العرش العرش ومطلع
الكل وجه الله ويصل قصد قلبه الصلوة بتحريمتها فلم يفصل بينهما وبين التحريمة بعمل كذا في صاحب
الاصلاح والايضاح هذا بيان لوقت النية على وجه يتضمن الاشارة الى تفسيرها ذكر الطحاوي
انه يكبر تكبيرة الافتتاح مخالطا للنية اياها اي مقارنا اشارة الى ان وقت النية وقت التكبيرة
وهو عندنا محمول على الندب والاستحباب دون الحتم والايجاب فان تقديم النية على التحريمة
جائز عندنا اذا لم يوجد بينهما عمل لا يليق بالصلوة مثل الاكل والشرب والقران ليس بشرط
وعند [illegible] في القرآن شرط كذا في البدائع وبهذا ابتنى اتى ما قيل ويصل قصد قلبه
صلوته بتحريمتها ظاهر انما ينطبق على قول الشافعي انتهى مقال العصر ولهذا اراد صاحب
الاصلاح قوله ومذهب الكرخي فانه قائل بعدم جواز الفصل بينهما وبين التحريمة ومعنى يصل قصد
قلبه آه اي لا يفصل بينهما بعمل لان الوصل ضد الفصل ولا يلزم من هذا القول القران
كما ذهب اليه الشافعي واذا كان معنى يصل ما قلنا لا حاجة لزيادة قوله ومذهب الكرخي لان
[illegible] مقصودنا بحكم المطلوب لانه يكون حاصل المعنى على ما قلنا ومذهب ان لا يفصل
بينهما بعمل وان فصل جاز وهذا خلاف مذهب [illegible] ثم ان الشرط في النية ان يعلم بقلبه

اي

اي صلوة يصلي حتى لو سئل عن ذلك امكنه ان يجيب على البداهة فان توقف في الجواب لم يكن عالما
قال صاحب العناية واعترض بان هذا يرجع الى تفسير النية بالعلم وهو غير صحيح لانه لا يلزم
من العلم بالشيء نية الاتيان به فان من علم الكفر لا يلزمه شيء ومن نوى الكفر كفر اقول اراد
بذلك ان يجزم بتخصيص الصلوة التي يدخل فيها ويميزها عن غيرها لان التخصيص والتمييز بدون
العلم لا يتصور وذكر في المنية انه لو سبق لسانه الى غير الفرض بالجماعة فدخل في الصلوة ولم يوجد النية
لا بالقلب ولا باللسان جازت صلوته ومن اصحابنا من قال اذا توضأ بنية الصلوة
ولم يشتغل بينهما بين ذلك شيئا من اعمال الدنيا يكفيه وجازت صلوته وضم التلفظ الى القصد
افضل يعني لا عبرة بالذكر باللسان لانه كلام لا نية فان جمعها ليجتمع عزيمة قلبه كان افضل
ولهذا افضل الا افضل ان يشتغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ويرفع ويكون مطلق النية
بان يقول نويت ان اصلي للنفل والسنة والتراويح في الصحيح لان النية في النفل
للتمييز عن العادة وهو يحصل بمطلق النية وقوله في الصحيح راجع الى السنة والتراويح احتراز
عما قيل انه لا بد في السنة من ان ينوي سنة الرسول وفي التراويح ان ينوي التراويح
لان فيها صفة زائدة على النفل المطلق كالفرض ووجه الصحيح ان السنن والتراويح نوافل
في الاصل فيكون مطلق النية وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا ولا يكفيه ان يقول نويت
الفرض لاختلاف الفروض فلا بد من التعيين ومنهم من يقول اذا نوى الظهر او العصر مثلا ولم ينو
ظهر اليوم او الوقت ان كان يصلي في الوقت لا يجزيه لجواز ان يكون عليه ظهر فائتة فلا
ينتفي المقصود ومنهم من قال يجزيه وهو الظاهر لان ظهر الوقت مشروع الوقت والفائتة ليس
كذلك فمطلقة ينصرف الى ظهر الوقت ولو نوى فرض الوقت يجوز الا في الجمعة لان العلماء اختلفوا
في كونها فرض الوقت كذا في النهاية والعناية والمقتدي ينوي المتابعة ايضا بان يقول
المقتدي نويت عصر اليوم متابعا او مقتديا بالامام مثلا لانه يلزمه فساد الصلوة من
جهته فلا بد من التزامه وقال بعض المشايخ لو نوى الجمعة والعيد ولم ينو الاقتداء جاز لانهما

لا تكون الا مع الامام فمن انتظر احد يه ولو اقتدى بالامام ولم يعلم انه زيد او عمرو صح ولو نوى الاقتداء بزيد معيناً والامام عمرو لا يجوز لانه ما صح[illegible] بالذي اقتدى واما الامام فينوي ما ينوي المنفرد ولا يحتاج الى نية الامامة الا في حق النساء حتى لو نوى ان لا يؤم فلانا فجاء فاقتدى به جاز كذا في المنية وللجنازة ينوي الصلوة لله تعالى والدعاء للميت بان يقول اللهم اني اصلي لك وادعو لهذا الميت فيسر لي وتقبله مني ولا يشترط نية عدد الركعات فلو نوى الظهر مثلا فقد نوى عدد ركعاته والخطاء في عددها لا يضر حتى لو نوى الظهر بها او الظهر ركعتين او ثلثا جاز وبلغو نية التعيين كذا في المنية باب

صفة الصلوة

لما فرغ من ذكر الشروط والاسباب شرع فيما هو المقصود من ذكرها وهو الصلوة والصفة والوصف مترادفان عند اهل اللغة والهاء عوض عن الواو كالوعد والعدة وعند المتكلمين من اصحابنا ان الوصف هو كلام الواصف والصفة هي المعنى القائم بذات الموصوف والظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهيئة الحاصلة للصلوة باركانها وعوارضها فان قلت الصفة عرض وكذا الصلوة ولا يجوز قيام العرض بالعرض فكيف قيل صفة الصلوة قلت لا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض فعند البعض يجوز ذلك بدليل صحة قولهم سرعة الحركة وبطوئها ولئن سلمنا انه لا يجوز على ما هو مذهب المختار لكن لا نم انه من باب قيام العرض بالعرض لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا اتصف بالصحة والفساد والبطلان والقبح والحسن والجواز والوجوب والفسخ والاقالة وغير ذلك فرضها التحريمة وهي قوله الله اكبر او ما يقوم مقامه والتحريم جعل الشيء محرما والهاء لتحقيق الاسمية قال المولى الاسعدي افندي فيه بحث بل هي للدلالة على المرة وانما خصت التكبيرة الاولى بهذه التسمية لانها تحرم الاشياء قبلها محللا سائر التكبيرات وهي شرط عندنا لقوله تعالى وربك فكبر اي وخص ربك بالتكبير وهو وصف بالكبر وان يقال الله اكبر روي انه لما نزلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر فكبرت خديجة وفرحت وايقنت انه الوحي فان سورة المدثر اول سورة نزلت ووجه الاستدلال

ان المراد به تكبيرة الافتتاح باجماع اهل التفسير لان الامر للوجوب وسائرها ليس بواجب بالاجماع فتعينت هي فرضا ثم وليس بركن لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن لان الشروع يحصل به والشروع في الشيء يكون باول جزء منه فيكون ركنا ولانه لو كبر قبل امامه تبطل كما في سائر الاركان بخلاف الشروط ولنا ما نظهر فيجوز بناء النفل على تحريمة الفرض سيما تمامه من غير تحريمة مبتدأة فانه غير جائز عند لان ركن الفرض لا يكون ركنا للنفل وعندنا جائز لان شرط الفرض يكون شرطا للنفل كما لو توضأ للفرض فادى به النفل كذا في الكافي وفي محيط الفضل بمعونات ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان يجوز بناء الفرض على تحريمة النفل وعلى تحريمة الفرض ايضا كما يصلي الفرض بوضوء النفل وبوضوء الفرض فان قيل ينبغي ان لا يجوز في النفل لانه كبناء القوي على الضعيف قلنا هذا اوجه ولكنه لا يخلو عن قوة واما بناء الفرض على تكبير الفرض فقيل يجوز وقيل لا يجوز انتهى ~~مختصر[illegible] تظهر فيما اذا صلى كذا~~

والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين او خاشعين وقيل ساكتين وعن ابن عمر ان القنوت طول القيام في الصلوة ووجه الاستدلال انه امر بالقيام وهو للوجوب وليس القيام بواجب خارج الصلوة فكان واجبا فيها ضرورة واجماع المفسرين على ان المراد به القيام في الصلوة والقراءة لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن فانها نزلت في الصلوة بدليل سياق الاية على ان القراءة خارج الصلوة غير واجبة بالاجماع فتجب في داخلها والركوع والسجود لقوله تعالى اركعوا واسجدوا وجه الاستدلال ظاهر لان المطلق ولما علموا سجودا بلا ركوع وركوعا بلا سجود فامروا ان يصلوا بالركوع والسجود والقعود الاخير قدر التشهد لقوله صلى الله عليه وسلم لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم علق التمام اي اتمام الصلوة بالفعل قرأ او لم يقرأ لانه [illegible] باحد الامرين من قراءة التشهد والقعود واحدهما وهي القراءة لم يشرع بدون الآخر حيث لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم الا فيه وانعقد على ذلك الاجماع

علمتم

وكل ما علق بشيء لا يوجد دونه فتمام الصلوة لا يوجد بدون العمل وتمام الصلوة واجب فما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فالعمل واجب اي فرض فان قيل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الفرضية
فكيف ثبت بهذا التكلف العظيم واجيب بان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل وخبر الواحد لحق بيانا
به وفيه وجه اخر وهو ان خبر الواحد اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركنية به
وهي اركان وركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والصلوة لا تقوم الا بها فكانت اركانها
والخروج بصنعه فرض خلافا لهما والفتوى على قولهما لهما حديث ابن مسعود حين علمه التشهد
اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلوتك ولان الخروج يضاد الصلاة فلا يكون من جملتها
ولابي حنيفة رضي الله عنه ان للصلوة تحريما وتحليلا فلا يخرج منها الا بصنعه كما لا يدخل الا
بصنعه ولانه لا يمكن اداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه وكل ما لا يتوصل الى الفرض الا
به يكون فرضا كذا في الكافي وواجبها قراءة الفاتحة ترك الواجب لا يفسد الصلوة لكن
يوجب الاثم ان كان عمدا وسجدة السهو ان كان سهوا فلا يفسد الصلوة بترك قراءة
الفاتحة عندنا خلافا للشافعي حتى لو ترك حرفا منها يفسد الصلوة عنده لقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولنا اطلاق قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران فيجري على اطلاقه
كما هو والزيادة بالحديث المذكور زيادة على النص فيكون نسخا لاطلاقه وذا غير جائز
ولا يجوز ان يجعل بيانا لانه لا اجمال فيها اذ المجمل ما يتعذر العمل به قبل البيان والاية
ليست كذلك فان قلت هذا خبر مشهور فتجوز الزيادة به قلت نعم اذا كان محكما وما رواه
محتمل لانه يجوز ان يراد به نفي الجواز كما قال عليه الصلاة والسلام لا صلوة الا بطهور
وان يراد به نفي الفضيلة كما قال لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وروي انه عليه السلام
لما جاءه جبرئيل في ابتداء الوحي بسورة اقرأ امر النبي عليه السلام بان يتوضأ و
يصلي بها فتوضأ النبي عليه السلام الوضوء واعلمها بذلك وعلم الصلوة ثم صلى وصلت

ركعتين

ركعتين بهذه السورة وحدها ولو لم تجز بدون الفاتحة لانه علمها اولا ولما صلى بدونها فجاز مع
باي سورة وباي اية كانت لانه فاتحة الكتاب وضم سورة الى الفاتحة وقال مالك
فرض وقال الشافعي مستحب وعندنا واجب وضم ثلث ايات من اي سورة شاء الى الفاتحة
يكون اتيانا بالواجب وتخصيص السورة ههنا مبني على الاكثر وتعيين القراءة في الاوليين لا الكل
وقال الشافعي فرض في الكل لقوله عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة وكل ركعة صلوة ولهذا لو
حلف لا يصلي يحنث اذا ادى ركعة ولنا قوله عليه السلام القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين ولان
مواضع الصلوة معهودة في الشرع وهي ركعتان الا ترى انه لو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث الا
باداء ركعتين ولو قرأ في الاوليين وقرأ في الاخريين جازت صلوته لكن يجب عليه سجدة السهو
مطلب
كما هو حكم الواجب وقال الحسن البصري القراءة فرض في ثلثة منها اقامة للاكثر [illegible] الكل وقال زفر فرض
في الواحدة لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار قلنا ان الركعة الثانية كالاولى في كونه
الشفع الاول فلما فرضت في الاولى ثبت فرضيتها في الثانية بدلالة النص واما الشفع الثاني
فليس كالاول في صفة القراءة وهي السقوط بالسفر فلم يلحق به في فرضية القراءة ورعاية الترتيب
في فعل مكرر كالسجدة فانه لو قام الى الثانية بعد ما سجد سجدة ولم يقدر ان يسجد
الاخرى يقضيها ويكون القيام معتبرا لانه لم يترك الا الواجب لكنه لو تركه عمدا يأثم و
لو تركه سهوا يجب عليه سجدة السهو كما هو حكم الواجب واحترز بقوله مكرر عما لم يتكرر في ركعة
فان الترتيب بين ما لا يتكرر في ركعة فرض كالترتيب بين الركوع والسجود وبين السجود والقعدة
قال صاحب الكافي ان الترتيب فرض فيما اتحدت شرعيته في كل ركعة كالقيام والركوع او فرض
فيما تعددت في كل ركعة كالسجدة فلو ركع قبل القيام او سجد قبل الركوع لم يجز يقول الفقير
ح
وبهذا انتبه ان ما وقع في صدر الشريعة ههنا هفوة وقعت منه لانه صرح بان رعاية
الترتيب واجب مطلقا وليس كذلك والعجب منه انه نقل كلام صاحب الهداية وهو قوله
ورعاية الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال ثم قال وذكر في شرح الهداية نقلا عن

المبسوط كالسجدة فانه لو قام الى الثانية بعدما سجد سجدة ولقنه قبل ان سجد الاخرى بنقضها
يكون القيام معتبرًا لانه لم يترك الا الواجب انتهى وفيه نظر بانهم صرحوا بان قول صاحب البدائع انه
فيما شرع مكررًا اضرا انما شرع غير مكرر فيها كالركوع فانه بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع اذا ركع م
فانه بنا دني باعلى صحيح على ما هو المطلوب ثم قال اقول آه فلم يتفطن بما ادعى على
كلامهم وغفل عن كون الترتيب فرضًا بين ما لا يتكرر وقال صاحب الاصلاح والايضاح انما
قال من الافعال لان ما لا يتكرر اذ لم يكن من الافعال كالقراءة لا يكون الترتيب بينه وبين سائر
الاركان فرضًا يقول الفقير لكن قال صاحب التسهيل واما ترتيب القراءة على الركوع وكذا ما لو
فيه سجود السهو فيحتمل ان يجب السجود فيه لتاخر الركن عن محله لان الترتيب واجب فانه لما
ركع قبل القراءة تاخر ركن القراءة عن محله فوجب السجود للتاخر وان كان الترتيب شرطا
لا واجبا فلا يلزم من وجوب السجود المذكور كون الترتيب واجبا بل يكون الترتيب شرطا كما نقلنا لو
مع انه يجب السجود لما قلنا من تاخر الركن انتهى فيلزم من كون الترتيب شرطا انه لو ركع قبل
القراءة تفسد الصلوة ويلزم من وجوب سجدة السهو عدم فسادها وفيه شبهة من
التناقض ويلزم ايضا على ما ذكر صاحب التسهيل كون قولهم من الافعال قيدا اتفاقيا مع ان
صاحب الاصلاح والايضاح جعله احترازا عن القراءة ويمكن ان يقال عدم القراءة فمن
كان ترتيبها على سائر الاركان فرضا ولا وجه لما قال صاحب الاصلاح والايضاح لكن
يكون شبهة التناقض في كلام صاحب التسهيل باقية والحق ان ما قاله صاحب الاصلاح
والايضاح ههنا حق فيكون حاصل المحل والله اعلم ان الاركان الواقعة في الصلوة لا تخلو اما
ان تكون من جنس الافعال او من جنس الاقوال فان كان الاول لا يخلو اما ان تكرر في كل
ركعة او لا فان كان الاول فالترتيب واجب كالسجدة حتى لو ترك الترتيب ان
كان عامدا يأثم والا يجب سجدة السهو وان كان الثاني فالترتيب فرض ان ركع عامدا
او ساهيا تفسد الصلوة وان كان من جنس الاقوال كالقراءة فالترتيب واجب حتى ان
ركع

ركع قبل القراءة ان كان عامدا يأثم وان كان ساهيا يجب سجدة السهو فلا وجه لكلام صاحب
التسهيل هنا فتدبر وتعديل الاركان وعند ابي يوسف فرض اعلم ان تعديل الاركان هو
الاستواء قائما بعد الركوع ويسمى قومة والجلسة بين السجدتين والطمانينة في الركوع
والسجود ادنى القرار فيهما ليس بفرض عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يفترض فيه قدر
مقدار الطمانينة مقدار تسبيحة وهو قول الشافعي وفائدة الخلاف تظهر في جواز
الصلوة بدونه فعندهما يجوز وعند ابي يوسف لا يجوز واستدل ابو يوسف بحديث
الاعرابي وهو حديثه صلى الله عليه وسلم حين راه نقر نقر الديك ثم قال قم فصل فانك لم تصل انظر كيف
نفى كونه صلوة بترك تعديل الاركان فكان ركنا لان انتفاء عين لا ينفيها ولهما قوله تعالى
اركعوا واسجدوا والركوع هو الانحناء عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت
والسجود وضع الجبهة على الارض فلو الحق التعديل بهما بالحديث المذكور يلزم الزيادة
على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز لما عرف في باب الحاق التعديل بالركوع والسجود
بالفرضية كما قال ابو يوسف والشافعي فوردنا في باب الالحاق بالوجوب فقلنا انه يجب
عملا بالدليلين بقدر الامكان فيكون تعديل الاركان واجبا عند ابي حنيفة ومحمد لكن
هذا على تخريج الكرخي حتى يجب سجدتا السهو بتركه سهوا ويلزم الاثم بتركه عمدا
واما على تخريج الجرجاني في القومة والجلسة والطمانينة في الركوع والسجود وهي التي تسمى بتعديل
الاركان سنة قال صاحب النهاية ثم الطمانينة في الركوع سنة ام واجب على قول ابي حنيفة قوله السجود م
اختلف فيه المشايخ كان ابو الحسن الكرخي يقول انه واجب على قول ابي حنيفة حتى لو تركه ساهيا
كان عليه السهو وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني يقول انه سنة حتى لو تركه ساهيا
لا سهو عليه على قوله كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفيه ايضا اختلف الكرخي والجرجاني
في طمانينة الركوع والسجود واما في الطمانينة الشرعية في الانتقال فالكرخي والجرجاني
على انها سنة ليست بواجبة على قول ابي حنيفة ومحمد وقال الطحاوي وعند ابي يوسف انه

الجرجاني الطمانينة في الركوع والسجود والطمانينة في القومة والجلسة وفرق الكرخي بينهما
فقال الركوع والسجود ركنان مقصودان والطمانينة فيهما شرعت لتكميلهما فيجعل في صفة تكميلا
واجبا والانتقال ركن شرع لغيره والطمانينة فيه وهي القومة والجلسة شرعت لتكملة
الانتقال فتكون سنة ليظهر التفاوت بين المكملين كما ظهر التفاوت بين الركنين انتهى
والقعود الاول مطلقا سواء كان في الرباعية او الثلاثية او النفل او الفرض وعند محمد
وزفر والشافعي ان القعدة الاولى في الرباعية من النفل فرض كذا في مسكين وذكر في الرضي
ان القعدة الاولى سنة والثانية واجبة والتشهدان وفي الهداية ان قراءة التشهد
في القعدة الاولى سنة وفي الثانية واجبة لكن المصنف لم ياخذ بهذا وقال التشهدان
لانه قوله عليه السلام لابن مسعود قل التحيات لله اه لا يوجب الفرق بين قراءة التشهد
في الاولى والثانية بل يوجب الوجوب في كليهما وقال صاحب الكافي نص على كونهما واجبين
في المحيط ولفظ السلام وعند الشافعي فرض لقوله عليه السلام وتحليلها التسليم ولنا ما روي
انه عليه السلام قال اذا قعد الامام في آخر صلوته ثم احدث قبل ان يسلم فقد تمت صلوته
وما رواه لا يدل على الفرضية لانه خبر الواحد متلقى بالقبول فيدل على الوجوب وقد
قلنا به وقال محمد سلام الامام يكون للمقتدي وقالا لا يخرج المقتدي حتى يسلم بنفسه
وقنوت الوتر في الجوهرة القنوت الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله تعالى والقانتين
والقانتات ثم سمي القيام في الصلوة قنوتا وقال صاحب المغرب هو الطاعة والقيام
والدعاء والمشهور هو الاخير وقولهم دعاء القنوت اضافة بيانية انتهى فيكون
معناه دعاء الوتر وهو واجب مطلقا سواء كان في رمضان او في غيره وسواء في
النصف الاول اولا وعند الشافعي في النصف الاخير من رمضان واجب فقط وتكبيرات
العيدين اي تكبيرات صلوة العيدين وقيل قنوت الوتر وتكبيرات العيدين سنة
والجهر والاسرار فيما محله وقيل هما سنتان وسننها رفع اليدين للتحريمة قبل التكبير

في اول

في اول الصلوة سنة بلا فصل ونشر اصابعه لانه عليه السلام كبر ناشرا اصابعه قال بعض
المراد بالنشر التفريج وهو غلط بل المراد النشر عن طيها يعني يرفعهما منصوبتين لا مقبوضتين
وجهر الامام بالتكبير والثناء اي قراءة سبحانك اللهم اه والتعوذ والتسمية والتامين بعد
الفاتحة سرا متعلق بكل واحد من الاربعة سواء كان في النفل او في الفرض وسواء كان
جهرية او غيرها وقال مالك يبدأ الامام بالفاتحة بلا ثناء ولا تعوذ ولا تامين في
رواية عن ابي حنيفة وقال مالك ايضا التسمية ليست بسنة وقال الشافعي يجهر بالتسمية
في الجهرية ووضع يمينه على يساره تحت سرته وعند مالك يرسل يديه ارسالا وان شاء
اعتمد فالارسال عنده عزيمة والوضع رخصة وعند الشافعي يضع على صدره لقوله تعالى فصل لربك
وانحر اي ضع يدك على صدرك وهذا التفسير ماثور عن علي وكيفية الوضع ان يضع
باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ وقال محمد يضع
بحيث يكون الرسغ في وسط الكف وقال ابو يوسف يقبض باليمنى رسغ اليسرى وتكبير الركوع
وقيل واجب وتسبيحه ثلثا والتسبيح فيه ان يقول سبحان ربي العظيم وقال ابو مطيع
تسبيح الركوع والسجود واجب وقال مالك لا تسبيح في الركوع اصلا والرفع منه اي رفع
الرأس من الركوع وعند الشافعي فرض وفي رواية عن ابي حنيفة رفع الرأس من الركوع
والسجود فرض وهو قول محمد واخذ ركبتيه بيديه وتفريج اصابعه وتكبير السجود وتسبيحه
ثلثا والتسبيح فيه ان يقول سبحان ربي الاعلى وقال مالك فرض ووضع يديه وركبتيه
على الارض وقال زفر والشافعي في السجود على الاعضاء السبع فرض وهي الوجه واليدان
والركبتان والقدمان وافتراش رجله اليسرى مطلقا سواء كان في القعدة الاولى
او الاخرى وقال مالك التورك في القعدتين سنة وقال الشافعي يفترش في الاولى و
يتورك في الثانية ونصب اليمنى اي رجله اليمنى مطلقا في جميع الصلوة خلافا
لمالك والشافعي فيهما والقومة من الركوع والجلسة بين السجدتين وقد عرفت في الصفة

يعني والصلوة على النبي في القعدة الاخيرة وعندك فرض والدعاء اذا فرغ من التشهد
للمؤمنين والمؤمنات ولنفسه ولوالديه ان كانا مسلمين واذ آبهما نظره الى موضع سجوده
في حالة القيام لما روي انه عليه السلام كان لا يتجاوز بصره في صلوته موضع سجوده تخشعا
تتبع وهو اقرب الى التعظيم من ارسال الطرف يمينا وشمالا لكن واما في الركوع فالى ظهر قدميه
وفي السجود الى ارنبة انفه وفي القعدة الى حجره ولو لم يفعل لا يأثم كما هو حكم الادب هذا
في المكتوبة واما في التطوع فلا ان يسهل في ذلك وكظم فمه اي اخذ الشفة السفلى باسنانه
عند التثاؤب وان لم يقدر غطاه بيده فيضع ظهر الكف على الفم واخراج كفيه من كميه
عند التكبير اي التكبير الاول لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبه بالجبابرة
هذا في الرجال اما النساء فتجعل يديها في كميها ودفع السعال ما استطاع لانه
مع كونه ليس من افعال الصلوة لو كان بغير عذر يفسدها فيجتنب ما امكن والقيام
الى الصلوة عند حي على الصلاة ليتحقق الاجابة وقيل عند حي على الفلاح وشروع
عند قامت الصلوة اي شروع الامام والقوم عندها قال المؤذن قد قامت في المرة
الاولى لئلا يكذب المؤذن وقال ابو يوسف لا يشرع ما لم يفرغ المؤذن من الاقامة
وقال مالك يشرع اذا اتم **فصل** ينبغي الخشوع في الصلوة لقوله تعالى قد افلح
المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون وكان صلى الله عليه وسلم اذا اصلى له ازيز
كازيز المرجل يعني القدر اذا غلى واذا اراد الدخول فيها اي في الصلوة
كبر لقوله تعالى وربك فكبر ولقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير حاذفا المراد بالحذف ان
لا يأتي بالمد في همزة الله ولا في باء اكبر بعد رفع يديه محاذيا بابهاميه شحمتي اذنيه
لما روي انه صلى الله عليه وسلم فعل كذا حين كبر ولا يفرج بين اصابعه كل التفريج ولا يضمها
كل الضم انما يفرجها كل التفريج في الركوع ويضمها كل الضم في السجود وما روي انه نشر
اصابعه حين الرفع فالمراد بالنشر عدم الطي كما ذكرنا دون [illegible] التفريج كذا قاله

فصل هو مصدر يحتمل ان يكون بمعنى الفاعل اي فاصل بين ما ذكر قبله وبعده ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول والمعنى هذا مفصول عما قبله فان ذكرت بعده [illegible] منونا على انه خبر مبتدأ محذوف وان لم تذكر [illegible] وقفت آخره اذا وقعت على كلمة [illegible] مسكين

ابن ملك

ابن ملك لقوله تعالى الهدي واني وقيل [illegible] آت واختار صاحب الوقاية وقال الشافعي حذاء
منكبيه وقال مالك حذاء رأسه واخترنا الوسط لان خير الامور اوساطها وعند الرفع
يرفع مع التكبير لا قبله قال صاحب الهداية ويرفع يديه مع التكبير وهو سنة لان النبي عليه السلام
واظب عليه وهذا اللفظ يشير الى مقارنة الرفع التكبير لان كلمة مع للقران وهو مروي عن
ابي يوسف والمحكي عن الطحاوي والاصح انه يرفع ثم يكبر لان فعله اي الرفع نفي الكبرياء
عن غير الله تعالى والنفي مقدم على الاثبات كما في كلمة الشهادة والمرأة ترفع حذاء منكبيها هو الصحيح
لان هذا استر لها وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انها ترفع يديها حذاء اذنيها
كالرجل لان رفع اليدين انما يكون بكفيهما وكفها ليس بعورة فلا تفاوت بين المرأة والرجل في رفع
اليدين سواء كانت محاذية سائر الاعضاء ومقارنة تكبير المؤتم تكبير الامام افضل عند
ابي حنيفة خلافا لهما فانهما قالا تحريمه بعد تحريم الامام اولى وقيل الخلاف في الجواز لو
كبر مقارنا لتكبيره جاز اقتداؤه عنده لا عندهما الا ان يكبر بعده لهما قوله عليه السلام
انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا واذا ركع فاركعوا
الفاء للتعقيب فلا بد من التأخر وجوبا او ندبا وله ان اذ للظرفية يعني كبروا في زمان تكبير
الامام فانا وهو الهيئة فوصل القران في رواية وفي رواية سقط الوجوب للجمع فتبقى الصحة
مع الاولوية هذه عبارة التسهيل ثم بالقول هذه مسئلة تحتمل وجوها اربعة احدها
ان يجوز القران والتأخير عند الكل والخلاف في الاولوية وثانيها ان يجوز القران والتأخير يكون
عند ابي حنيفة ولا يجوز عندهما الا التأخير وهذا الظاهر مما يفهم من بعض شروح المتفق
وثالثها ان لا يجوز عند ابي حنيفة الا القران ولا يجوز عندهما الا التأخير وهو المذكور
في المختلف شرح المنظومة ورابعها ان لا يجوز عند ابي حنيفة الا القران وعندهما يجوز
القران والتأخير انتهى ولو قال بدل التكبير الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله
الا الله او غيره من اسمائه تعالى او كبر بالفارسية صح وقوله بدل التكبير يدل على ان الاصل

التكبير اعلم ان الشارع في الصلوة اذا قال الله اكبر كان شارعا في الصلوة بلا خلاف وكذلك
اذا قال الله الاكبر خلافا لمالك وكذلك اذا قال الله الكبير خلافا له ولمالك فيهما واما اذا قال
الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او قال الحمد لله او سبحان الله او لا اله غيره
فقد قال ابو حنيفة اجزأه وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير اي يمكنه ان يقول الله اكبر
او الله الاكبر او الله الكبير لا يجوز وان لم يحسن جاز كما سيأتي في بحث انشاء الله وان
افتتح بالفارسية مثل ان يقول خدا بزرگست او نام خدا بزرگست صح مطلقا سواء
كان يحسن العربية او لا عنده وعندهما لا يصح الا ان لا يحسن العربية وكذا لو
قرأ فيها بغير العربية عند ابي يوسف ومحمد وان لم يعجز لم يجز لان القرآن اسم لمنظوم
عربي لما نطق به النص قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد بالعربي نظم والمعنى
لا يختص بلغة فثبت انه متى تغير نظمه لم يكن عربيا ولان القرآن معجز والاعجاز في نظمه
اي في عباراته التي تشتمل عليها المصاحف حيث باين اسلوبه اساليب الكلام العرب
ومعناه اي ما يدل عليه هذه العبارات حيث يشتمل على الغيوب فانه قد عجز عنها لم يتأد الواجب
الا بهما وان عجز عن النظم اتى بما قدر عليه وهو المعنى كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالايماء
وعند ابي حنيفة يصح القراءة بالفارسية مطلقا سواء عجز او لم يعجز لان القرآن
اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية
مقام النظم كما قال صاحباه في حالة العجز ثم انهم قالوا والاصح ان ابا حنيفة رجع
عن هذا القول الى قولهما على ما رواه نوح بن مريم لانه يلزم منه احد الامرين تطرق
تحريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بغير القرآن لانه
اسم للنظم والمصنف اختار رجوعه الى قولهما فلهذا ساق هذه المسئلة في صورة الاتفاق
كما قال او ذبح وسمى بها فان التسمية تجوز بالفارسية وغيرها اتفاقا لان المطلوب
الذكر قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف وهو يحصل بكل لسان وفي الصلوة النص

ويريد

ويريد بقراءة القرآن وهو عطف على قوله بانه عربي وقوله ان الافتتاح بالفارسية او القراءة بها
في الصلوة او التسمية على الذبيحة بها جائزة عند ابي حنيفة رضي الله عنه عجز عن العربي او لا وقوله
الاول في القراءة في الصلوة وعندهما لا يجوز اذا لم يعجز عن العربي الا في الذبيحة وان عجز
يجوز في الكل بالاجماع اما في الافتتاح فمحمد مع ابي حنيفة في العربية يعني يجوز الافتتاح بكل
اسم من اسمائه تعالى بالعربية عند محمد كما يجوز عند ابي حنيفة ومع ابي يوسف في الفارسية يعني
اذا افتتح بالفارسية لا يجوز عند محمد كما لا يجوز عند ابي يوسف الا اذا كان عاجزا عن
العربي وغير الفارسية من الالسن مثلها اي مثل الفارسية في الصحيح يعني الصحيح ان الخلاف
المذكور غير مخصوص باللغة الفارسية بل جار في كل الالسنة حتى التركية والرومية والهندية
لان المعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقال ابو سعيد البردعي لم يجز بغير الفارسية لمزيتها
على غيرها للحديث المروي وهو قوله عليه السلام لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية ولو شرع
باللهم اغفر لي لا يجوز لانه ليس بتعظيم خالص اذ هو مشوب بحاجته لانه سؤال وهو غير الذكر
والدعاء قال عليه السلام فيما يأثر عن ربه عز وجل من شغله ذكري عن مسألتي
اعطيته افضل ما اعطي السائلين ثم الى ما سبق من قول ابي يوسف اشار المصنف هنا
بقوله وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير لا يجوز الشروع الا به اي بالتكبير وان كان
لا يحسن التكبير يجوز ولو شرع بقوله اللهم فقد قيل يجزيه لان معناه يا الله فيتمحض
ذكرا وهو قول اهل البصرة وقيل لا يجزيه لان معناه يا الله امنا بخير اي اقصدنا
بخير وهو قول اهل الكوفة فلم يكن تعظيما خالصا بل مشوبا بحاجته قيل والاول اصح بدليل
قوله تعالى واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك ولو كان معناه يا الله اقصدنا
بخير فسد المعنى وان قال الله صار شارعا لانه تعظيم خالص وان قال الله اكبر
صار شارعا لان العرب تبدل القاف بالكاف كذا في الكافي ولو قال الله
اكبار لا يصير شارعا ولو قال الله اكبر بالكاف الصغيرة اختلف فيه العلماء والاصح

مطلب معنى قوله اللهم

٢ عند ابي حنيفة ومحمد

يميناً وعلى ما دلو افتتح الاخرس والامي بالنية جاز ثم يعتمد بيمينه على رسغ يساره تحت سرته
لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك في الارسال
وعلى الشافعي في الوضع على الصدر كل قيام فيه ذكر مسنون وعلى الاخلاف هو الصحيح وهو اختيار
قول الفضلي واصحابه وقال الفضلي ان السنة في صلوة الجنازة وتكبيرات العيد والقومة التي بين
الركوع والسجود هو الارسال وقال الحلواني السنة في هذه المواضع الاعتماد والصحيح ما قاله شمس
الائمة وهو ان كل قيام فيه ذكر مسنون فالصحيح فيه الاعتماد كما في حالة الثناء والقنوت
وصلوة الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الارسال في القومة عن الركوع
وبين تكبيرات الاعياد وبه كان يفتي شمس الائمة السرخسي وبرهان الائمة والصدر الشهيد
كذا في العناية وقال صاحب الكفاية والاصح قول الفضلي انه يعتمد في كل قيام سواء كان فيه
ذكر مسنون او لا تحقيقاً لمخالفة الروافض لعنهم الله فان مذهبهم ارسال اليدين في اول الصلوة
فنحن نخالفهم من اول الصلوة انتهى وعند محمد في قيام شرع فيه قراءة فيضع في القنوت
وصلوة الجنازة لان فيهما ذكراً مسنوناً خلافاً لهما فان عنده اي محمد الارسال فيهما لانه لم يشرع عندهما
فيهما القراءة وفي سائر قومة الركوع وبين تكبيرات العيد اتفاقاً لانه ليس فيهما ذكر مسنون
وقراءة واعترض بان في قومة الركوع ذكراً مسنوناً وهو سمع الله لمن حمده وربنا لك الحمد واجيب
بان المراد ذكر مسنون ممتد ويشير اليه اعتبار الامتداد قولهم انما شرع الوضع للخوف عن
اجتماع الدم في رؤوس الاصابع كما في الفتح ثم يقول سبحانك اللهم آه وزاد محمد قوله وجل ثناؤك
وقال محمد اذا كبر شرع في القراءة ولم يشتغل بالثناء والتعوذ والتسمية ولا
يقول وجهت وجهي آه خلافاً لابي يوسف فانه قال يجمع بينه وبين قوله اني وجهت آه
لان الاخبار وردت بهما فيجمع بينهما ولهما ما روى ابن مسعود وانس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم آه ولا يزيد على هذا وما روي
من احاديث التوجه كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ كما روي انه يقول في الركوع ركع لك ظهري

وفي السجود سجد لك وجهي فلما نزل فسبح باسم ربك العظيم جعلوه في ركوعهم فنزل سبح اسم ربك
الاعلى جعلوه في سجودهم ونسخ ما كان يقال قبل ذلك وكذا فيما نحن فيه توفيقاً بين
الحديثين وقال المشايخ من يقتصر على التوجه ثم يقرأ وقال بعض المتأخرين منهم الفقيه ابو الليث
يقوله اي وجهت الخ قبل التكبير لانه ابلغ في التحرية وطعن فيه الكاكي بان العوام من
هذا الذكر ليقوم مقام النية وليكون عملاً بما روي في الاخبار ومنهم من يقول لا يستحب
ذلك لانه يؤدي الى الطول فكان مفضياً الى ترك المسارعة الى الصلوة وقد روي انه عليه السلام
قال للمؤذنين في شروع الصلوة ما لي اراكم سامدين اي متحيرين ثم يتعوذ سراً خلافاً
لمالك فانه لا يرى ذلك لما روي عن انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي
بكر وعمر وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ولنا قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وظاهره يقتضي ان يكون فرضاً كما قال به عطاء الا
ان السلف اجمعوا على انه سنة للقراءة اي التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند محمد
لما تلونا من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ فيأتي به المسبوق عند قضاء ما سبق لانه
لا يثني ويقرأ فيتعوذ لا المقتدي لانه يثني ولا يقرأ فلا يتعوذ ويؤخر عن تكبيرات
العيد ليتصل بالقراءة وعند ابي يوسف تبع للثناء فيأتي به المقتدي لانه يثني ويقدم
على تكبيرات العيد يقول الفقير كان على المصنف ان يقول ولا يأتي به المسبوق لانه ذكر
ثلثة اشياء من قول محمد فالمناسب ذكرها ايضاً على قول ابي يوسف او تركها جميعاً وحمل
على انه التفريع فذكر بعضها دون بعض تحكم قالوا التعوذ تبع للقراءة عند محمد و
تبع للثناء عند ابي يوسف وعن ابي حنيفة روايتان في رواية مع محمد وفي رواية مع
ابي يوسف والمختار هو الاول ويسمي سراً اول كل ركعة لقوله عليه السلام ثلث يخفيهن
الامام التعوذ والتسمية والتأمين ثم روي عن ابي حنيفة انه يسمي في اول صلوته
فحسب وعنه انه يأتي بها في اول كل ركعة وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو اقرب الى الاحتياط

لاختلاف العلماء والآثار في كونها آية من الفاتحة لا بين الفاتحة والسورة فلا يجهر في صلوة
المخافتة يعني قال محمد اذا كان يخفي القراءة يأتي بها بين الفاتحة والسورة كما يسمي
قبل الفاتحة لانه اقرب الى متابعة المصحف واذا كان يجهر لا يأتي بها بين السورة
والفاتحة اتفاقا لانه لو اتى بها لا يأتي بها الا مخافتة فيكون سكتة في وسط
القراءة ويختلف نظم القراءة باخفائها مع جهر القراءة وهي آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من السورة (اي التسمية منه) وقال الشافعي هي آية من الفاتحة
ومن اول كل سورة لانه صلى الله عليه وسلم قرأ الفاتحة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وعدها
آية ولانها مكتوبة في المصاحف بقلم الوحي في مبدأ الفاتحة وكل سورة وقد امرنا بتجريد
القرآن عما ليس بقرآن والاهتمام في ذلك ولنا ما روي ان الفاتحة سبع آيات وانما تكون
سبع آيات بالتسمية ولنا انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين
عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال
الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي واذا
قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي نصفين
ولعبدي ما سأل واراد بقوله قسمت الصلوة الفاتحة لانه فسر المقسوم بها وهو كقوله
تعالى ولا تجهر بصلوتك اي بالقرآن في صلوتك ولان القراءة ركن فيها ويعبر عن كل ركن
بالصلوة فالبداءة بقوله الحمد لله دليل على ان التسمية ليست بآية من اول الفاتحة ولما
اختلفت الاخبار لم يثبت كونها منها مع التعارض لان ادنى درجاتها اختلاف الآثار
والعلماء ايراث الشبهة والقرآن لا يثبت مع الشبهة لان طريقه طريق اليقين لانه
اصل الدين وبه يثبت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة فيعمل بالمثبتة والنافية
فيحمل النافية على انها ليست من الفاتحة ولا من رأس كل سورة والمثبتة على انها
القرآن انزلت للفصل بين السور وكتبت في المصاحف بخط على حدة لئلا يدل على انها ليست

سكت ان الثاني تعرف بصيغة عفوه

من

من السورة وحدثت الكتابة بقلم الوحي انها من القرآن انزلت للفصل كما يكتبه الى بلوغ واجمع
القراء على ان سورة الملك ثلثون آية ومع التسمية يكون احدى وثلثين وكذا اتفقوا على ان سورة
الكوثر ثلث ومع التسمية اربع آيات انتهى ثم يقرأ الفاتحة وسورة او ثلث آيات
لقوله عليه السلام كل صلوة لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب فهي خداج اي ناقصة ولمواظبة
النبي عليه السلام عليهما سورة او ثلث آيات من غير ترك وفي المنية اذا قرأ آية
او آيتين لم يخرج عن حد الكراهة وان قرأ ثلث آيات يخرج لكن لم يدخل في حد المستحب
واذا قال الامام ولا الضالين امن هو والمؤتم لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام
فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وقال مالك لا يؤمن
الامام بل المأموم وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام
ولا الضالين فقولوا آمين ولنا انه عليه السلام قال في آخره فان الامام يقولها سرا
اي ثم يقول الامام والمؤتم سرا عندنا لما روي من حديث ثلث يخفيهن الامام ولانه دعاء
فيكون مبناه على الاخفاء كما في سائر ادعية الصلوة قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية قيل
في مذهب ابي حنيفة ان الامام لا يقولها اصلا لانه داع والداعي لا يؤمن فكيف
يستقيم القول باخفائها واجيب بان ابا حنيفة عرف ان بعض الائمة لا يأخذون
بقوله فجمعه قول عمر وعلي وابن مسعود فرع على الحق على قولهما كما في باب المزارعة حيث فرع مسائلها
على قول من يجوزها قال صاحب العناية والحق ان ذكر عدم الرواية والصحيح
ظاهر الرواية فان الامام يقولها ويخفيها وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود والمحكي
عن قوله والداعي لا يؤمن ان التأمين دعاء باجابة الدعاء الاول ولا فرق في
ذلك بين ان يكون من الداعي او غيره ثم ان المد والقصر فيه وتشديد الميم خطأ
فاحش قال في التجنيس تفسد به صلوته وقيل عندهما لا تفسد لانه يوجد في القرآن في قوله تعالى (اي لغتان منه)
ولا آمين البيت الحرام ثم يكبر راكعا وهذا موافق لما في الجامع الصغير من قوله يكبر مع الانحطاط

ط

فانه يقتضي مقارنة التكبير بالركوع وقال بعض المشايخ في رواية القدوري ثم يكبر ويركع
قال صاحب العناية وهذا يقتضي ان يكون التكبير في محض القيام وبه قال بعض الافاضل
سعدي افندي لانه ذكره بالفاء لا دلالة للواو على الترتيب نعم لا يقتضي المقارنة ايضا لكن
ان يقال يقتضي ان يكون التكبير في محض القيام بقول المصنف ولو قيل ثم يكبر للركوع كما قاله في
الشريعة وصاحب الاصلاح لكان اشارة الى القولين جميعا وقال بعضهم ينبغي ان
يكون ابتداء التكبير عند اول الخرور من القيام والفراغ عند الاستواء للركوع لان التكبير للانتقال
فيؤتى به مع الانتقال كذا في النهاية نقلا عن المحيط اما التكبير فلانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند
كل خفض ورفع ومعناه الله المعظم واكبر من ان يؤدى حقه بهذا القدر من العبادة وقال بعض
العارفين انه ماخوذ من تكبير الحجاج في طريق مكة يقول البعض للامام كلما هبطوا واديا او
علوا شرفا فالخفض بمنزلة هبوط الوادي والرفع بمنزلة علو الشرف والحجاج يقصدون
ظاهر الكعبة والمصلون يقصدون الكعبة الحقيقية فحصل بينهما مناسبة اي مناسبة
ولهذا يكبرون عند كل خفض ورفع وقال بعضهم انه لا يكبر حال الركوع وانما يكبر حال الرفع
رأسه من الركوع وهم بنو امية حيث رووا عن اي بعض الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل هكذا ولان التكبير
حالة الانتقال ما شرع مقصودا وانما شرع سنة للاعلام وانما يحتاج الى الاعلام حالة
رفع الرأس من الركوع والسجود لان القوم لا يعاينون رفع الامام رأسه من الركوع والسجود
فيحتاج الى الاعلام بالتكبير واما في حالة الخفض فانهم يعاينون خفضه فيستغني عن الاعلام
ومنهم من يقول بانه يقولها في نفسه حالة الخفض ولا يجهر لان التكبير ذكر مسنون
والتسبيح في الاذكار المخافتة الا بعذر والعذر في حالة الرفع ان لا يعلم القوم بانتقاله
ولا حاجة في حالة الخفض فيخافت واحتج اصحابنا بما روي عن علي وعبد الله بن مسعود
جماعة منهما انه يكبر في كل خفض ورفع كما روينا ومعنى ان الانتقال من ركن الى ركن
في معنى الركن وذكر لانه لا يمكنه تحصيل ما بعد من الركن الا بالانتقال عن الاول وما

يتوصل

لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا فيجب ان يكون ذكر مسنونا كما في سائر الاركان واما ما
رووا من الحديث فنوفق ونقول انه صلى الله عليه وسلم كان يكبر الا انه لم يسمعه الراوي
وسمعه غيره او نرجح ونقول المصير الى ما روينا اولى لانه اثبت متنا واتقن رواة على
ان الرجحان للمثبت لا للنافي واما من قال الجهر لا يحتاج اليه في حالة الخفض قلنا قد يحتاج لانه
قد يكون خلفه اعمى ولا يعاين خفض الامام كما يسن الجهر بالتكبيرة الاولى مع رفع اليدين لهذا
المعنى بقول المصنف اذا كان خلفه اعمى كيف الاعلام له عند رفع خفضه في السجدة انتهى قيل
انه نادر فيقول الاعمى نادر ايضا ثم انه اعترض على قوله كان يكبر عند كل خفض ورفع بانه يلزم
ان ما يفعل عند رفع الرأس من الركوع من تسميع الامام وتحميد المقتدي ليس بمشروع ولم يفعله
النبي صلى الله عليه وسلم لانهما ليسا بتكبير واجيب بانه حكاية فعله فلا يعارض قوله وهو قوله
اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد يحمل قوله ورفع على ان المراد بعضه لا
كلمة كل لم تباشره بقول المصنف يريد ان قوله ورفع معطوف على كل لا على خفض بقرينة
قوله عليه السلام اذا قال الامام سمع الله الحديث فيكون مراده ويكبر عند كل خفض وعند رفع
على ان المراد بعض الرفع والا لكان مناقضا ويعتمد بيديه على ركبتيه ويفرج اصابعه
لقوله صلى الله عليه وسلم لانس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك ولا يندب التفريج
بين الاصابع الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ بالركب وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس
امرنا بالركب فخذوا بالركب ولا الضم بين الاصابع الا في حالة السجود ليقع رؤوس الاصابع
متوجهة الى القبلة ولان بالضم يكون اقدر على السجود ولانه يحتاج الى الاعتماد على راحته
وعند الضم يكون اقدر على الاعتماد وفيما وراء ذلك يترك على العادة فلا يتكلف للضم ولا
للتفريج لانه لا حاجة اليها والتطبيق من نشر الاصابع عند رفع اليدين بقي كيفيته فيما
سوى ذلك منا فمن هذا المحل كان ابن مسعود واصحابه يقولون بالتطبيق في الركوع
وصورته ان يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين الفخذين ورأى سعد بن ابي وقاص

ابنا له يطبق فنهاه فقال الرتب عبد الله بن مسعود يفعل هكذا فقال رحم الله ابن ام عبد كنا
امرنا بهذا ثم نهينا عنه باسطا ظهره لانه صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع بسط ظهره حتى
لو وضع عليه قدح من ماء لاستقر لكن يشترط ان يكون النصف الاسفل مستويا لان اهل
الاصول قالوا ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما
لان متابعة الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة غير رافع راسه ولا منكسه لانه عليه السلام
كان اذا ركع لا يصوب راسه ولا يقنعه ويقول سبحان ربي العظيم وهو ادناه
لقوله صلى الله عليه وسلم اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا قال صاحب
الهداية وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع وقال صاحب العناية وانما فسر قول محمد وذكر
ادناه بقوله اي ادنى كمال الجمع جمعا بين لفظي المبسوط فان محمد الائمة قال في المبسوط
لم يرد بهذا اللفظ ادنى الجواز انما المراد به ادنى الكمال فان الركوع والسجود يجوز
بدون هذا الذكر الا على قول ابي مطيع تلميذ ابي حنيفة وشيخ الاسلام قال في مبسوطه
يريد به ادنى من حيث جمع العدد فان اقل جمع العدد ثلثة وصاحب الهداية جمع بينهما
فقال ادنى كمال الجمع فان قيل المشهور في مثله ادنى الجمع ثلثة فما معنى كمال الجمع فالجواب ان
ادنى الجمع لغة يتحقق في الاثنين لانه فيه جمع واحد مع واحد واما كماله فهو الذي يكون ثلثة
لان فيه معنى الجمع لغة واصطلاحا وشرعا فان قيل كمال الجمع ليس بمذكور ولا في حكمه فكيف يرجع الضمير
اليه اجيب بانه مذكور دلالة بذكر الثلث ويستحب الزيادة مع الايتار للمنفرد
وان كان اماما فلا يزيد على وجه يمل القوم لئلا يصير سببا للتنفير ويكره وان نقص
عن الثلث جاز ويكره فيما روي عن محمد وقال ابو مطيع تفسد صلوته وجوابه انه امر زائد
على قوله تعالى اركعوا واسجدوا وهي لا تجوز ولو رفع الامام قبل تمام الثلث في ركوعه
فاطاله ليدركه قال ابو حنيفة اخشى عليه الكفر وعن البلخي انه تفسد صلوته وقال ابو نصر
عن ابي القاسم ان كان لجائي فقيرا جاز والا فلا وعن ابي الليث ان عرفه لا ينتظر وان طوله

ليدركه

ثلثا م

ليدركه للقنوت الا انه يكره كذا في الزاهدي ثم يرفع الامام راسه من الركوع قائلا سمع الله لمن
حمده اي قبل الله حمد من حمد فان السماع يستعمل للقبول يقال سمع الامير كلام فلان اذا قبل والهاء
في حمده قيل للسكتة وللاستراحة كما في ماليه وماهيه فلهذا لا يجوز تحريكه وهو المنقول عن الثقات
وقيل كناية ويكتفي الامام به اي لا يقول ربنا لك الحمد وهذا عند ابي حنيفة وقالا يضم اليه ربنا
لك الحمد لابي حنيفة ما في الصحيحين انه عليه السلام قال اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا
ربنا لك الحمد وهذه قسمة وانها تنافي الشركة ولهما انه صلى الله عليه وسلم جمع بينهما وعامة المشايخ على الاول
ويكتفي المقتدي بالتحميد اتفاقا من علمائنا وقال الشافعي كل واحد من الامام والمقتدي يجمع بين
الذكرين وهذا بعيد فانه الامام يحث من خلفه على التحميد فلا معنى لمقابلة القوم اياه بالحث
بل ينبغي ان يشتغلوا بالتحميد والمنفرد يجمع بينهما في الاصح وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ووجهه
ما قاله فخر الاسلام انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بينهما وقيل كالمقتدي اي يكتفي المنفرد بالتحميد
وهو مذكور في الجامع الصغير وفي رواية النوادر انه يكتفي بالتسميع لان الامام يأتي بالتسميع
والمنفرد امام نفسه لانه عليه القراءة كما على الامام وقول المصنف في الاصح احتراز عن كونه كالمقتدي
في الاكتفاء بالتحميد وعن رواية النوادر وهي الاكتفاء بالتسميع ثم يكبر ويسجد ويضع
ركبتيه ثم وجهه بين كفيه ضاما اصابع يديه محاذية اذنيه [illegible] لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذلك وقال الشافعي يضع يديه حذاء منكبيه ويبدي ضبعيه
لقوله عليه السلام ابد ضبعيك وابدي وابد من الابداد وهو المد والاولى من الابداء
وهو الاظهار والضبع بفتح الضاد المعجمة وسكون الباء الموحدة والعين المهملة العضد كذا في
المغرب ويجافي بطنه عن فخذيه لانه عليه السلام كان اذا سجد جافى حتى ان
بهمة اي ولد الشاة لو ارادت ان تمر بين يديه لمرت وقيل اذا كان في الصف لا يجافي
كيلا يؤذي جاره ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد
المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع والمرأة تخفض وتلزق

بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها قال عليه السلام المرأة عورة مستورة ويقول سبحان ربي
الاعلى ثلثا لقوله صلى الله عليه وسلم واذا سجد احدكم فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلى
ثلثا وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع وقد تقدم بيانه ويسجد بانفه وجبهته لان
النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه وقدم الانف في الذكر مع ان وضع الجبهة اقوى منه في السجدة
لان الانف اقرب الى الارض فيضعه اولا فان اقتصر على احدهما او على كور عمامته جاز مع
الكراهة اعلم انهم قالوا اذا اكتفى بالانف في السجود يجوز عند ابي حنيفة مع الكراهة
فحكم الجبهة فان الاكتفاء بها في السجود من غير عذر يجوز باتفاق علمائنا من غير كراهة
خلافا لما في كلام المصنف اقتفى اثر صاحب الكنز وقال فان اقتصر على احدهما جاز مع
الكراهة فيكون في الاكتفاء بالجبهة كراهة وقال صاحب الدرر بعدما بين المسئلة نقلا عن البدايع
والتحفة فقول صاحب الكنز وكره باحدهما منظور فيه كذا قال مولانا محمد افندي العلوان في تعليقته
على الدرر تنكير صاحب الايضاح كراهة السجود بالانف وحده بقوله والكراهة لترك الواجب
في امر العبادة يعم كليهما انتهى لانه في الاقتصار على الجبهة من غير عذر ترك الواجب في امر
العبادة كان الاقتصار على الانف وقال صاحب العناية والنهاية وان سجد على الجبهة دون
الانف جاز عندنا وعند الشافعي لا يجوز وان سجد على الانف دون الجبهة جاز عند
ابي حنيفة ويكره ولم يذكرا الكراهة في الاقتصار على الجبهة ثم ان كور العمامة دورها من
كار العمامة وكورها اذا اداها على راسها ويقال هذه العمامة عشرة اكوار او عشرون كورا
مثلا ويجوز السجود عليه اذا وجد حجم الارض وقال الشافعي لا يجوز ولنا ما روي انه
صلى الله عليه وسلم سجد على كور عمامته قيدنا بوجدان حجم الارض لانه لو لم يجد حجم الارض
لا يجوز اتفاقا كذا في [illegible] وقالا لا يجوز الاقتصار على الانف من غير عذر بالجبهة
وهو رواية عنه لقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم وعدّ منها
الجبهة فيجاب لا تتادى بوضع الانف مجردا كما لا تتادى بوضع الخد والذقن ولابي حنيفة

ان

ان السجود يتحقق بوضع بعض الوجه لان وضع جميعه غير ممكن لان الانف والجبهة عظمان ناتئان
يمنعان وضع جميع الوجه واذا تعذر وضع الكل كان المامور به وضع البعض الا ان الخد
والذقن خرجا بالاجماع اذ التعظيم لم يشرع بوضعهما فبقي الانف والجبهة يصلح كل منهما
محلا للسجود فلو اكتفى بالجبهة جاز فكذا بالانف وهذا لان الانف اما ان يكون محلا
للفرض او لا لا سبيل الا الاول لان الفرض ينتقل اليه بالاتفاق عند العذر ولو لم يكن
محله لما انتقل اليه كالخد والذقن بل ينتقل الى الايماء كما لو كان بهما عذر فتعين الاول
فيجوز الاقتصار عليه كالجبهة فان قلت كيف يتم الاستدلال بهما بقوله عليه السلام امرت
ان اسجد على سبعة اعظم مع انه لو ترك وضع اليدين والركبتين جاز السجود بالاجماع
فهذه الاعضاء الاربعة من تلك السبعة فيستقيم لابي حنيفة ح ان يحتج عليهما بجواز
ترك الجبهة بهذا الحديث كما جاز ترك هذه الاعضاء الاربعة لان كلا منها في كونه
مامورا به سواء فينتقض المقصد ح قلت الحديث لبيان ان هذه الاعضاء محل السجود
لا غيرها لا لبيان ان وضع هذه الاعضاء السبعة لازم لا محالة والا تنتقض بهذه الاعضاء
المذكورة فيجاب لا تتادى الفرض بوضع الانف مجردا كما لو وضع الذقن مجردا لان نقل الذقن
لم يتناوله فلم يكن الانف محله للسجدة ويكره على فاضل ثوبه كمه وذيله لانه روي انه
عليه السلام صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها لان الشيء اذا كان
منفصلا لا يمنع السجود فكذا لا يمنع اذا كان متصلا او لحقنا حكاية لطيفة وهي ان
ابا حنيفة كان يصلي على خرقة وضعها بين يديه يتقي به الحر فمر به رجل وقال يا شيخ لا
تفعل مثل هذا فانه مكروه فقال له ابو حنيفة من اين انت قال من خوارزم فقال ابو حنيفة
الله اكبر علم الشريعة يحمل من ههنا الى خوارزم لا لمن هو منهم الى هنا ثم قال له
افي مساجدكم حشيش قال نعم فقال له ابو حنيفة فيجوز السجدة على الحشيش ولا يجوز
على الخرقة وعلى شيء يجد حجمه ويستقر جبهته عليه لا على ما لا يستقر وضع الجبهة كالقرار

الا ان صد اي بالغ لا ينزل راسه اسفل منه ذكره فلو يجزيه على القطن المحلوج والتبن
والذرة ونحوها الا ان يجد حجم الارض واذا سجد ووضع اصابع رجليه على الارض له
يجزيه ولو وضع احدى رجليه دون الاخرى في السجدة ذكر في الخلاصة انه يجوز ولم يذكر
الكراهة وذكر في فتاوى قاضيخان الكراهة مع الجواز وعدم الجواز عند ترك وضع
الرجلين وذكر الامام التمرتاشي في باب مسائل متفرقة من الجامع الصغير لو لم يضع اليدين
والقدمين جاز سجوده كذا في النهاية وان سجد للزحمة على ظهر من هو معه في صلوته
جاز بان يصليا الظهر مثلا للقوم واما اذا صح السجود عليه في غير صلوة الساجد لم
يجز وهي تتم بالرفع عند محمد لان تمام الشيء بانتهائه وانتهاء السجدة برفع الراس
وعند ابي يوسف بالوضع لان السجود عبارة عن الانخفاض وقد ايتم بوضع الراس
وعنه شرط الرفع تمكن زاده على النص وفي الخبايح يعني قال محمد لانه ارفع وايس
وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى الظهر خمسا ولم يقعد في الرابعة وقام الى الخامسة فقيدها بالسجدة
ثم سبقه الحدث فيها لا يمكن اصلاح صلوته عند ابي يوسف لانه بمجرد الوضع تم الخامسة
ففسد فرضه لفوات القعدة الاخيرة عنه ولا بناء على الفاسد وعند محمد لم تتم الخامسة
حتى يرفع راسه فيتوضأ ويعود الى القعدة ويتم الفرض بالقعود وياتمامه بالتشهد والسلام
والمراد من هذه السجدة التي اختلف فيها سجدة الصلوة لان سجدة التلاوة على ظاهر
الرواية لا تتم بالوضع اتفاقا حتى لو تكلم فيها او احدث فعليه اعادتها كذا في الخانية
ثم يرفع راسه مكبرا ويجلس مطمئنا الرفع فرض لان السجدة الثانية فرض فلا بد
من رفع الراس ليتحقق الانتقال اليها والتكبير سنة قيل مقدار الرفع انه اذا كان الى
السجود اقرب لم يجز لانه يعد ساجدا اذ ما قرب الى الشيء ياخذ حكمه وان كان الى
الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فيتحقق السجدة الثانية وقيل اذا
زال جبهته عن الارض بحيث يجري الريح بين جبهته وبين الارض جاز وقال محمد بن سلمة

جاز م

لا يجوز

لا يجوز ما لم يرفع جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع راسه ليسجد اخرى وعن القدوري انه يكتفي بادنى
ما ينطلق عليه اسم الرفع وجعل شيخ الاسلام هذا اصح وقال لان الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى
ما ينطلق عليه اسم الرفع بان رفع جبهته كان مؤديا لهذا الركن ويكبر ويسجد مطمئنا وتكرار السجدة ثبت بخلاف
كون الركوع في كل ركعة مرة والسجود مرتين فذهب اكثرهم الى انه توقيفي واتباع للشرع من غير
ان يعقل له معنى وقد تعبدنا الشرع بما لا يعقل له معنى تحقيقا للابتلاء ومنهم من ذكر لذلك
حكمة فقال انما كان السجود مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل ونحن نسجد
مرتين ترغيما له واليه اشار النبي صلى الله عليه وسلم في سجدتي السهو فقال ترغيما للشيطان وقيل في السجدة
الاولى يشير الى انه خلق من الارض وفي الثانية يشير الى انه يعاد اليها قال الله تعالى منها
خلقناكم وفيها نعيدكم وقيل حكمة ما يعني ولي الاصبار ان الله تعالى لما اخذ الميثاق من ذرية
آدم عليه السلام حيث قال واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم امرهم بالسجود
تصديقا لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار فلما رفع المسلمون رؤسهم رأوا الكفار لم يسجدوا
فسجدوا ثانيا شكرا لما وفقهم الله تعالى على السجود الاول فصار المفروض سجدتين لهذا
والركوع مرة ثم يكبر للنهوض ويرفع وجهه ثم يديه ثم ركبتيه على عكس السجود وينهض قائما
من غير قعود اي النهوض القيام فيكون معنى العبارة ويقوم قائما ولا معنى له فالاولى ان يقول
ينهض من غير قعود او ويقوم من غير قعود الا ان يحمل على التجريد ويجعل بمعنى يستوي اي
يستوي قائما وهو بعيد ايضا ولا اعتماد بيديه على الارض بل على ركبتيه وقال الشافعي
يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لما روي في حديث مالك بن الحويرث ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجود قعد ثم ينهض ولنا حديث ابي هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه وما رواه محمول على حالة
الكبر يعني فعل ذلك حين ما كبر واسن على ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تبادروني
بالركوع والسجود فاني قد بدنت بالتشديد اي كبرت وما رويناه محمول على حالة

لا يعقل له

يقول العمر

له

السنة فيوقع بين الاطلاب في هذا الوجه او يترك لانهما ركنا للتعارض ويعمل بالكتاب
والقياس هنا وهو ان هذه قعدة استراحة لانه لا ياتي بها للفصل فان الفصل
بالقعدة انما شرع اما بين السجدتين او بين الشفعين ولا حاجة الى واحد منهما
والصلوة ما وضعت لها والثانية كالاولى لانه تكرار الاركان والتكرار يقتضي اعادة
الاول الا انه لا يثني ولا يتعوذ لانهما لم يشرعا الا مرة لان الذي روي
صلوة النبي صلى الله عليه وسلم ما رواه الا مرة ولا يرفع يديه الا في فقعس صمعج اراد
بالفاء تكبيرة الافتتاح والقاف القنوت والعين العيدين والسين استلام الحجر والصاد
الصفا والميم المروة والعين العرفات والجيم الجمرتين وقال الشافعي يرفع يديه ايضا عند
الركوع وعند رفع الراس منه لما روي في صحيحي ابن عمر وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل
كذلك ولنا ما روى الطحاوي باسناده الى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ترفع
الايدي الا في سبع مواطن والمتنازع فيه ليس من تلك المواطن وما رواه محمول على الابتداء
اي انه كان ثم نسخ كذا نقل عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه انه راى رجلا يصلي في المسجد الحرام
يرفع يديه في الصلوة عند الركوع وعند رفع الراس منه فلما فرغ من صلوته قال له لا تفعل فان
هذا شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه وفي المسئلة حكاية وهي ان الاوزاعي
لقي ابا حنيفة في المسجد الحرام فقال ما بال اهل العراق لا يرفعون ايديهم عند الركوع وعند
رفع الراس من الركوع وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر انه عليه السلام كان يرفع
يديه عندهما فقال ابو حنيفة حدثني حماد عن ابراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الاوزاعي عجبا
لابي حنيفة احدثته بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني بحديث حماد عن ابراهيم فرجح
حديثه بعلو الاسناد فقال ابو حنيفة اما حماد فكان افقه من الزهري وابراهيم كان
افقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت بان علقمة افقه منه واما عبد الله فعبد الله فرجح

حديثه

حديثه بفقه رواته وهو مذهب ان الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الاسناد فاذا رفع راسه
من السجدة الثانية في الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى ووجه
اصابعها نحو القبلة هكذا وصفت عائشة رضي الله عنها قعود النبي في الصلوة ولان القعود
هكذا يكون اشق على البدن فكان افضل الاعمال وقال الشافعي يتورك في القعود الثاني
ذكر ويضع يديه على فخذيه ويبسط اصابعه موجهة نحو القبلة ويقرا تشهد ابن مسعود
وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله
اعلم ان الصحابة اختلفوا في التشهد فان تشهد ولعبد الله بن عباس تشهد ولعبد الله بن مسعود
تشهد ولعائشة تشهد ولجابر تشهد ولغيرهم ايضا تشهد فاصحابنا اخذوا بتشهد ابن
مسعود واخذ الشافعي بتشهد عبد الله بن عباس وتشهده التحيات المباركات الصلوات الطيبات
سلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان
لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمدا رسول الله وقال الشافعي الاخذ بما رواه ابن عباس
اولى لوجوه اربعة احدها ان فيه زيادة لفظ وهي المباركات والثاني انه يوافق القرآن على
ما قال الله تعالى تحية من عند الله مباركة طيبة والثالث انه ذكر السلام بغير الالف
واللام واكثر ما في القرآن مذكور بغير الالف واللام قال الله تعالى سلام عليكم وقال تعالى
وسلام عليه يوم ولد واشرف الكلام ما وافق القرآن والرابع انه متاخر عن حديث ابن
مسعود لان ابن عباس كان من صغار الصحابة فكان يتمسك بما تاخر من الشرع واصحابنا قالوا الاخذ
بتشهد ابن مسعود اولى لوجوه الاول ان ابن مسعود قال اخذ النبي بيدي وعلمني التشهد
كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله والامر للوجوب والثاني ان
اللام يفيد الاستغراق والثالث ان قوله والصلوات والطيبات بالواو على ما قلنا يصير
كل كلام ثناء على حدة لانه معطوف غير معطوف عليه وبغير الواو يصير الكل ثناء واحدا بعضه

تشهد ابن

صيغة للبعض والرابع تقديم الاسم فانه اذا قدم علم عمومه في ابتداء الكلام ومتى اخرها يحتمل
وازالة الاحتمال باول الكلام كان اولى والخامس انه علق به تمام الصلوة في قوله ان التمام
لا يوجد بدونه والسادس ان تشهد ابن مسعود اصح التشهدات اسنادا هكذا قال
ائمة الحديث والسابع ان عامة الصحابة اخذوا بتشهده فانه روي ان ابا بكر رضي الله عنه
علم الناس على منبر رسول الله التشهد مثل ما قاله عبد الله بن مسعود وهكذا روي عن سلمان
الفارسي وابن جابر ومعاوية رضي الله عنهم والثامن ان قوله التحيات عام ثناء لكل
نوع الصلوة وغيرها فاذا قال الصلوات بغير الواو صار تخصيصا وبيانا انه اراد
بها الصلوات لا غير ومتى ذكرت مع الواو تبقى الاولى عامة فيكون ابلغ في الثناء فكان
اولى والتاسع ان ما قلنا اوفق بالقياس لانه ذكر ممتد مشروع في اطراف
الصلوة فيكون الواو سنة كالاستفتاح اعتبارا باحد الذكرين على الآخر واما قوله فيه زيادة
الرحيم
كلمة قلنا لو ترجح بالزيادة لترجح تشهد جابر لان فيه زيادة بسم الله الرحمن الرحيم ولان في خبرنا
زيادة الواو ايضا في رواية الالف واللام في زيادة كلمة والشهادة وهي قوله عبده واما قوله
يوافق القرآن لان فيه عبارته قلنا موافقة القرآن لا تجعله اولى لان قراءة القرآن
تكره في القعدة فكيف تستحب ما يوافقه ولان اسم ذكر تحية مباركة في خطاب الآدميين
واذكار الصلوة كلها بمعزل عن خطاب الآدميين فما نحن اولى واما قوله واكثر التسليمات في القرآن
بغير الالف واللام فاصل الجواب ما ذكرنا انها تستلزم الموافقة وقد قلنا انها مكروهة والجواب
الثاني ان السلام جاء في القرآن بالالف واللام قال الله تعالى والسلام علي يوم ولدت والسلام على من
اتبع الهدى يقول العبد الضعيف ان كلامه في الكثرة لا في اصل المجيء فتدبر واما قوله انه خبرنا
متأخر فغلط لانه روى ابو وائل الاسدي عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا اذا صلينا خلف
رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا السلام على الله فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوته ذات يوم ثم
اقبل علينا فقال لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله والصلوات

والطيبات

هكذا وقع في نسخة النهاية التي عندنا كلمة ابن جابر عوض ... مشهور ... جابر منه

والطيبات آه متعلق بالكلمة فيعني ابن مسعود قال كنا نقول في اول الكلام التحيات الطاهرات المباركات
الزاكيات السلام على جبرئيل وميكائيل فذكر الحديث تمامه رواه ابن عباس وقوله لان ابن
عباس يعني لصغر السن لصغر سنه ليس كذلك لان الدليل يرجح رواية اصاغر الصحابة على الاكابر
وكان ابن مسعود اذا اقدم هجرة وتقدم صحبته الى ان قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاذا كيف ما دار بين الفقهاء فما قاله علماؤنا اولى وقد حكي ان ابا حنيفة كان بين اصحابه
فجاء اعرابي فوقف عليه فقال يرحمك الله أبواو ام بواوين فقال بواوين فقال
الاعرابي بارك الله عليك كما بارك في لا ولا ثم ولى فاشكل على السائلين لا يجيب الى حنيفة
فسألوا عن ذلك فقال سألني عن التشهد بواو او بواوين فقلت بواوين فدعا لي بالبركة
كما بارك في الشجرة الزيتونة لا شرقية ولا غربية كذا في المبسوط فاما اخذنا بتشهد ابن
مسعود لحسن ضبطه ونقله فان ابا حنيفة قال اخذ حماد بيدي وقال حماد اخذ ابراهيم
بيدي وقال ابراهيم اخذ علقمة بيدي وقال علقمة اخذ ابن مسعود بيدي وقال ابن مسعود اخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد كما يعلمني السورة من القرآن ثم انه قيل
في تفسير التحيات اي العبادات القولية لله والصلوات اي العبادات البدنية لله و
الطيبات اي العبادات المالية لله وقوله السلام عليك ايها النبي السلام الذي سلم الله
وبركاته على نبيه ليلة المعراج لما اثنى النبي عليه السلام ثلثة اشياء سلم الله عليه في مقابلتها
ثلثة اشياء السلام بمقابلة التحيات والرحمة بمقابلة الصلوات والبركة بمقابلة الطيبات
والبركة هي النماء والزيادة كذا ذكر في النهاية ولا يزيد على هذا في القعدة الاولى لقول
ابن مسعود علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة وآخرها فاذا كان وسط الصلوة نهض
كما فرغ من التشهد واذا كان آخر الصلوة دعا بعد التشهد بما شاء ويقرأ فيهما بعد الاوليين
الفاتحة خاصة لحديث ابي قتادة ان النبي عليه السلام قرأ في الاخريين فاتحة الكتاب وهو اي
قراءة الفاتحة افضل وان سبح او سكت جاز هو الصحيح من المذهب احترز به عما روي عن الحسن ان القراءة

القراءة فإن الإمام يترك واجبة حتى لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو وإن تركها عمدا أساء

والقعود الثاني كالأول يعني أنه كما يفترش رجله اليسرى ويجلس عليها وينصب اليمنى في القعود الأول

كذا في الثاني وعنده يتورك فيهما لأنه أستر لها وهو أن يجلس على أليتيه اليسرى ويخرج

كلتا رجليه من الجانب الأيمن فإذا أتم التشهد فيه أي في القعود الثاني صلى على النبي

عليه السلام وهي سنة عندنا فرض عند الشافعي لقوله تعالى صلوا عليه الأمر للوجوب ولا وجوب

خارج الصلوة فكان فيها ولنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود بعدما علمه التشهد إذا

قلت هذا أو فعلت هذا فقد تمت صلوتك وذكره لأنه علق التمام بأحدهما من غير تعلقه بالصلوة على النبي

عليه السلام فعلم أنه ليس بفرض على أنها ذكر يختص به فتكون سنة قياسا على تسبيحات الركوع والسجود

وأما الجواب عن الآية أنه أمر بالصلوة على النبي عليه السلام وإنه للإيجاب لكن لا يقتضي التكرار

فلا يجب خارج الصلوة لأن عندنا الصلوة على النبي خارج الصلوة في العمر واجبة هكذا

قال الكرخي لأن الأمر بالفعل لا يقتضي التكرار وفي المحيط قال أبو الحسن الكرخي الصلوة على

النبي واجبة على الإنسان في العمر مرة إن شاء فعل في الصلوة أو في غيرها وقال الطحاوي

بل الصلوة على النبي كلما سمع ذكر النبي خارج الصلوة واجب عملا وفي التحفة قول الطحاوي

أصح وأصح في المبسوط قول الكرخي وكيفية الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم أن يقول اللهم

صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل

محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد كذا نقل عن عيسى بن أبان

وهو موافق لحديث كعب بن عجرة وكان ابن عباس وأبو هريرة يصليان على النبي على نحو ما بينا

إلا أنهما كانا يزيدان وارحم محمدا وآل محمد كما رحمت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد

وحكي عن محمد بن عبد الله بن [illegible] أنه كان ينكر قول المصلي وارحم محمدا وآل محمد وكان يقول هذا محمد و

نوع ظن بتقصير الأنبياء عليهم السلام فإن أحدا لا يستحق الرحمة إلا بالإتيان بما يلام عليه ونحن

أمرنا بتعظيم الأنبياء وتوقيرهم ولهذا إذا ذكر نبي لا يقال رحمه الله ولكن يصلى عليه هكذا

ذكر

ذكر شيخ الإسلام في المبسوط وقال كان الدعاء بالترحم إنما يحسن ممن يتصور منه الغفلة لا الأنبياء لأن في الدعاء بالترحم

تقصيرا للمدعو له وذكر شمس الأئمة السرخسي في المبسوط أنه لا بأس به لأن الأثر ورد به من طريق

أبي هريرة وابن عباس ولا عيب على من اتبع الأثر ولأن أحدا لا يستغني عن رحمة الله تعالى وقال الشيخ أبو الحسن يقول

لا بأس به وكان يقول معنى قولنا وارحم محمدا ارحم أمة محمد فهو راجع إلى الأمة كمن جنى

جناية وللجاني ابن شيخ كبير فإذا أرادوا أن يعاقبوا الجاني فالكبير يقول للذي

يعاقبه ارحم هذا الشيخ بالرحم على ابنه الجاني ويدعو بما شاء مما يشبه ألفاظ القرآن و

مثاله يقول اللهم اغفر لي ولوالدي ومثل قوله اغفر لأبي وفي المحيط ادع في الصلوة بكل شيء في

القرآن ونحوه نقل عن الشيخ الجليل أبي بكر محمد بن الفضل رحمه الله أنه كان يقول كل دعاء في القرآن

إذا دعا المصلي بذلك الدعاء لا يفسد صلوته وكان يقول إذا قال اللهم اغفر لي ولوالدي تفسد

صلوته لأنه في القرآن كذا حكمه ولو قال اللهم اغفر لأبي ولو قال اللهم اغفر لأخي تفسد صلوته وكذا لو

لو قال اللهم اغفر لزيد أو قال لعمرو تفسد صلوته لأنه ليس في القرآن ولو قال اللهم ارزقني قثاءها

وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد صلوته لأن عينه في القرآن ولو قال اللهم ارزقني

بقلا وعدسا وبصلا تفسد صلوته لأن عين هذا اللفظ ليس في القرآن وفي الأدعية المأثورة

والخاص المنه به نحو البقل عطف على ألفاظ وبالجر عطف على القرآن انتهى ويجوز أن

يكون معطوفا على ما في قوله مما يشبه فيكون المعنى ودعا بما شاء من الأدعية المأثورة كما قال صاحب

السراجية ثم عطفا على ما يشبه القرآن والأدعية المأثورة هي مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

منها ما روي عن أبي بكر أنه قال علمني يا رسول الله دعاء أدعو به في صلوتي فقال قل اللهم إني

ظلمت نفسي ظلما كثيرا وإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لي مغفرة من عندك إنك أنت الغفور

الرحيم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يدعو بكلمات منهن اللهم إني أسألك من الخير كله ما علمت منه

وما لم أعلم وأعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم أعلم ثم إن الدعاء يكون بعد الصلوة على النبي عليه السلام

ليكون أقرب إلى الإجابة لا بما يشبه كلام الناس وفسره بما لا يستحيل سؤاله من العباد أعطني

كذا في وقيض امره ولا يرد فقه ثلاثة قال بعضهم ان دعا بقيد الصلوة وقال الشافعي كل ما ساغ
الدعاء به خارج الصلوة لا يفسد الصلوة واحتج بما روي ان النبي عليه السلام قال لابن مسعود
ثم اختر من الدعاء اعجبه اليك واطيبه ولم يفصل ولاصحابنا احتجوا بحديث الحكم ابن معاوية السلمي
رضي الله عنه انه قال بينا نحن نصلي اذ عطس رجل فشمته فقلت يرحمك الله الحديث الى ان قال
ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن
فثبت ان ما سوى التسبيح والتهليل من الذكر منهيا واما تعلقه بحديث ابن مسعود قلنا هو
محمول على الدعاء الذي لا يشبه كلام الناس ثم عنده انما يفسد اذا لم يقعد قدر التشهد
قبل هذه الصفة واما اذا قعد فصلوته تامة لوجود الخروج بصنعه ثم يسلم عن يمينه كذا في
النهاية وفي المبسوط وينوي بتحريمه للصلوة قطانه عن الناس لا يكلمهم ولا يطلعون وعند التحلل
كانه يرجع اليهم فيسلم عليهم مع الامام وعندهما بعد وهو رواية عن ابي حنيفة بقول السلام
عليكم ورحمة الله عن يساره كذلك والتسليمتان قول جمهور العلماء وكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود
رضي الله عنهم روى ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده
الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر والاخذ بقول الصحابة اولى وقال مالك
يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه لما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
فعل كذلك لان كبار الصحابة كانوا يرونه عليه السلام وعائشة كانت من صغار النساء فيحمل
من جملة الصبيان فيحمل انها لم تسمع التسليمة الثانية على ما روي انه عليه السلام كان يخفي
الثانية اخفض من الاولى وينوي الامام من عن يمينه ويساره من الحفظة والمسلمين الذين
معه في الصلوة من الرجال والنساء في رواية مبسوط تقديم الحفظة وفي رواية الجامع الصغير
تقديم القوم على الحفظة وليس فيهما دلالة على افضلية هم لان الواو لمطلق الجمع اما
النية فلانه يحي بنية فلتكن بالنية قياسا على سائر السنن وهكذا اذا سلم خارج الصلوة
يتوجه السنة لان الاعمال بالنيات ولا ينوي النساء في زماننا لانهن لا يحضرن الجماعة غالبا

ويقتدي

ويقتدي كذلك اي ينوي من عن يمينه ويساره من الحفظة والمسلمين الذين معه في الصلوة
وينوي امامه ان كان في الجانب الذي هو فيه وينويه ان حاذاه لانه في كل جانب وهو اصح
منهم لانه اصحابهم بالتزام صلوتهم صحة وفسادا وان كان الامام في الجانب الايمن
نواه فيهم وان كان في الايسر نواه فيهم وان حاذاه نواه في التسليمتين عند محمد وهو رواية عن ابي
حنيفة لان الجمع عند التعارض ممكن فلا يصار الى الترجيح وعند ابي يوسف نواه بالاولى
لانه تعارض الجانبان فرجح اليمين والمنفرد ينوي الحفظة من كلا الجانبين فقط لانه ليس معه
سواهم ولا يصح خطاب الغائب وقد ذكر صدر الاسلام في الجامع الصغير هذا شيء تركه
جميع الناس وقال ابن الفضل يجري ... لان النية في السلام صارت كالشريعة المنسوخة
لانا ما رأينا احدا الا الفقهاء وفيهم نظر ثم انهم قالوا ليس المراد بالحفظة الكرام الكاتبين
فقط كما زعم بعضهم انه ينوي اولئك وهم اثنان واحد عن يمينه يكتب الحسنات واخر عن يساره
يكتب السيئات بل المراد في نية الملائكة وقد اختلفت الاخبار في عددهم روي عن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال مع كل مؤمن خمس من الحفظة واحد عن يمينه يكتب الحسنات واخر عن يساره يكتب
السيئات واخر امامه يلقنه الخيرات واخر وراءه يدفع عنه المكاره واخر عند ناصيته
يكتب ما يصلي على النبي ويبلغه الى الرسول عليه الصلوة وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن
ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون واذا اختلفت الاخبار فينويهم من غير حصر عدد
فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام نؤمن بكلهم ولا نحصرهم في عدد كيلا يخرج منهم
من هو منهم ولا يدخل فيهم من ليس منهم فصل لما فرغ من بيان صفة الصلوة وكيفيتها
تلو... وفرائضها وواجباتها وسننها وآدابها ذكر احكام القراءة في فصل على حدة
لزيادة احكام تعلقت بها دون سائر الاركان ويجهر الامام بالقراءة في الجمعة والعيدين
والفجر والاوليين من المغرب والعشاء اداء وقضاء يعني بالعشائين المغرب والعشاء تغليبا
هذا اصل ... المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ... ان

من صلاة الجهر فيما يجهر ويخافت فيما يخافت فيه الصلاة التي تقام بجماعة والأصل فيه تواتر عمل
الأمة ونوع من المعنى الفقهي أما السنة فلما روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال ما سمعنا شيئا
عليكم من اسمعناكم وما سكت عنا رسول الله سكتنا عنكم وعليه ما جهر فيها بالقراءة
جهرنا وما خافت فيها خافتنا واجماع الأمة من لدن رسول الله الى يومنا هذا على الجهر فيما
يجهر فيه والمخافتة فيما يخافت فيه وكذا المعنى الفقهي يقتضي أن يجهر بالقراءة في
الصلوات كلها لأنها ركن من أركان الصلاة يجب إظهارها كسائر الأركان إلا أن الكفار
لما كانوا يلغون في القراءة ويغلطون في الظهر والعصر ترك الجهر فيهما بهذا العذر ثم
هذا العذر وإن زال بكثرة المسلمين بقيت المخافتة فيهما كالرمل في الطواف ولما أن
العذر في العشاء والفجر فالكفار كانوا متفرقين وأكثرهم كانوا نياما فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالقراءة في هذه الصلوات على ما عليه الآن وبقيت كذلك وصلاة الجمعة يجهر فيها بالقراءة
وإن كانت صلاة النهار بالجماعة لأنها إنما فرضت بالمدينة وكانت الغلبة بالمسلمين فجهر
رسول الله فيها بالقراءة فبقي كذلك سنة وكذلك في الأعياد وفي المنفرد في نفل الليل وفي
الفرض الجهري إن كان في وقته يعني إذا أراد المنفرد أداء الجهري مخير إن شاء جهر لكونه
إمام نفسه وإن شاء خافت إذ ليس خلفه من يسمعه والأفضل الجهر ليكون الأداء على
هيئة الجماعة وروي أن من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلاته صفوف من الملائكة وقيد
بالجهري لأنه لا يتخير في غيره بل يخافت حتما وقيد بقوله إن كان في وقته لأن المنفرد
إذا قضى الجهرية يخافت ولا يتخير كذا قال صاحب الهداية ومن فاتته العشاء فصلاها
بعد طلوع الشمس إن أم فيها جهر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة
وإن كان وحده خافت ولا يتخير هو الصحيح ولأن الجهر يختص إما بالجماعة حتما أو بالوقت في
حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد أحدهما وكذا المنفرد يتخير في نفل الليل اعتبارا بالفرض
في حق المنفرد وهذا لأنه مكمل له فيكون تبعا للفرض وهذا يدل على أن الجهر أفضل في

هو

حق المنفرد المتنفل بالليل لأن الفرض في حق المنفرد كذلك ويكون تبعا والأفضل الجهر معروفا النهاية
وذكر في المبسوط أفضلية الجهر في التطوع بالليل صريحا حيث قال إن شاء جهر والأفضل
لما روي عن عائشة رضي الله عنها أن النبي عليه السلام في ... تهجد كان يوقظ اليقظان ولا
يوقظ الوسنان ومر النبي عليه السلام بأبي بكر وهو يتهجد ويخفي بالقراءة وبعمر وهو يجهر بالقراءة
وببلال وهو يتنقل من سورة الى سورة فلما أصبحوا سأل كلا واحدا منهم عن حاله فقال أبو بكر كنت
أوقظ الوسنان وأطرد الشيطان وقال بلال كنت أنتقل من بستان الى بستان فقال لأبي
بكر ارفع من صوتك قليلا ولعمر اخفض من صوتك قليلا ولبلال إذا ابتدأت سورة فأتمها
ويخفيها أن أي الإمام والمنفرد حتما فيما سوى ذكر ما عدا التراويح والوتر بعدها
ذكرهما بعد ذكر أن الإمام يجهر فيهما وأدنى الجهر إسماع غيره وأدنى المخافتة إسماع
نفسه في الصحيح هذا اختيار الهندواني وقال الكرخي الجهر إسماع نفسه والمخافتة تصحيح
الحروف لأن القراءة فعل اللسان لا الصماخ والأول أصح لأن مجرد حركة اللسان لا يسمى
قراءة بلا صوت اعلم أنهم اختلفوا في حد وجود القراءة على ثلاثة أقوال قال الشيخ الإمام
أبو بكر محمد بن الفضل البخاري والشيخ الفقيه أبو جعفر البلخي شرط لوجود القراءة خروج الصوت
من الفم وإن لم يصل الى أذنه ولكن يشترط أن يكون مسموعا في الجملة حتى لو أدنى أحد
صماخ أذنه الى فيه يسمع وإن لم يسمع القارئ والإمام الكرخي لم يشترط السماع
أصلا واكتفى بتصحيح الحروف ثم المصلي لا بد له من القراءة فإذا صحح الحروف ولم
يسمع نفسه لا يجوز صلاته عند الإمام أبي بكر والإمام أبي جعفر ويجوز عند الكرخي
وأفتى شيخ الإسلام وقاضي خان وصاحب المحيط بقول أبي بكر وأبي جعفر وقال شمس الأئمة
الحلواني الأصح أنه لا يجزيه ما لم يسمع أذناه أو يسمع من بقربه واحتج الكرخي بأن الكلام
فعل اللسان وذكر أن الإقامة للحروف لا بالسماع فإن السماع فعل الأذنين ألا ترى
أنه تعالى ... سمع الكلام ولا يقال نطق والدليل عليه أن الأصم يتكلم وأنه

كنت أسمع من أناجيه وقال عمر

صوت يصل الى الأذن ويشترط ... شرط لصحة القراءة صح

لانه لا يسمع فدل ان الكلام فعل اللسان فلا تجوز قراءته واحتج من قال له يجوز ما لم يسمع نفسه بان
القراءة لا توجد دون كونه من [illegible] الصلوة ولا تجوز بعينها وذكر لان القراءة
كلام وهو عبارة عما يظهر به ما في الضمير ولهذا قيل اللسان ترجمان القلب وذكر الكرخي
الا بصوت مسموع وحروف مفهومة فكما لا يوجد الكلام بغير الحروف وان وجد صوت
مسموع كالحاصل من الطيور فكذا لا يوجد باقامة الحروف بلا صوت كالكتابة لا تسمى كلاما
وان وجد اقامة حروف مفهومة مظهرة لما في الضمير لان الصوت لم يوجد فهذا اولى اما قوله
ان الكلام فعل اللسان لا فعل الاذن قلنا الكلام فعل اللسان لكن مع الصوت واقامة الحروف
وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء وغيرها يعني اذا اتى
طالق [illegible] ولم يسمع نفسه وقع الطلاق والعتاق عند الكرخي خلافا للهندواني وكذا اذا اجرى
بها وصادف بالاستثناء او شرط بحيث لم يسمع نفسه لم يعمل الاستثناء اصلا وتأخر
العمل بالشرط عند الكرخي وعند الهندواني يعملان في الحال وعلى هذا التسمية
في الذبيحة ووجوب سجدة التلاوة ولو ترك السورة في اوليي العشاء وقرأ الفاتحة قضاها
اي السورة في الاخريين مع الفاتحة اي مقارنا مع فاتحة الاخريين وجهر بهما اي الامام وهو
الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وقولنا ان الامام احترازا عن المنفرد
فانه يتخير وقولنا وهو الصحيح احترازا عن رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يجهر
في السورة فقط اتباعا لكل منهما على اصله ولا جمع في ركعة واحدة تقديرا لالتحاقها في حكم
الركعة الاولى فيجهر بالسورة ذكر في الايضاح ان من شرع في صلوة يجهر فيها بالقراءة و
ليس له ان يقتدي به ثابتا بالمخافتة وقرأ الفاتحة ثم دخل في صلوته جماعة يجهر
بالسورة ان قصد الامامة ولو ترك فاتحتها اي فاتحة الاوليين لا يقضيها لانه
بقراءة الفاتحة في الاخريين فلو قضى فيها فاتحة الاوليين يلزم تكرار الفاتحة في ركعة
واحدة [illegible] وهو غير مشروع وهذا اي قضاء السورة في الاخريين في الصورة الاولى عندهم

قضاء

قضاء الفاتحة في الصورة الثانية عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي ولا قضى منهما
لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل وهو نص او معقول ولا دليل هنا لكونه
ما شرع لا يصرف الا ما عليه الى السورة في الاخريين غير مشروعة ولهما وهو الفرق بين هذا
قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين يترتب الفاتحة
على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه
المشروع ثم انه ذكر محمد رحمه الله هنا ما يدل على الوجوب لانه قال قرأها في الاخريين الفاتحة
والسورة فيكون بمنزلة الامر بل آكد وذكر في الاصل بلفظ الاستحباب حيث قال احب الي ان
يقضيها وفرض القراءة آية سواء كانت من الفاتحة او غيرها عند ابي حنيفة لقوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن لم يفصل بين آية وما فوقها لان الآية الواحدة قرآن حقيقة وحكما
اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانها يحرم قراءتها على الحائض والجنب فتتحقق فيها طاعة قوله اقرؤا القرآن
الا ان ما دون الآية خارج بالاجماع لان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من القرآن ما هو قرآن
حقيقة وحكما وما دون الآية وان كان قرآنا حقيقة لكنه ليس بقرآن حكما حتى جاز قراءته للجنب و
الحائض ثم على قوله اذا قرأ آية قصيرة هي كلمات او كلمة نحو فقتل كيف قدر ثم نظر
يجوز بلا خلاف بين المشايخ واما اذا قرأ آية صغيرة هي كلمة واحدة كمدهامتان او آية هي
حرف واحد نحو قوله ص و ق و ن فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف المشايخ فيه
فالاصح انه لا يجوز لانه لا يسمى قارئا بها ولو قرأ نصف آية طويلة كآية الكرسي في ركعة
ونصفها في اخرى قال بعضهم لا يجوز لانه ما قرأ آية تامة في كل ركعة وعامتهم على انه يجوز لان
نصف مثل هذه الآية يزيد على ثلث آيات قصار او يعدلها فلا يكون قراءته ادنى من قراءة ثلث
آيات قصار وقالا ثلث آيات قصار او آية طويلة وهو رواية عن ابي حنيفة لان مطلق
ما امر بالقراءة وما دون هذا القدر لا يسمى قاريا عرفا فاشبه ما دون الآية وحاصل
الاختلاف راجع الى اصل مختلف فيه وهو ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عنده

عندهما هي بمنزلة ثلاث قصار وفيه نفي لان الآية القصيرة لم تتعارف قرآنا لانها اذا قرأ لم يعد به
ثم نظر لا يسمى قاريا للقرآن عرفا لان القرآن معجز وليس بمعجز لان ادنى ما يقع الاعجاز به سورة
او آية تعادلها وقال انها من القرآن حقيقة وكلام القرآن ينطلق على آية وان حقيقة الكلام
المنزل منظوم فاصل ولهذا يثبت وصفها وجب التعظيم والكون بالجيد فكان يستوي اذا
بحديث دون الآية الا انها وجب بالاجماع والآية ليست في معناه ولهذا لا يحرم دون الآية
على الجنب والحائض بخلاف الآية وسنتها اي سنة القراءة بحلة الفاتحة واي سورة
شاء لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في صلوة الفجر في السفر بالمعوذتين ولان السفر
اثر في اسقاط شطر الصلوة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى وامنه اي المتمكن الكثير
في القرار البريع وانسقت في الفجر ليحصل الجمع بين مراعاة السنة في القراءة وبين التخفيف
بالسفر وقد صح انه عليه السلام قرأ في الفجر امنة سورة الكوثر والانفطار وفي الحضر في السفر
الفتا... دون ذكر وفي ... بالقصار وجوبا كذا في الكافي وفي الحضر اربعين آية او خمسين
يعني سنتها ان يقرأ في الحضر في حال الاختيار باربعين آية او خمسين في الفجر سوى الفاتحة
وعلى اربعين فيها ويكمل ركعة عشرون كذا في النهاية والعناية والكافي ... الى
ستين ويعني ستين الى المائة ويكلف لكثرة عدد الاثار لانه روى ابو برزة الاسلمي انه صلى الله عليه وسلم
كان يقرأ في الفجر ستين الى المائة ويروى انه عليه السلام قرأ سورة ق والذاريات ويروى
انه قرأ سورة المزمل والمدثر ويروى ايضا سورة الم تنزيل السجدة وهل اتى على الانسان
ويشابه وتفقوا بين الروايات فقيل الاربعون للكسالى وما بين خمسين الى ستين للاوساط
وما بين ستين الى المائة للراغبين كالمتهجدين يتأنس بالقرآن وقيل ينظر الى كثرة الاشغال
وقلتها وقيل ينظر الى طول الليالي وقصرها وتوسطها واستحسنوا طوال المفصل فيها اي في الفجر
وفي الظهر لان الظهر مثل الفجر في سعة الوقت والاوساط في العصر والعشاء وقصاره في المغرب
والآثار ... كتب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء

باوساط

باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولقاعد ولان مبنى المغرب على العجلة فالمنقول عنه كالمروي عن النبي عليه السلام
وعند الحجرات الى البروج ... طواله ومنها الى لم يكن اوساطه ومنها الى الآخر قصاره
وقيل طواله منها الى عبس واوساطه منه الى والضحى والقصار منه الى اخر المصحف يقول
الفقير وعلى هذا دخل الغاية فيه وعلى قول ... ومن الحجرات الى البروج الطوال يكون الطوال جمع
طويل والمفصل بفتح الصاد السبع السابع سمي به لكثرة فصوله وهو من سورة محمد وقيل من سورة
الفتح وقيل من سورة ق الى اخر القرآن كذا في الكافي وفي المعتبر فعلى هذا قول المصنف من
الحجرات طوال اما تبعو للمصنف اي من اول الحجرات يكون اول الطوال سورة ق على ما ذكر او
بالنظر الى رواية غير رواية صاحب الكافي وكذا الكلام فيما ذكر صاحب الوقاية والهداية في
الضرورة بقدر الحال يعني يقرأ في حالة الضرورة وهي خوف فوت الوقت وخوف العدو وغيرها
من الضرورة بقدر ما اقتضاه الحال ثم اعلم ان الامام ينبغي ان ينظر الى حال المقتدين لان
فيهم المريض والضعفاء والشيوخ فيقرأ بقدر طاقتهم الا ترى الى ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لمعاذ حين شكوا اليه في تطويل القراءة في العشاء افتان انت يا معاذ اين انت من
سبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحيها واما اذا كان المقتدون راغبين الى تطويل القراءة
فليقرأ الامام مقدار ما شاء بشرط ان لا يؤدي الى خروج الوقت وعن هذا ما حكي روي ان
ابا بكر الصديق قرأ في الفجر سورة البقرة فلما فرغ قال له عمر رضي الله عنه كادت الشمس تطلع يا خليفة
رسول الله فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعمر رضي الله عنه قرأ في الفجر سورة يوسف فلما انتهى الى
قوله انما اشكو بثي وحزني الى الله خنقته العبرة فركع ويسن في الوتر ان يقرأ في الاولى
سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد لما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذلك وتطال الاولى على الثانية في الفجر فقط يعني اطالة القراءة في الركعة
الاولى على الثانية في الفجر مسنونة اجماعا ليلحق الناس الجماعة وعند محمد في الكل لان
التطويل في الفجر باعتبار انه وقت غفلة فيطول الاولى ليدرك الناس الجماعة وهذا المعنى موجود

في باقي الصلوات الا ان الغفلة هناك بالاشتغال بالكسب وهنا كان بالنوم لهما ان الثانية كالاولى
في استحقاق القراءة ولهذا استويا في قدر السورة وصفة الجهر فاستويا في مقدارها وانا نقول
القياس في الفجر لانه وقت نوم وغفلة وغيره وقت علم وتيقظ والغفلة باشتغالهم بالكسب
لا تقصيرهم واختيارهم حتى يعاقبوا عليه بخلاف النوم ولهذا لا يعاقب عليه فشرع التطويل
في الفجر دون غيره ثم يعتبر التطويل من حيث الآي اذا كان بين ما يقراء في الاولى وبين ما يقراء في
الثانية تفاوت من حيث الآي واما اذا كان بين الآي تفاوت طولا وقصرا فيعتبر
التفاوت من حيث الكلمات والحروف وبعد هذا اختلف المشايخ بعضهم قالوا ينبغي ان يكون
التفاوت بينهما بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في الثانية وفي شرح
الطحاوي قال ينبغي ان يقراء في الاولى بثلثين آية وفي الثانية بعشر آيات الى عشرين وهذا
بيان الاولوية واما بيان الحكم فقال التفاوت وان كان فاحشا بان قرأ في الاولى
اربعين آية وفي الثانية بثلاث آيات لا باس به وبه ورد الاثر واما اطالة الركعة الثانية
على الاولى فمكروهة بالاجماع لكن انما تكره اذا كانت بثلاث آيات فان كانت بآية او آيتين
لا يكره لانه عليه السلام قرأ في المغرب بالمعوذتين واخراهما اطول من الاولى بآية قالوا
انما يكره ذلك في الفرائض وفي السنن والنوافل لان امر التطوع اسهل هذا كله اذا كان
اماما واما اذا كان منفردا قرأ ما شاء لان على الامام ان يراعي حال القوم ذكر الكرخي
رحمه الله الافضل ان يطول القراءة اذا كان يصلي وحده وان كان بجماعة لا يطول
تيسيرا على الناس ولا يتعين شيء من القرآن لصلوة بحيث لا يجوز غيره لاطلاق قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن ويكره التعيين اي تعيين سورة لصلوة لما فيه من هجر
الباقي قال ابن عباس ليس شيء من القرآن مهجورا وهذا اذا عين سورة لصلوة ولازم
على قراءتها فاما ان يقراء احيانا فلا وقيل الكراهة انما تكون اذا لم يعتقد جواز غيرها
او اعتقد بغير الكراهة اما اذا اعتقد الجواز بغيرها بغير الكراهة وانما قرأها

لانها

لانها ايسر عليه لا يكره ثم لا بد من الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة التي قبلها فلاح الفرق
بينهما ان المسئلة الاولى في تعيين السورة مع الحكم الصلوة [illegible] بان يعين سورة في الصلوة
كلها وهو اعتبار عند ابي حنيفة فان عين قراءة الفاتحة لجواز الصلوة وقال لا يجوز
الصلوة بغيرها من السور فقلنا انه باطل لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ومعنى
الثانية يكره ان يعين الصلوة شيئا من القرآن مثل الم السجدة وهل اتى على الانسان في
صلوة الفجر يوم الجمعة لا على انه لا يجوز بغيرها وهو ايضا اختيار من ذهب في فوانه
يرى ذلك مستحبا لحديث ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأها في صلوة الفجر
فكيف يكون مكروها قلنا ان في ذلك هجر الباقي وابهام التفضيل بلا دليل وذلك مكروه لقوله تعالى
قال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا ثم اعلم انه يكره للانسان ان يخص
لنفسه مكانا في مسجد يصلي فيه لانه اذا فعل ذلك يصير الصلوة له في ذلك المكان طبعا
والعبادة متى صارت طبعا كان سبيلها الترك ولهذا كره صوم الابد [illegible] خلف
الامام المؤتم شيئا ولا يقراء المؤتم بل يستمع وينصت فالمذهب عند اهل الكوفة انه
لا يقراء في شيء من الصلوات وعند اهل المدينة منهم مالك يقراء في صلوة الظهر والعصر ولا يقراء
في صلوة الجهر وعند الشافعي يقراء في كل صلوة الا انه في صلوة الجهر اوان قراءة الفاتحة بعد فراغ الفاتحة
الامام منها فان الامام ينصت حتى يقراء المقتدي الفاتحة واستدل بقوله عليه السلام لا صلوة
الا بقراءة ومعنى فيه ان القراءة ركن من اركان الصلوة فلا يسقط بالاقتداء ولنا قوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واكثر اهل التفسير على ان هذا خطاب للمقتدي
وقوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة صنف ابو حنيفة في مسنده
عن عائشة وعن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله لا يمكن الحديث مما رفع قوله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة لانا نقول سلمنا ان لا صلوة الا بقراءة لكن الكلام
فيه وانما الكلام في ان قراءة الامام قراءة له اولا وعندنا لا بد [illegible]

وحديثنا يدل على انه لا يقرأ به ويمنع المقتدي عن القراءة خلف الامام مروي عن ثمانين نفرا
من كبار الصحابة رضي الله عنهم وقد جمع اساميهم اهل الحديث وقال سعد بن ابي وقاص
من قرأ خلف الامام فسدت صلوته والمعنى ان القراءة غير مقصودة لعينها بل للتدبر والتفكر
والعمل به وحصول هذا المقصود عند قراءة الامام واستماع المقتدي فاذا اشتغل كل واحد منهم
بالقراءة لا يتم هذا المقصود فانه قلت التعليل يعني التدبر والتفكر انما يصح في صلوة
يجهر فيها والحكم ثابت بيننا وبينهم في صلوة يخافت فيها فكيف يوجد هذا التعليل
قلت اصل القراءة في الصلوة الجهر عن غالب ما قال الله تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت
بها وابتغ بين ذلك سبيلا فالاستماع واجب على ذلك ثم امر بالمخافتة في صلوة النهار قطعا
لمحاكاة المنافقين فبني الحكم على الاصل ثم المقتدي اذا قرأ خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها في
اختلاف المشائخ قال بعضهم لا يكره واليه مال الشيخ الامام ابو حفص وبعض مشائخنا ذكروا
في شرح كتاب الصلوة ان على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره وقال شمس الائمة السرخسي تفسد صلوته في قول
عدة من الصحابة وعن عبد الله البلخي احب ان يملا فوه من التراب وقيل يستحب ان يكسر اسنانه
قال النبي عليه السلام من قرأ خلف الامام فقد اخطأ الفطرة وان قرأ امامه آية الترغيب
والترهيب اعلم ان ههنا ثلث مسائل مسئلة في المقتدي والجواب فيها انه ان كان في التطوع
فهو ليس بجيد قال صاحب حذيفة قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل فما مر بآية فيها ذكر
الجنة الا وقف وسأل الله الجنة وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله من
النار وان كان في الفرض يكره له ذلك لانه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فعل ذلك ولا
عن الائمة بعده فكان محدثا وشر الامور محدثاتها ومسئلة في الامام والجواب فيها انه
لا يفعل في كل الصلوات لانه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الائمة بعده ولانه
يؤدي الى تطويل الصلوة على القوم وانه مكروه ومسئلة في المقتدي والجواب فيها انه يستمع
وينصت ولا يشتغل بالدعاء قال الله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا امر بهما

والامر

والامر للوجوب والتعوذ والدعاء يخل بهما فلا يجوز وقد ضبط ابو يوسف هذا الحرف انه لم يقل
انه لا يسأل الجنة ولا يتعوذ من النار ولكن قال يستمع وينصت فيحصل بهذا ان الجواب ما هو المقصود
او خطب عطف على قرأ ولما كانت الخطبة قائمة مقام ركعتي الظهر كان لعطفها منزلة
الغير فلم يرد اعتراض الشارح في شرح الكنز على عطف خطب على قرأ ولا يحتاج الى ما قاله
صاحب الدرر كذا في الاصلاح والايضاح فيستمع ثم انه روي عن ابي يوسف عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا صلوة له او صلى على
النبي صلى الله عليه وسلم يعني يستمعون وينصتون ايضا وان صلى الامام على النبي عليه السلام
لان الصلوة على النبي ليس بفرض واستماع الخطبة فرض فلا يجوز ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض
قال صاحب الهداية الا ان يقرأ الخطيب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فيصلي السامع
في نفسه لان الخطيب حكى عن الله عز وجل كلمته انه يصلي وانهم يصلون ثم حكى امر الله بذلك بقوله يا
ايها الذين امنوا الآية فكان على القوم ان يشتغلوا بالصلوة تحقيقا لما طلب منهم كذا في العناية والنائي
والداني سواء قال صاحب الهداية واختلفوا في النائي عن المنبر والاحوط هو السكوت اقامة
لفرض الانصات قال صاحب العناية اذا كان نائيا عن المنبر بحيث لا يسمع الخطبة
فقد اختلفوا في ان قراءة القرآن اولى ام الانصات وعن محمد بن سلمة انه قال الانصات اولى
وهو اختيار الكرخي واختيار صاحب الهداية وقال بعضهم قراءة القرآن اولى وهو اختيار
الفضل لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع للتدبر وقد فات فاحرز ثواب القراءة
لثواب قراءة القرآن ثم اعلم انه كما ينبغي للقوم ان لا يتكلموا لا يتكلم الامام في خطبته بشيء الا
ذكر منظوم فالتكلم فرض له يذهب بهاؤه وكذا التشميت ورد السلام لا يأتي بهما
الا في رواية روي عن ابي يوسف فانه يقول رد السلام فرض والاستماع سنة ولكنا نقول
رد السلام انما يكون فرضا اذا كان السلام مشروعا وفي حال الخطبة السلام ممنوع من السلام
فلا يكون رده فرضا كذا في النهاية يقول العبد كيف يروى عن ابي يوسف ان رد السلام فرض والاستماع

سنة وقد وقع في الخلاصة انها سنة وصاحب العناية جعل استماع الخطبة فرضا وذكر الله والصلوة على النبي ليس
بفرض فلا يكون ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض مطلقا من غير ان يذكر ان الاستماع
سنة عند ابي يوسف بتبع اللهم الا ان يحمل على اختلاف الروايتين عن ابي يوسف لكنه لم يجز في
الكتب التي عندنا وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل انه قال الافضل ان يرد بلسانه والورع
فيسلم عليه ويرد في نفسه وكذا لو سلم على المدرس حال تدريسه لا يرد وكذا
لو سلم المكدي على انسان له ان لا يرد لان المقصود ... افشاء السلام في
الاسلام روي عن عبد الله بن عمر انه سمع رجلا يقول لصاحبه والامام يخطب يوم الجمعة
فقال لصاحبه انصت فلما فرغ قال للذي قال انصت اما انت فلا صلوة لك واما صاحبك
فحمار وقد حرم الكلام بما هو امر بالمعروف وان كان فرضا لئلا يفوتهم فرض الاستماع فلأن
يحرم ما هو من كلام الناس اولى كذا في النهاية

فصل الجماعة سنة مؤكدة
اي سنة قوية تشبه الواجب في القوة حتى استدل بمعاهدتها على وجود الايمان كالاذان وسائر
شعائره وهي التي تسميها الفقهاء سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة
واشار الى ذكر قوله صلى الله عليه وسلم الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وليس المراد
بالمنافق منافق اصطلاحي وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الايمان والا لكانت الجماعة فريضة
لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة ولا يثبت بترك الفريضة من غير
استحلال ... الجماعة من صفات ... الاسلام فانها لم تكن مشروعة في دين من الاديان
سوى دين الاسلام وله صح القول من جعلها فرض عين كاحمد واصحاب الشافعي وبقول
من صلى وحده لم تجز صلوته ولا القول بقول انها فرض كفاية كاكثر اصحابنا منهم الكرخي والطحاوي
لانهم يستدلون بآية مأولة وهي قوله تعالى واركعوا مع الراكعين او بخبر واحد وهما لا يفيدان
الفرضية كذا في العناية ووقع في النهاية ... تفصيل ... ان شئت فراجعه واولى
الناس بالامامة اعلمهم بالسنة اي الفقه والشريعة اذا كان يحسن من القراءة ما يجوز به الصلوة

ثم

ثم اقرأهم وعند ابي يوسف بالعكس يعني اولاهم بها عنده اقرأهم لكتاب الله اي اعلمهم بالقراءة
ثم اعلمهم بالسنة لان القراءة ركن في الصلوة لا بد منها والحاجة الى العلم انما تكون اذا نابت نائبة
اي اذا اعترض عارض لكن قد يعرض وقد لا يعرض وكذا نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد
والعلم يحتاج اليه لسائر الاركان والخطأ المفسد للصلوة لا يعرف الا بالعلم ووجه قولهما كذلك قوله
صلى الله عليه وسلم يؤم القوم اقرأهم لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة وان كان فيه الا علم
... الا انهما قالا ان الاقرأ في الصحابة كان هو الاعلم لانهم كانوا يتلقون القرآن باحكامه
على ما روي ان عمر رضي الله عنه حفظ سورة البقرة في اثنتي عشرة سنة فكان اقرأهم يكون اعلم
البتة ولم يوجد في زمانهم اقرأ غير اعلم فلذلك قدم في الحديث الاقرأ فانه صلى الله عليه وسلم قال يؤم
القوم اقرأهم الذي هو اعلمهم وان كانوا سواء فاعلمهم من غير ان يكون اقرأ ولا كذلك في زماننا
لانه قد يكون الرجل ماهرا في القراءة ولا حظ له من العلم فتقدم الاعلم حينئذ بشرط ان يحسن من القراءة
ما يجوز به الصلوة ثم اورعهم لقوله صلى الله عليه وسلم ملاك دينكم الورع وقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى خلف عالم تقي فكأنما صلى خلف نبي ثم اسنهم لان اكبرهم سنا يكون اعظمهم حرمة عادة
ورغبة الناس في الاقتداء به اكثر ثم احسنهم خلقا اي احسنهم معاشرة مع الناس روي
اوس عن ابن مسعود الانصاري البدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يؤم القوم
اقرأهم بكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا
سواء فاكبرهم سنا فان كانوا سواء فاحسنهم خلقا فان كانوا سواء فاصبحهم وجها
اي احسنهم وجها قالوا المراد منه اكثرهم صلوة بالليل لما روي انه عليه السلام قال من كثر
صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار وقال صاحب ... ثم الاشرف نسبا ثم الانظف ثوبا لان في تقديمهم
تكثير الجماعة وان استووا في هذه الصفات يقرع او الخيار الى القوم كذا في معراج الدراية
وقال بعضهم صاحب البيت اولى بالامامة ويكره امامة العبد لانه لا يتفرغ للتعلم وكذا الاعمى
لا يتوقى ... اذا استويا في القراءة والعلم والورع لقوله صلى الله عليه وسلم ...

عن ثنا بعينه

ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع والجواب ان تقديمه يؤدي الى تقليل الجماعة لان الناس يستنكفون
ويراد بالحديث الامارة والاعرابي لان الغالب عليهم الجهل وهو الذي يسكن البادية عربيا كان
او عجميا والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة ولا يهتدي الى القبلة بنفسه ولا يقدر على استيعاب الوضوء
غالبا والفاسق لانه لا يهتم بامر دينه والمبتدع اي صاحب هوى لا يكفر به صاحبه حتى اذا كفر به
لم يجز اصلا وولد الزنا لانه ليس له اب يؤدبه ويعلمه فيغلب عليه الجهل ولان في تقديم
هؤلاء تنفير الجماعة فيكره ثم الكلام اذا كان يؤم ويجيء القوم سعيا ليصلوا قال بعضهم في صلوة الجمعة
نصيب غيره ولا يترك الجمعة بامامته واما في غير الجمعة فيكون بالخيار فلا باس بان يتحول الى مسجد اخر
ولا يصح خلفه ولا يأثم بذلك وان تقدموا جاز اما الجواز في العبد فلما روي عن ابي سعيد مولى ابي
اسيد قال عرست وانا عبد فدعوت رهطا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم ابو ذر
فحضرت الصلوة فاراد ابو ذر ان يؤم بالقوم فقالوا اتؤم في بيت غيرك فقدموني فصليت بهم
واما في الاعرابي فلان الله تعالى اثنى على بعض الاعراب بقوله ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم
الاخر لكن غيره اولى لانه ذم بعضهم بقوله الاعراب اشد كفرا ونفاقا واما في الاعمى فلان
النبي عليه السلام استخلف ابن ام مكتوم على المدينة مرة وعتبان بن مالك مرة وكانا اعميين
والبصير اولى لانه قيل لابن عباس بعد ما كف بصره الا تؤمهم قال وكيف اؤمهم وهم يسوونني
الى القبلة وفي مبسوط شيخ الاسلام وهذا اذا كان في البصراء من هو افضل منه واما اذا لم
يكن غيره افضل منه فانه يؤم ويكون اولى الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابن
ام مكتوم بالمدينة حين خرج الى غزوة تبوك لانه لم يكن احد افضل منه وكذلك جابر وعتبان
بن مالك يؤمان قومهما بعد ما كف بصرهما واما في الفاسق فلان كبار الصحابة كعبد الله بن عمر وانس بن
مالك وغيرهما من الصحابة وكذلك التابعين كانوا يصلون خلف الحجاج صلوة الجمعة وغيرها
مع انه كان افسق اهل زمانه حتى قال الحسن عمر بن عبد العزيز لو جاءت كل امة بخبيثها
وجئنا بابي محمد لغلبناهم يعني الحجاج وروي ان الحجاج كان يخطب يوم الجمعة فاطال الخطبة حتى

ها د

كاد يخرج وقت العصر فقام ابن عمر وقال الصلوة يا مكثار الزهد له أتم كما الزمني فلما فرغ الحجاج
من صلوته دعا ابن عمر ليقتله فقال اما تخشى ان الله يسلطني على مالك فآخذ او على دمك
فاهريقه او على نفسك فاضربها فقال ابن عمر اما يكفيني اني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخلف ابي بكر وعمر الآن اصلي خلفك وانت من افسق الناس فثبت ان امامة الفاسق
جائزة واما جوازه في المبتدع وولد الزنا والفاسق ايضا فلقوله عليه السلام صلوا خلف كل
بر وفاجر وقد ساقه صاحب الهداية دليلا لجواز الاقتداء في الكل وبعضه يبين في الشرح
ويكره تطويل الامام الصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم وروي
انه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين في صلوة الفجر يوما فلما فرغ قالوا اوجزت قال سمعت بكاء
صبي فخشيت على امه ان تفتتن فدل هذا ان الامام ينبغي ان يراعي حال قومه وكذا جماعة
النساء وحدهن لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم لان امامتهن ان تقدمت عليهن يكون
زيادة الكشف وان توسطت يكون ترك مقام الامام الذي هو التقدم وكل واحد منهما حرام فان
فعلن تقف الامام وسطهن لان عائشة فعلت كذلك ولان في التقدم زيادة الكشف وبعض
الشر اهون من بعض كالعراة جماعة فانهم اذا صلوا لم يتقدمهم امامهم ذكر شيخ الاسلام
ان العراة اذا كانوا جماعة يصلون وحدانا قعودا يومئون ايماء فان صلوا بجماعة لا يمكنهم
من تحصيل الاقامة للجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه لان الامام منهم يحتاج الى ان يتوسطهم
وسطهم متى صلوا بجماعة كيلا يقع بصرهم على عوراتهم وهذا امر مكروه والجماعة سنة وترك ما
هو سنة اولى من ارتكاب ما هو مكروه وهذا عندنا وقال الحسن البصري انهم يصلون
جماعة لانهم يتوصلون الى اقامة الجماعة من غير ارتكاب مكروه بان يتقدموا امامهم ويغضوا
ابصارهم عن عورة الامام الا انا نقول انهم يحتاجون الى ان يغضوا ابصارهم متى
يتقدمهم وانه مكروه حالة الاختيار كقيام الامام وسط الصف فصح انهم لا يتوصلون الى
اقامة الجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه ولا يحضرن الجماعات لما فيه من خوف الفتنة الا

العجوز في الفجر والمغرب والعشاء لان الفسقة يجمعون في الظهر والجمعة وفرط شبقهم قد يحملهم
على غشيان العجائز وفي الفجر والعشاء هم نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون وفي الجبانة منتشرة
فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره وهذا عند ابي حنيفة وعندهما تخرج العجوز في الصلوات كلها لان
العجوز في الكل اي في كل الصلوات لان الجماعة مشروعة وخوف الفتنة كان في الزيادة والفتنة معدومة
لان العجائز غير مرغوب فيها فلا يكره وله ان احتمال الفتنة قائم لان المنتشرة لا تتزوج لها
عجوزا لانه ان فرط الشبق حامل كما ذكرنا فتكون الفتنة والفتوى اليوم على الكراهة في كل
الصلوات لظهور الفساد ومتى كره حضورهن المسجد للصلوة لان يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند
هؤلاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلماء اولى ذكره فخر الاسلام انتهى ومن صلى مع واحد اقامه عن
يمينه لانه عليه السلام صلى بابن عباس فاقامه عن يمينه ولا يتأخر عن الامام هو ظاهر الرواية عن محمد
انه يضع اصابعه عند عقب الامام وان كان المقتدي اطول فوقع سجوده امام الامام لم يضره لان
العبرة لموضع الوقوف لا لمكان السجود وان صلى في يساره او خلفه جاز وهو مسيء في هذا الاصح
لمخالفته السنة ويتقدم على الاثنين فصاعدا وعن ابي يوسف يتوسطهما لان ابن مسعود صلى
بعلقمة والاسود بينهما وقام وسطهما لنا انه عليه السلام صلى بانس ويتيم فاقامهما خلفه ولم
يقم بينهما وبامرأة يحكم الاصطفاف كالعدم حتى لو كان خلفه رجل واحد وامرأة يقوم الرجل
بحذاء الامام كما لو لم يكن معه امرأة فانه تمسك دليل الاباحة والخبر دليل الافضلية وان كان
القوم كثيرا فقام الامام وسط الصف او قام في ميمنة الصف او ميسرته فصلوتهم تامة قد
اساءوا اما جواز صلوة الامام فلانه كالمنفرد فيما يصح وصلوة القوم ايضا جائزة لانهم
ما تقدموا امامهم الا ان الامام يكون مسيئا لانه ترك السنة من كل وجه بغير عذر وهي التقدم
على القوم في الصورة الاولى والقيام بازاء وسط الصف في الصورة الثانية الا ترى ان محاريب
اي من غير عذر انه يقوم في ميمنة الصف او ميسرته
ما نصبت الا وسط المساجد وهي عينت لمقام الامام كذا في النهاية ويصف الرجال
ثم الصبيان ثم الخناثي ثم النساء لقوله عليه السلام ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى وتقدم

الصبيان

الجبانة المصلى العام في الصحراء كذا في ...

الامام

الصبيان على الخناثي والنساء لان الصبيان تابعة للرجال لاحتمال رجوليتهم واحتمال كون الخناثي
اناثا وتقديم الخناثي لاحتمال كونهم ذكورا والخناثي بفتح الخاء وهذا جمع الخنثى كالحبالى جمع
الحبلى فان حاذته مشتهاة في صلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل
فسدت صلوته ان نوى امامتها قيل في حد المحاذاة محاذاة امرأة مشتهاة
حالا او ماضيا الرجل في صلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء وقد استويا في مكان ليس بينهما
حائل وقد نوى امامتها شرطنا المحاذاة مطلقا ليتناول كل الاعضاء او بعضها فانه ذكر
في الخلاصة محالا على فوائد القاضي ابي علي النسفي حد المحاذاة ان يحاذي عضو منها عضوا
من الرجل حتى لو كانت امرأة على الظلة ورجل بحذائها اسفل منها ان كان يحاذي الرجل
شيئا منها تفسد صلوته وجعلنا امرأة مطلقة ليتناول الاجنبية والمحرم والحليلة والصغيرة
المشتهاة وجعلنا المشتهاة اعم من ان تكون حالا او ماضيا ليتناول الكبيرة التي تنفر عنها
الرجال لانها كانت مشتهاة فيما مضى وذكر في المحيط ونعني بالمرأة من يكون ممن يصح منها
الصلوة حتى ان المجنونة اذا حاذت الرجل لا تفسد صلوة الرجل وان كانت بالغة مشتهاة
لانه لا يصح منها الصلوة والصبية التي تعقل الصلوة اذا كانت لا تشتهى فحاذت الرجل لم تفسد
صلوته وشرطنا الصلوة المطلقة ليقع الاحتراز عن صلوة الجنازة حتى لا تفسد بمحاذاتها الرجل
فيها وشرطنا كون الصلوة مشتركة بينهما تحريمة واداء ونعني بالاشتراك في التحريمة ان يبني
احدهما تحريمته على تحريمة الآخر او يبنيا تحريمتهما على تحريمة ثالث وبالاشتراك في الاداء ان
يكون احدهما اماما للآخر فيما يؤديانه او يكون لهما امام فيما يؤديانه اما حقيقة كالمقتدي بعده
او حكما كاللاحقين يعني رجل وامرأة اقتديا برجل فسبقهما حدث فتوضيا وبنيا
وقد فرغ الامام فحاذت المرأة الرجل فسدت صلوة الرجل لانهما لاحقان وان لم يكن لهما امام
حقيقة فلهما امام حكما فانه التزم ان يؤدي جميع صلوته خلف الامام فاذا سبقه الحدث
وبنى يجعل كانه خلف الامام حتى يثبت له احكام المقتدين كحرمة القراءة ونحوها بخلاف المسبوق

واعلم ان المقتدي ثلثة انواع مدرك ولاحق ومسبوق فالمدرك من يصلي اول الصلوة مع الامام الى آخرها واللاحق من ادرك اول الصلوة وفات آخرها والمسبوق من ادرك آخر الصلوة وفات اولها توفيق

وهو الذي ذكرنا في صلوة الامام فانه لم يلتزم اداء الكل خلف الامام فهو في اداء ما لم يدركه مع الامام منفرد
حتى يجب عليه القراءة فالمسبوقان وان كانا مشتركين في التحريمة اذ بنيا تحريمتهما على تحريمة الامام
فليسا مشتركين اداء فان حاذت امرأة رجلا في اداء ما سبقا لم تفسد صلوة الرجل لعدم الاشتراك
في الاداء ووقع في بعض الشروح هنا ابحاث اطلبنه وشرطنا كون مكانهما متحدا حتى لو كان الرجل
على الدكان والمرأة على الارض والدكان قدر قامة الرجل لا يتحقق المحاذاة وتجوز صلوته
قاله صاحب النهاية وهذا الشرط وان كان لا يفهم من ذكر المحاذاة ولكن المشايخ افردوه وهنا
وشرطنا ان لا يكون بينهما حائل حتى اذا كان بينهما حائل مثل مؤخرة الرحل او نحوها لا توجب فساد
صلوته وان كانا في مكان واحد وشرطنا ان ينوي الامام امامتها حتى ان لم ينو امامتها لا يصح اقتداؤها
فلا تفسد المحاذاة صلوة الرجل وانما تفسد صلوة الرجل بالشرائط المذكورة عندنا استحسانا والقياس
ان لا تفسد قياسا على صلوتها لان المحاذاة تقوم بهما ولو كانت علة الفساد وهي قائمة بهما
ايضا لكان الحكم وهو الفساد ثابتا في حقها ايضا اذ الاستواء في العلة يقتضي الاستواء في الحكم
فلما لم تفسد صلوتها دل هذا على انها ليست مفسدة لصلوته وبه اخذ الشافعي وجه الاستحسان
قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله تحت المكان ولما كان يجب على الرجل
تاخيرها عنه في مكان الصلوة واذا لم يؤخرها فقد ترك فرضا خوطب به فتفسد صلوته لا صلوتها
بالتاخير الرجل لا المرأة فهو مخصوص بالرجل لانه التارك لفرض المقام ولا تدخل في صلوته
بلا نيته اياها وقال زفر تدخل كما في حق الرجل وان لم ينو الامام لنا ان اقتداءها ان
صح بلا نيته يلزمه فساد صلوته اذا حاذته فيكون الزاما عليه بغير التزام منه بخلاف الرجل لانه لا
لا يلزم بالامام باقتدائه شيء ومن هذا الصحيح ان اقتداءها بلا نية الامام في الجمعة والعيدين
جائز لانها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام للازدحام ولا تقدر ان تؤديهما وحدها
كذا في ابن ملك وقول العيني فعلى هذا يكون دليلنا شيئا فتدبر حتى يظهر لك وفسد اقتداء
رجل بامرأة لما روينا آنفا من قوله عليه السلام اخروهن الحديث او صبي لانه متنفل ولا يجوز

اقتداء

المقتدي
اقتداء المفترض به لان الامام ضامن بالحديث والصبي لا يصلح ضامنا لغفلته فكيف يثبت فيه ضمان صلوة
وفيه تعريض للشافعي لان اقتداء المفترض بالمتنفل يجوز عنده وقال مشايخ بلخ يصح اقتداء
البالغ بالصبي في التراويح والسنن المطلقة كذا في الهداية وقال صاحب العناية وفي النهاية يعني بالسنن
المطلقة السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احد القولين والوتر
الوتر عندهما وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما والظاهر عدمه وبه لانه اقوى حالا
من يقتدي به نقل عن التبيين وكذا لا يجوز اقتداء مفترض بمفترض ان اختلف فرضهما وان
اتحد جاز وقارئ بامي ومكتس بعار وغير مومئ بمومئ ومفترض بمتنفل لان في كل منها بناء
القوي على الضعيف وذا لا يجوز او بمفترض فرضا آخر لانتفاء الاشتراك والاقتداء شركة
وموافقة ومنشأ ذلك فوق [illegible] يصح في جميع ذلك لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة وعندنا
معنى التضمن مراعى فان قيل قد صح ان معاذا كان يصلي العشاء مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يرجع
فيصليها بقومه في بني سلمة وكان صلوة قومه فرضا وصلوته نفلا اجيب بانه ذكر لا يلزم لان
معاذا جاز ان يكون شرع مع النبي صلى الله عليه وسلم نفلا ومع قومه فرضا ويصح اقتداء المتنفل
بالمفترض ويجوز اقتداء غاسل بماسح لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما على الخف يطهره
بالمسح ومتنفل بمفترض لانه اضعف حالا وبناء الاضعف على الاقوى جائز لانه يحتاج
الى نية اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام بخلاف العكس لان المفترض يحتاج الى نية الصلوة
والى نية الفرض وانه معدوم في المتنفل ومومئ بمثله لاستوائهما في الحال الا ان يومئ المؤتم
قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فيثبت به القوة وقائم باحدب اي بمنحني
لاستواء حالهما لانه يسمى قائما عرفا وكذا اقتداء المتوضي بالمتيمم اي يجوز عندهما
وان سعى لانه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة وقال العيني بانه يعني المتوضي
الذي ليس معه ماء واما اذا قدرنا به لانه لو كان معه ماء لا يجوز اقتداؤه بالمتيمم والقائم
بالقاعد لانه روي انه صلى الله عليه وسلم كان آخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام فلا فاصل بينهما

اي في اقتداء المتوضئ بالمتيمم والقائم بالقاعد لان في التيمم طهارة ضرورية والطهارة بالماء
اصلية وقال ايضا حال القائم اولى لانه يجوز اقتداؤه بالقاعد والقياس وان علم ان
امامه كان محدثا اعاد لقوله عليه السلام ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابته اعاد واعادوا
ولان صلوة المأموم متعلقة بصلوة الامام صحة وفسادا ولهذا المعنى يلزم المأموم سهو الامام
ويكتفي بقراءته فاذا كانت صلوته متعلقة بصلوته تفسد بفسادها وعند الشافعي لا يعيد لانه
تابع له في الموافقة لا في الصحة والفساد وان اقتدى امي وقارئ بامي فسدت صلوة الكل
عند ابي حنيفة اما صلوة القارئ فلانه ترك القراءة مع القدرة عليها واما صلوة الاميين فلانهما
لما رغبا في الجماعة وجب ان يقتديا بالقارئ ليكون قراءته قراءة لهما فتركا القراءة التقديرية
مع القدرة عليها وقالا صلوة القارئ فقط اي تفسد صلوته لا صلوة الاميين لان احدهما
امي ام اميا مثله فصلوتهما تامة ولو استخلف الامام القارئ فيها اميا في الاخريين
فسدت لان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في حق الامي
لانعدام الاهلية فتخلو الاخريان عن القراءة تحقيقا وتقديرا وقال زفر لا تفسد لتأدي
فرض القراءة ثم اعلم ان المأموم ثلثة انواع مدرك ولاحق ومسبوق فالمدرك من ادرك اول
الصلوة مع الامام وصلاها معه الى آخرها واللاحق من ادرك اولها وفاتته من آخرها
بسبب الحدث او النوم فيها والمسبوق من ادرك آخرها وفاتته من اولها ويقضي المسبوق
ما فاته بقراءة واللاحق بغير قراءة ويتم صلوته كالمأموم

باب الحدث في الصلوة

لما ذكر احكام السالمة عن العوارض في الصلوة انفرادا وجماعة لانها هي الاصل ذكر في هذا
الباب ما يعرض لها من العوارض وقدم منها الحدث من سبقه حدث في صلوته اي عرض له حدث
بلا اختيار انصرف من غير مكث وتوضأ وبنى وانما قلنا انصرف من غير مكث لانه لو مكث
ثم توضأ يلزمه اداء جزء من الصلوة مع الحدث فتبطل والقياس ان يستقبل وهو قول الشافعي
لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله عليه السلام

من قاء

من قاء او رعف او امذى في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم والاستئناف
افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وقيل ان المنفرد يستأنف والامام والمقتدي يبنيان لفضيلة
الجماعة قال صاحب الخلاصة المرأة كالرجل في البناء المذكور اذا امكنها ان تمسح على خمارها
ولا تصل البلة الى شعرها واما اذا احتاجت الى كشف الرأس فلا يجوز لها البناء وكشف
الذراع لا يمنع البناء لانها ليست بعورة في رواية عن ابي حنيفة قال ابن الملك وفي المحيط
لو وقع على رأسه الكمثرى من الشجرة في صلوته فشجه يبني عند ابي يوسف لانه لا صنع له فيه
كالسماوي وعندهما لا يبني لان انبات الشجر كان بصنع العباد فلا يكون كالسماوي
انتهى يقول الحقير نعم انبات الشجر بصنع العباد لكن ليس بصنع المصلي على ان وقوع الكمثرى
على رأسه ليس بصنع العباد اللهم الا ان يقال وقوف المصلي تحت هذه الشجرة اخرجه عن
كونه سماويا لكنه بعيد وان كان اماما جر آخر من ثوبه الى مكانه واضعا يده على فمه موهما
انه رعف هكذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو احدث في ركوعه او سجوده توضأ محدودبا
ولا يرفع رأسه ولو ترك ركوعا يشير اليه بوضع يده على ركبتيه وفي السجود بوضع يده على
الجبهة وفي القراءة على الفم كذا في ابن الملك فاذا توضأ اي الذي سبقه الحدث سواء كان
اماما او مقتديا عاد واتم في مكانه حتما ان كان امامه اي امام الامام وهو الذي
استخلفه او امام المقتدي لم يفرغ حتى لو اتم الامام والمقتدي بقية صلوتهما في موضع
وضوئهما لم يجزهما لان بينهما وبين امامهما ما يمنع صحة الاقتداء من طريق او نهر او
حائط ولهذا اذا فرغ الامام او لم يكن بينهما حائل جاز ان يبنيا في منزلهما والا
اي وان لم يكن لم يفرغ امامه بل فرغ فهو اي الذي سبقه الحدث سواء كان اماما او مقتديا
ايضا مخير بين العود وبين الاتمام حيث توضأ وانما خير لان في الاتمام حيث
توضأ قلة المشي وفي العود اداء الصلوة في مكان واحد فيميل الى ايهما شاء قال صاحب
العناية والعود اختيار شمس الائمة السرخسي ويتم الكلام في ابن الملك والاتمام حيث توضأ

هذا العموم مفهوم من الدرر [illegible] فراجعه منه

اضيا ربعض مشايخنا فان فيه تنبيه على ما يجب ان يفسد صلوته لانه شرع في صلوته من غير حاجة فان اداء
الاركان مع الحدث جائز ومشيه في الصلوة من غير حاجة يوجب فساد الصلوة قلنا مشيه وان وجد في حيث توضأ
الحقيقة لكن لم يوجد في حكمه لان حرمة الصلوة تجعل الاماكن المختلفة كمكان واحد الا ترى
ان من صلى على دابة اذا قرأ آية السجدة مرارا والدابة تسير يكفيه سجدة الصلوة فيجعل
لم تسر فكذا ههنا كالمتوضى اي كما هو مخير بين العود وبين الاتمام حيث توضأ ولو احدث
عمدا استانف لان الحدث مما يمنع البناء لوجوده بصنعه فجاز ان يجعل عذرا كما لو
العمد فلم يلحق به وكذا لو صب او اغمي عليه او احتلم او قهقه او اصابته نجاسة مانعة او
شج وسال دمه او ظن انه احدث فخرج من المسجد او جاوز الصفوف خارجا عن
المسجد على تقدير ان يصلي في الصحراء ثم ظهر انه لم يحدث يعني يستانف في هذه الحوادث
كما لو احدث عمدا لان هذه الحوادث ايضا حوادث نادرة فلم تكن في معنى ما ورد به النص
وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف الحديث والبناء على خلاف القياس ومن قاعدتهم ان
ما كان على خلاف القياس بالنص لا يتجاوز فيما لم يكن في معنى ما ورد به النص ولو لم يخرج
من المسجد او لم يتجاوز عن الصفوف بنى ولو سبقه الحدث بعد التشهد اي بعد ما قعد قدر
التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به وان تعمده في هذه الحالة
او عمل عملا ينافيها تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق
عليه شيء من الاركان انما بقي الخروج بصنعه وقد وجد وتبطل صلوته عند الامام ان رأى
في هذه الحالة اي في حالة الفراغ عن التشهد وهو متيمم ماء او تمت مدة ماسح او نزع
خفيه بعمل قليل بان كان الخف واسع الساق لا يحتاج في نزعه الى المعالجة وانما قال بعمل قليل
لانه لو عمل في النزع عملا كثيرا يتم صلوته او تعلم الامي سورة قال صاحب العناية اي تذكر بعد
النسيان لان التعلم لا بد له من التعلم وذلك فعل ينافي الصلوة فيتم صلوته بالاتفاق
وقيل حفظها بلا اختيار وحفظها بلا صنع او وجد العاري ثوبا او قدر المومي على الركوع

او تذكر

او تذكر صاحب الترتيب فائتة وفي الوقت سعة او استخلف القارئ اميا او طلعت الشمس في
الفجر او دخل وقت العصر في الجمعة قيل كيف يتحقق هذا الحكم ودخول العصر عنده اذا صار ظل كل شيء
مثليه وعندهما اذا صار مثله واجيب بانه هذا على قول الحسن بن زياد ان بين الظهر والعصر وقتا
مهملا فاذا صار ظل الشيء مثله يتحقق الخروج عندهم وتتم الصلوة عندهما وعنده بطلت
بمثليه فعنده لم يتحقق الخروج لكن قبل ان دخل وقت العصر فاذا كان بينهما وقت مهمل لم يدخل
وقت العصر اذا صار مثله بل خرج وقت الجمعة بالمثل فيعمل به وقيل يمكن ان يشرع في الصلوة بعد
فقعد قدر التشهد الى ان يصير الظل مثليه فحينئذ يتحقق الخلاف وقال بعض الفضلاء ... ادرك
وكان له ان يقول لم لا يجوز ان يكون من قبيل تفريع ابي حنيفة في المزارعة او زال العذر عنه او سقط
الجبيرة عن برء قال صدر الشريعة الحكم في هذه المسائل الاثني عشرية بين ابي حنيفة
وصاحبيه مبني على ان الخروج بصنعه فرض عنده لا عندهما انتهى وقال صاحب الهداية
وقيل الاصل فيه ان الخروج من الصلوة بصنع المصلي فرض عنده وعندهما ليس بفرض فاعتراض اص
هذه العوارض عنده في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة وعندهما كاعتراضها بعد
التسليم وقال بعض المحققين المتقدمين هذا قول بعض المشايخ وعليه العامة وفي كلام صاحب
الهداية اشارة الى ان هذا ليس بمختار بل المختار قول الكرخي وهو ان الخروج بصنعه
ليس بفرض بالاتفاق وهذا الحكم مبني على اصل آخر وهو ان اول الصلوة واخرها في
وجود المغير بعد كنية الاقامة فانها تغير الصلوة سواء وجدت في اولها او آخرها
فهذه العوارض كانت تبطلها في اولها فكذا في آخرها وقالا السلام من الصلوة كاولها
فان المغير اذا وجد في اولها افسد جزءا منها فيفسد بناء باقيها عليه وهذا المعنى
مفقود في آخرها فيتم صلوته واما نية الاقامة فتغير وصف الصلوة من القصر الى الكمال
لا من الصحة الى البطلان انتهى قوله لعل مراده من قوله وفي كلام صاحب الهداية
اشارة الخ ان صاحب الهداية اتى بصيغة التمريض اشارة الى انه ليس بمختار بل المختار غيره

قال صاحب النهاية وهذه المسائل تسمى باثني عشرية لانها تذكر العدد في كروايات عشرين
وقد يزيد عليها مسائل منها اذا كان يصلي بالثوب وفيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ثم وجد
من الماء ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة ومنها انه يتقض صلوة الفجر وقت فائتة ودخل
وقت الزوال في هذه الحالة قال ابن ملك وهذه النسبة غلط من حيث الوضع لانه لا يجوز
النسبة الى اثني عشر ولا الى جزء من العدد المركب الا اذا كان علما فحينئذ ينسب الى الصدر فيقال
اثني في اثني عشر وبعلي في بعلبك كذا في المفصل والثانية تتبع ولو استخلف الامام
مسبوقا صح لوجود المشاركة في التحريمة والاولى ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلوته
لعدم احتياج المستخلف غيره للتسليم وقد قال عليه السلام من قلد انسانا عملا وفي رعيته
من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم الموتمين مع
لعجزه عن التسليم فاذا اتم صلوة الامام بان ابتدا من حيث انتهى اليه الامام لقيامه مقامه
يقدم مدركا ليسلم بهم لانه عاجز عن التسليم لبقاء ركن عليه مثله يستعين بمن يقدر عليه
قال صاحب الكافي الخليفة اذا لم يعلم كم صلى امامه صلى اربع ركعات ويقعد في كل ركعة
احتياطا اراد به اذا كان الخليفة مسبوقا ثم لو فعل منافيا بعد اي بعد الامام بعد
ان اتم المسبوق صلوة الامام لو وجد منه منافي الصلوة كالقهقهة والكلام والخروج من المسجد
تفسد اي المسبوق والاول معطوف على الضمير المتصل المنصوب في تفسد يعني تفسد صلوة المسبوق
وصلوة الامام الاول لانه وجد فيها ما يفسد صلوتهما ان لم يكن الامام الاول فرغ ولا تفسد
ان فرغ بان وجد في مسجد ماء وتوضا وادرك المستخلف قبل ان يركع بحيث لم يفته شيء الامام الاول م
واتم صلوته خلف خليفته حتى لم تفسد صلوته بان فعل المسبوق المستخلف منافي الصلوة
بعد ولا يضر المنافي للقوم اذ قد تمت صلوتهم ولو قهقه الامام عند الاختتام يعني
لو لم يسبق الامام حدث وقعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث عمدا قيد بقوله عند
الاختتام لان القهقهة والحدث عمدا اذا وجدا قبله تفسد صلوة الجميع بالاتفاق فسدت

صلوة

صلوة من كان مسبوقا لوجود المنافي في خلالها واما فساد صلوة من كان مسبوقا لان صلوة الكل تفسد
بالاتفاق وفي صلوة اللاحق روايتان لا ان تكلم او خرج من المسجد اي لا تفسد صلوة المسبوق
ان تكلم او خرج من المسجد لان القهقهة تفسد الجزء الذي تلاقيه من صلوة الامام فيفسد مثله
من صلوة المقتدي الا ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق يحتاج اليه ولا يبني على الفاسد
فاما الكلام لانه في معنى السلام فانه منه لا منافي ولهذا لا يفوت به شرط الصلوة
وهو الطهارة بخلاف القهقهة والحدث العمد وكذا الخروج من المسجد قاطع لا مفسد ولا ينتقض
وضوء الامام عند العلماء الثلثة خلافا لزفر فان عنده ان كل قهقهة توجب اعادة
الصلوة توجب الوضوء وما لا فلا ولهم انها وجدت في حرمة الصلوة لانه لو سهى في هذه
الحالة وجب عليه سجود فتكون ناقضة للوضوء ومن سبقه الحدث في ركوع او سجود اعادهما
فيما ان بنى لان اتمام الركن انما هو بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة
ومن تذكر سجدة في ركوع او سجود يعني من تذكر ترك سجدة من الركعة الاولى في ركوع
او سجود فسجدها ندب اعادتهما ليقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعد اجزأه
لان الانتقال مع الطهارة وعن ابي يوسف انه يفترض اعادة الركوع لان القومة عنده فرض التي بين الركوع والسجود م
ومن ام فردا فاحدث فان كان المأموم رجلا يتعين للاستخلاف وان لم يستخلف لما فيه
من صيانة الصلوة لان الامامة يحتاج اليها ليبقى صلوته جائزة وليس معه احد يصلح للامامة
غيره يصلح لها فيتعين اماما كما لو كان لعبدين احدهما قن ثم مات احدهما قبل البيع يتعين
الآخر للحجة والا اي وان لم يكن المأموم رجلا بل صبيا او امرأة فقيل يتعين فتفسد صلوتها
والاصح انه لا يتعين فتفسد صلوته دون الامام اعلم انه اختلف المشايخ فيه فقيل تفسد
صلوة الامام فقط لاستخلافه من لا يصلح للامامة حكما فانه لما تعين للامامة كان الامام
مقتديا به ومن اقتدى بمن لا يصلح للامامة يفسد صلوته وقيل لا تفسد لان الاستخلاف
انما يكون حقيقة او حكما وكل شيء منهما غير موجود اما حقيقة فظاهر لانه لم يوجد واما حكما

صار كأنه

فلانه ينتقض صلاحيته للامامة والوضوء عندهما ومنهم من يقول يفسد صلوتها لانه لما تعين
استخلافه فيفسد صلوة الكل ومنهم من يقول يفسد صلوة العامة خاصة وهو الصحيح لانه لما
لم يصر مستخلفا لا حقيقة ولا حكما بقي الامام منفردا ولا يفسد صلوته ويفسد صلوة المقتدي
لخلو مكان امامه عن الامامة ولو حصر بفتح الحاء وضمها خطاء والحصر عيب الحصر بفتح
من ضيق الصدر والحصر بفتحتين العجز والفعل منه حصر بالكسر ولو حصر مبنيا للمفعول فهو محصور ومنه
الله حصر مثل لبس فهو حصر ومنه امام حصر فلم يستطع ان يقرأ وضم الحاء خطاء وفي
صاحب المغرب الحصر كالضرب والنصر الحبس عن السفر وغيره كالاحصار وبالتحريك العي في
المنطق وان يمتنع عن القراءة فلا يقدر عليه والعقل كونه عن القراءة جاز له ان يستخلف
لان الاستخلاف لعلة العجز وهو ههنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر خلافا لهما لان الاستخلاف
ثبت بخلاف القياس في امر يكثر وقوعه ويعم وجوده والحصر نادر فاشبه الجنابة وهذا اذا
لم يقرأ قدر ما يجوز به الصلوة فان قرأ فعليه ان يركع ولا يجوز الاستخلاف اجماعا لعدم
الاحتياج اليه **باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها** هذا الباب لبيان العوارض
التي تعرض في الصلوة باختيار المصلي فانها مكتسبة واخر عما تقدم لكون العوارض فيه سماوية
والسماوية اعرق في العارضية يفسدها الكلام ولو كان سهوا لقوله صلى الله عليه وسلم
ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن
ولفظ شيء نكرة وقعت في سياق النفي فتعم جميع الكلام ولو سهوا وقال الشافعي لا يفسدها
الخطاء والنسيان وملجأ وهو الحديث المعروف قلنا محمول على رفع الاثم وليس الكلام فيه بل في
الصلوة او في نوم ثم ان المراد بالسهو ما يعم الخطاء والنسيان لعدم التفرقة في حكم
الشرع وان قالوا السهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطاء ما لا يتنبه بالتنبيه
او يتنبه بعد اتعاب والنسيان ان يخرج [illegible] من الخاطر على ما عرف في موضعه
وكذا الدعاء بما يشبه كلام الناس وهو ما يمكن طلبه منهم مثل ان يقول اللهم البسني ثوبا

لاطلاق ما رويناه وعموم البلوى الوارد فيه م

كذا

واللهم زوجني فلانة وعلمت قوله بخلاف الدعاء بما يشبه الفاظ القرآن والانين والتأوه
والانين صوت المتوجع وقيل هو ان يقول آه والتأوه ان يقول اوه والتأفيف وهو ان
يقول اف وتف ولو كانت بحرفين فله فالاكثر فيفسد والاصل عندهما ان الكلمة ان اشتملت على
حرفين زائدين او احدهما لا تفسد كاف وتف وان كانا اصليين تفسد لان كلام العرب اكثره
من ثلثة احرف فما كان لحرف الواحد فانه ليس من كلامهم وكذا الحرفان ان كان احدهما زائدا
لانه واحد باعتبار الاصل وان كانا اصليين كان الاكثر موجودا فيقام الكل موجودا لقيام
الاكثر مقام الكل وحروف الزوائد اليوم تنساه ونعني بالزوائد التي لو زيدت فيها حرف
لكان من هذه الحروف لان هذه الحروف زوائد [illegible] وكذا اف والتاف [illegible] التحميل
والاصل عند ابي يوسف انها لا تفسد بحرفين وتفسد باربعة حروف ولا تفسد بثلثة حروف
في الصحيح لانه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سجود صلوة الكسوف اف اف لم تعدني
ان لا تعذبهم وانا فيهم ولو كان قاطعا لما قاله ولهما قوله عليه السلام لرباح وقد نفخ
في صلوته اما علمت ان من نفخ في صلوته فقد تكلم والنفخ يكون كلاما وما رواه محمول على الابتداء
حين كان الكلام مباحا كما قيل هكذا او قصة ذي اليدين والبكاء بصوت لوجع او
مصيبة متعلق بكل من الانين والتأوه والتأفيف والبكاء بصوت لان فيه اظهار الجزع
والتأسف فكان من كلام الناس لا لذكر الجنة او النار لانه يدل على زيادة الخشوع
فيكون كل منهما دليلا على امر وهو اظهار الجزع في الاول وزيادة الخشوع في الثاني والدلالة
تعمل عمل الصريح اذ لم يكن هناك صريح يخالفها فلو صرح بذكر الجنة او النار فقال اللهم اني اسألك
الجنة او اعوذ بك من النار لم يفسدها ولو صرح باظهار الوجع فقال اني مصاب فسدت صلوته
فكذا [illegible] اذ ليس ثمه صريح يخالفها وسئلت عائشة عن الانين في الصلوة فقالت
ان كان من خشية الله لا يفسدها وان كان من الم او وجع يفسد والتنحنح بلا عذر
بان لم يكن مدفوعا اليه بان لم يكن مضطرا بل كان لتحسين الصوت فان ظهر به حروف

٧ لا يفسد م

وزيد لعله بحث تامل

بالنحنح والنفخ يفسد عند ابي حنيفة ومحمد وان كان مضطرا لاجتماع البزاق والبلغم في حلقه لا تفسد كالعطاس
فانه لا يفسد وان حصل به كلام لانه مدفوع اليه طبعا وقال ابو يوسف لا يفسد مطلقا ذكره صاحب
الخلاصة وفي مبسوط شيخ الاسلام ان كان التنحنح لتحسين الصوت فلا بأس به لانه يفعله لاصلاح القراءة
فيكون من القراءة معنى وكذا ذكره الامام السرخسي كذا في شرح الكنز واما العطاس فان حصل به حروف وسمع يكون
مدفوعا اليه فيقطع عندهما وان كان مدفوعا اليه لا يقطع وتشميت عاطس بان يقول يرحمك الله
افصح وهو ان يقول يرحمك الله للعاطس وجه افساده انه من كلام الناس ويقع به التخاطب بينهم ولو قال
العاطس او السامع الحمد لله لا يفسد لانه لم يتعارف جوابا ولو قال العاطس لنفسه يرحمك الله لا يفسد لانه لم يخاطب به غيره
وله يرحمني الله وبه لا تفسد كذا في الشرح نقلا عن الظهيرية وفي حاشية ابي الحسن ان العاطس يحمد الله ويسمع غيره لا يجيبه ولا يحرك لسانه
لو حرك فسدت صلاته وقصد جوابه بالجملة اي اذا اخبر المصلي بما يسره فقال الحمد لله قاصدا جوابه
او الهيللة يعني اذا قيل للمصلي هل مع الله اله اخر فقال جوابا له لا اله الا الله او سبحلة يعني اذا
اخبر المصلي بما يتعجب منه فقال سبحان الله او الاسترجاع يعني اذا قيل للمصلي مات فلان فقال انا
لله وانا اليه راجعون او الحوقلة يعني اذا قال لا حول ولا قوة الا بالله من الامر العجيب تفسد
صلوته في الجميع عند ابي حنيفة ومحمد لانه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت
خلافا لابي يوسف فانه يقول لا تفسد الصلوة في الجميع لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته
كما ان كلام الناس لا يكون ثناء بالعزيمة ثم انه ذكر فخر الاسلام ان الاسترجاع قاطع للصلوة
اجماعا لكن الصحيح انه على الخلاف كغيره كذا في شرح الهداية ولو اراد بذكر اعلامه بانه في الصلوة
لا تفسد الصلوة اتفاقا وقال صاحب التسهيل ولو هلل او سبح او حمد للاعلام انه في الصلوة
صح لقوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح ولو فتح على غير امامه فسدت
سواء كان ذكر الغير في الصلوة اولا لانه تعليم فكان من كلام الناس وقال صاحب النهاية
رجل يصلي وخلفه رجل يتعلم القرآن فاستفتح ففتح عليه المصلي غير مرة فانه ينظر ان اراد
بهذا تعليمه تفسد وان لم يرد به تعليمه ولكن اراد قراءة القرآن لا تفسد وينظر هذا

ماو

الكيم

المختار و بالسين

المناسب الحوقلة وان كان صاحب القاموس الحوقلة الحولقة تتبع

وفي التعريب كلام تبع

ما لو كان الرجل يصلي وامامه كتاب موضوع وخلفه رجل يسمى يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة فانه
ينظر ان اراد قراءة القرآن لا تفسد وان اراد الخطاب له تفسد وكذلك لو قيل للمصلي باي موضع
مررت فقال وبئر معطلة وقصر مشيد او كان راكبا في سفينة وابنه خارج السفينة فقال
يا بني اركب معنا ونحو ذلك على هذا التفصيل لا ان فتح على امامه مطلقا اي لا تفسد صلوة الفاتح على امامه
مطلقا سواء كان بعد ما قرأ مقدار ما يجوز به الصلوة او لم يقرأ او تحول الى آية اخرى او لم يتحول
في الاصح قال صاحب الكافي قالوا هذا اذا ارتج عليه قبل ان يقرأ قدر ما تجوز به الصلوة او
بعد ما قرأ ولم يتحول الى آية اخرى اما اذا قرأ او تحول ففتح عليه تفسد صلوة الفاتح لانه تعليم
بلا حاجة والصحيح انه لا تفسد ولا ينبغي للمقتدي ان يفتح من ساعته فربما يتذكر من ساعته
ولا للامام ان يلجئهم الى الفتح لانه يلجئهم الى القراءة خلفه وانه مكروه بل يركع ان قرأ قدر ما يجوز
به الصلوة والا ينتقل الى آية اخرى والسلام عمدا قيده بالعمد لان السلام سهوا غير مفسد لكن
ان يكون مفسدا عمدا او سهوا ولكنا استحسنا فيه لمعنى لا يوجد في الكلام وهو ان السلام
من جنس اذكار الصلوة فان المتشهد يسلم على النبي عليه السلام وعلى عباد الله الصالحين وهو
اسم من اسمائه تعالى وانما اخذ حكم الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه عند القصد
فاذا كان ناسيا اشتبهنا بالاذكار واذا كان عامدا اشتبهنا بالكلام واما الكلام فهو ليس من
جنس اذكار الصلوة فكان منافيا على كل حال قال صاحب الخلاصة وفي الفتاوى لو سلم ناسيا
او ساهيا فقال السلام ثم علم وسكت تفسد صلوته وقال ايضا قبله وفي الفتاوى لو سلم
على انه اتم الصلوة ينبغي صلوته لو اراد ان يسلم على انه انتهى صلوة العصر فسلم ثم
ان يكون في السلام السهو وانما كان بتدبر وترو لم يقيده بالعمد لانه مفسد عمدا او سهوا
لانه ليس من الاذكار بل هو كلام وتخاطب ذكر صاحب الهداية في باب ما يكره للمصلي لكن اقتصر
عن كونه مفسدا صيغة مكر يتعلق لانه كلام والكلام يفسد كيف ما كان وقال يوما ابو الفضل الكرماني
بالسلام سواء كان بالملك او باليد او بالرأس كذا في الشرح ونقل ابراهيم عن النخعي انه ايماء

ارتج على الخطيب او القارئ بين للمنصول اذ استغلق عليه القراءة فلم يقدر على اتمامها والعامة يقولون ارتج بالتشديد وعن بعضهم ان له وجها

بكل حال ولو اخذ الامام منه قيل تفسد صلوته والصحيح ان لا تفسد

ثم قال وفي نسخة ... الافضل ... ولو ارتج على الامام اذا ... والنبي والطريق ... عن ابن ... لا يفتح في القراءة على القاري كذا في ...

ح

ناسيا او ساهيا فقال السلام ثم علم فسكت تفسد صلاته ح

للمصلي ان يجيب المتكلم برأسه ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان لا يكره رد السلام برأسه فينبغي ان يكون فيه
روايتان انتهى كلام بعض الشارحين وفي المغني تعميم الرد الى اللسان واليد والرأس وفي الخلاصة
يفسد والصحيح انه اذا كان باللسان يكون مفسدا واما اذا كان باليد او بالرأس يكون مكروها لا مفسدا
افصح عنه غاية الكتب وقراءته من مصحف لانه يتلقى من المصحف فيشبه التلقين من غيره
خلافا لهما لانها عبادة انضافت الى عبادة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطوا اعينكم حظها من العبادة
قيل وما حظها من العبادة قال النظر الى المصحف والعبادة الواحدة غير مفسدة فكيف اذا
انضمت الى العبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب وقد نهينا عن التشبه بهم فيما
منه بد ثم انهم اختلفوا في مقدار ما يقرأ فمنهم من يقول اذا قرأ مقدار آية تامة لان ما دونها
غير معتبر قراءة ومنهم من يقول مقدار الفاتحة والظاهر ان القليل والكثير عنده من الافساد
وعندهما في عدم الافساد سواء كذا في العناية واكله وشربه لانهما ينافيان الصلوة ولا فرق
بين العمد والنسيان لان حالة الصلوة مذكرة وهذا اذا لم يكن بين اسنانه ماكول اما اذا كان
فابتلعه لا يفسد وسجوده على نجس خلافا لابي يوسف فيما اذا اعاده على طاهر يعني يقول ابو
يوسف اذا سجد على نجس يفسد السجدة لا الصلوة حتى لو اعادها على موضع طاهر صحت
السجدة ايضا لان سجوده على النجاسة يكون كالعدم ولهما ان الصلوة لا تتجزى فاذا فسد
بعضها فسد كلها فاذا فسد لا يفيد اعادته على طاهر بخلاف وضع يديه وركبتيه على نجس
فان صلوته تجوز لان وضعها عليه كترك الوضع اصلا وترك وضعهما لا يمنع جواز الصلوة بخلاف
الوجه لانه اذا ترك وضعه لم تجز الصلوة رأسا والعمل الكثير واختلفوا في تفسيره قيل هو
ما يحتاج الى اليدين وقيل ما يشك الناظر انه عامله في الصلوة اولا وهو اختيار العامة وقيل
ما يستكثره المصلي قال السرخسي هذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة فانه دأبه في مثله التفويض
الى رأي المبتلى به وشروعه في غيرها صورته صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع
فقد نقض الظهر لانه صح شروعه في غيره فيخرج عنه لا شروعه فيها ثانيا يعني لو صلى

ركعة

ركعة من الظهر ثم افتتح الظهر ايضا لا يفسده ويجتزئ بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ما هو
فيه فلغت نيته وبقي المنوي على حاله فالركعة التي صلاها اولا تكون محسوبة فيتمها بثلاث
ركعات ولو صلى اربعا على ظن انه الاولى انتقضت ولم يقعد في الثالثة فسدت صلوته ثم انهم
قالوا في مسئلة الاولى ان لم يكن المصلي صاحب ترتيب يكون بافتتاح العصر منتقلا من الظهر اليه
واما اذا كان صاحب ترتيب لا يكون منتقلا منه اليه بل الى النفل لان العصر لا يصح قبل اداء
الظهر في حق صاحب الترتيب ولا باس بنظره الى المكتوب وفهمه قرآنا او غيره اي لا تفسد صلوته
بالاجماع في الصحيح وقال بعض مشايخنا تفسد على قول محمد قياسا على مسئلة اليمين بها اذا حلف
لا يقرأ كتابا بفلان فحنث بالنظر والفهم عند محمد [illegible] لان المقصود من
الحلف عدم الفهم وقد وجد واما فساد الصلوة فبالعمل الكثير وهو لم يحصل بالنظر والفهم واكل
ما بين اسنانه دون الحمصة لانه تبع لريقه ولهذا لا يفسد به الصوم وتفسيره قدرها
لانه لا يمكن ان يقول انه تبع لريقه لكثرتها وان مر مار في موضع سجوده ولا يأثم ان مر في قراءته
اذا كان على الارض او حاذى الاعضاء الاعضاء اذا كان على الدكان اي اثم المار وقيد
بقيد شرطين كون المار آثما ان يمر في موضع سجوده اذا كان المصلي على الارض وان يحاذي اعضاء
اعضاء المصلي اذا كان على الدكان حتى لو كان الدكان بقدر قامة الرجل لا سترة فلا يأثم
وشرطوا لكون المار في موضع السجود آثما ان لا يكون بينهما حائل حتى قيل اذا مر شخصان
معا يأثم احدهما دون الآخر لان احدهما يكون حائلا للآخر ثم ان كون المار آثما لقوله صلى الله عليه وسلم
لو علم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين قال الراوي لا ادري قال
اربعين عاما او شهرا او يوما وقيل صح من حديث الجوهري ان المراد اربعون سنة وعدم فساد
الصلوة لقوله عليه السلام لا يقطع الصلوة مرور شيء وقال اصحاب الظواهر ان مرور
المرأة بين يدي المصلي يفسد صلوته لقوله عليه السلام يقطع الصلوة المرأة والكلب والحمار
قلنا انكرته عائشة حين بلغها فقالت يا اهل العراق اهل الشقاق والنفاق قرنتمونا

كذا في الهداية وفي غيره

والصحيح انه لا يفسد اجماعا بخلاف مسئلة اليمين صح

بالحجر والكلاب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة
فاذا سجد غمزني رجلي فاذا قام مددتها واعترض عليه بان الكلام في مرور بين يدي
المصلي لا الاعتراض واجيب بان الاعتراض بين يديه اذا لم يكن مفسدا فالمرور اولى وينبغي
ان يغرز امامه في الصحراء سترة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل
بين يديه سترة طولها ذراع لقوله صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم اذا صلى في الصحراء ان يكون
امامه مثل مؤخرة الرحل وهي التي يستند اليها الراكب وتحاذي راسه وقد روي انه صلى الله عليه وسلم
صلى الى العنزة وهي مقدار ذراع وغلظ اصبع لان ما دونه لا يبدو للناظر من بعيد
فلا يحصل المقصود ويقرب منها لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها ويجعلها
على احد حاجبيه لان الاثر ورد به وروي انه صلى الله عليه وسلم ما صلى الى شجرة ولا الى عود
ولا الى عمود الا جعله على حاجبه الايمن لا يصمد صمدا اي لا يقصد قصدا يعني لا يقابله
مستويا مستقيما بل كان يميل عنه ولا يكفي الوضع ولا الخط لان المقصود لا يحصل به وهو
الحيلولة فاذا لم يعتبر الالقاء فاولى ان لا يعتبر الخط لانه اضعف قيل هذا اذا كانت الارض
رخوة واما اذا كانت صلبة لا يمكنها الغرز فانه يضع طولا ليكون على هيئة الغرز وان
لم يكن معه خشبة فالبعض يخطون خطا من بين يديه خطا طويلا وهو قول الشافعي ولم
يعتبره المتقدمون لان المقصود هو الحيلولة بينه وبين المار لا يحصل فيه فيكون وجوده
كعدمه وهو مروي عن ابي حنيفة ومحمد كذا في الكافي ويدرأ المار لقوله صلى الله عليه وسلم
فادرؤا ما استطعتم بالاشارة كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بولدي ام سلمة حين كان
يصلي في بيتها فقام ولدها ليمر بين يديه فاشار اليه ان قف فوقف ثم قامت
بنتها زينب لتمر بين يديه فاشار اليها ان قفي فابت ومرت فلما فرغ من صلوته
قال ناقصات العقل ناقصات الدين صواحب يوسف صواحب كرسف يغلبن الكرام
ويغلبهن اللئام او التسبيح لما روينا من قوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة

في الصلوة

في الصلوة فليسبح لا بهما لان باحدهما كفاية ويكره الجمع بينهما ان عدم السترة او قصد مرور
بينه اي بين المصلي وبينها اي بين السترة وجاز تركها عند امن المرور وسترة الامام
مجزئة عن القوم لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ببطحاء مكة الى عنزة ولم يكن للقوم سترة
قال صدر الشريعة اعلم ان الصلوة ان كانت في المسجد الصغير فالمرور امام المصلي حيث كان
يوجب الاثم لان المسجد الصغير مكان واحد فامام المصلي حيث كان في حكم موضع سجوده
وان كانت في المسجد الكبير او في الصحراء فعند بعض المشايخ ان مر في موضع السجود ياثم والا
فلا وعند البعض موضع الذي يقع عليه النظر اذا كان المصلي ناظرا في موضع سجوده له حكم موضع
السجود فياثم بالمرور فيه ذكر هذا الموضع اذا عرفت هذا فان كان المصلي على الدكان ومر المار
امامه تحت الدكان فقد ذكر انه لم يمر في موضع سجوده حقيقة فلا ياثم على الرواية الاولى اما
على الثانية فالمار تحت الدكان ان مر في موضع النظر اذا نظر في موضع السجود فحاذى
بعض اعضائه المار بعض اعضاء المصلي ياثم والا فلا انتهى يقول الفقير لنتبع شرى لم ق
خلط صدر الشريعة احد الموضعين بالآخر لانه كون المرور في موضع السجود شرطا لكونه آثما انما
هو اذا كان يصلي على الارض واذا كان يصلي على الدكان فشرطه محاذاة الاعضاء من غير اعتبار
المرور في موضع السجود حقيقة وحكما وفيه تر المصنف حيث ترك احد الموضعين حيث قال وان
مر مار في موضع سجوده اذا كان على الارض ثم قال وحاذى اذا كان على الدكان عضوه
عضو المار فلا تعلق لاحدهما بالآخر بل ثم ان قيد الدكان اتفاقي فان السطح والسرير وكل مرتفع
كذلك ولو صلى على ثوب بطانته نجسة صح ان لم يكن مضربا اي مخيطا جوانبه دون وسطه لكونه
في حكم ثوبين واما اذا كان مضربا مخيطا جوانبه ووسطه فلم تصح وعند ابي يوسف لم يجز مطلقا
وكذا لو صلى على الطرف الطاهر من بساط طرفه الآخر نجس سواء تحرك احدهما بحركة الآخر او لا
وفي الكافي لو صلى على خشب وجانبه الآخر نجاسة ان كان غلظ الخشب بحيث يقبل القطع والا يجوز
فلا فصل وكره عبثه بثوبه او بدنه لانه ضايع العمل [illegible]

ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى كره لكم ثلثا وذكر منها العبث في الصلوة والعبث عمل لا غرض فيه غرض
صحيح وقيل العبث فعل فيه غرض ليس بشرعي والسفه فعل بلا غرض ولهذا كان العبث بالثوب والبدن
اكثرها قدمه كذا في النهاية وتقليب الحصى لانه نوع عبث الا مرة ليمكنه السجود لقوله صلى الله عليه وسلم
حين سال ابو ذر عن تسوية الحصى يا ابا ذر مرة او ذر اي سو مرة او اتركه ولان فيه اصلاح
صلاته فيحط العبث حيث كره لانه غير مفيد وهذا مفيد لتمكينه من وضع الجبهة والانف على الارض
ولكن صلاة كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان يأتي به واما ما ليس بمفيد فيكره للمصلي ان يشتغل
لقوله صلى الله عليه وسلم ان في الصلوة لشغلا اي بامر الصلاة روي انه عليه السلام كان اذا قام
من السجود في الصيف نفض ثوبه يمنة ويسرة كيلا يبقى ما يشبه … انه عمل في
صلوته … عن جنبه … لانه كان يوذيه فكان مفيدا كذا في النهاية
وفرقعة الاصابع لقوله صلى الله عليه وسلم لا تفرقع اصابعك وانت تصلي الفرقعة ان يغمز الاصابع
او يمدها حتى تصوت … فرقعها فتفرقعت والتخصر وهو وضع اليد على الخاصرة لانه عليه السلام
نهى عن الاختصار وقيل الاختصار في الصلوة راحة اهل النار ومعناه ان هذا فعل اليهود
في صلوتهم وهم اهل النار روى صاحب النهاية وذكر في المبسوط في تعليله لانه فعل المصاب
… الصلوة حالة … فيها … الافتخار … اظهار المصيبة ولانه
فعل اهل الكتاب وقد نهينا عن التشبه بهم انتهى والالتفات بان يلوي عنقه لا للحاجة
لقوله صلى الله عليه وسلم لو علم المصلي من يناجي ما التفت ولو نظر بموخر عينيه اي طرفيهما الذي
يلي الصدغ يمنة ويسرة من غير ان يلوي عنقه او يلوي لحاجة لا يكره لانه صلى الله عليه وسلم كان
يلاحظ اصحابه بموخر عينيه وتقييد للحاجة ولحاجة مذكور في الدرر واما …
صاحب النهاية … المبسوط شيخ الاسلام روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله مواجه
العبد ما دام في صلوته فاذا التفت اعرض عنه ولان الالتفات يمنة ويسرة انحراف عن
القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عن القبلة بجميع بدنه فسدت صلوته واذا انحرف ببعض بدنه كره

كالعمل

كالعمل اليسير فانه يكره في الصلوة وكثيره مفسد فكذا هذا وقال عليه السلام تلك خلسة يختلسها
الشيطان من صلوتكم وهذا دليل على ان الالتفات مما لا يقطع الصلوة وان انحرف عنه يمنة
ويسرة ما لم يستدبر القبلة انتهى ما في النهاية قال صاحب الدرر ولو حول صدره عن القبلة فسدت
صلوته والاقعاء وافتراش ذراعيه لقول ابي ذر نهاني خليلي عن ثلث ان انقر نقر الديك
وان اقعي اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب والاقعاء ان يضع اليتيه على الارض — افتراش م
وينصب ركبتيه نصبا فانه يشبه اقعاء الكلب ورد السلام بيده ذكر رد السلام في المفسدات
ثم ذكر هنا ثانيا لكن قيده بقوله بيده هنا فيكون مفسدا اذا كان باللسان لانه كلام ولا يكون
مفسدا اذا كان باليد بل يكره واذا كان بالراس فهو … على ما قال … وروي انه يكره
… انه لا يكره والتربع بلا عذر لان فيه ترك سنة القعود للتشهد وما قيل في وجه كراهته
ان التربع جلوس الجبابرة فضعيف لان النبي عليه السلام كان يتربع في جلوسه في بعض احواله وكان
… اهله … الجبابرة وكذا كان عامة جلوس عمر في مسجد رسول الله كان متربعا وكف ثوبه
اي رفع ثوبه من بين يديه او من خلفه اذا اراد السجود لانه نوع تجبر … في مقام التواضع وسدله
لانه عليه السلام نهى عن السدل وهو ان يجعل ثوبه على راسه او كتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه
الحلة وهو ان يضع الرداء او القباء على كتفيه ولم يدخل يديه في كميه والتثاؤب لانه من التكاسل
والامتلاء فان غلب فليكظم ما استطاع وان لم يقدر وضع يده او كمه على فيه قال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب العطاس
ويكره التثاؤب فاذا تثاءب احدكم فليرده ما استطاع والتمطي لانه ايضا من الكسل وتغميض
عينيه للنهي عنه … ليس شيء لم ينه عنه ولئن جمع الخاطر في الصلوة … عظيم …
عليه التجربة … بجمع الخاطر … بتبين ستر النهي عنه والصلوة معقوص الشعر
لانه عليه السلام نهى ان يصلي الرجل وراسه معقوص والعقص ان يجمع شعره على راسه ويشده بخيط
او خرقة او بصمغ ليتلبد اي ليلتصق بعضه ببعض وقيل ان يلف ذوائبه حول راسه كما تفعله
النساء في بعض الاوقات او حاسر الراس اي كاشف الراس لانه للتكاسل وقلة … بها

ح

قوله بين وجه النهي … وجه النهي ان في التغميض ترك سنة النظر في القيام والركوع والسجود … النظر … الى … ونحو ذلك … اتم

ومحافظة حدودها لا تخل للتأني لو كان له لا يكره او في ثياب البذلة وهي ما يلبس في البيت ولا يذهب
الى الكبراء لكن كراهة الصلاة معها مختصة بما اذا كان له ثوب آخر فاضلا والبذلة بكسر الباء وفتحها
المهنة وهي الخدمة ومسح جبهته من التراب فيها اي في الصلاة للنهي عنه ايضا ونظر الى السماء
لانه في ترك سنة النظر في القيام والركوع والسجود والتشهد على ما بين فيما سبق وعد الآي جمع آية
وعد التسبيح بيده وكذا عد السور لانه ليس من اعمال الصلاة مع انه يشغله عن سنة الاخذ
خلافا لهما فانهما قالا لا بأس به لان المصلي يضطر الى ذكر مراعاة سنة القراءة والعمل على
ما جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه السلام لمن سأله عن التسبيح اعدده بالانامل
فانهن مسؤولات مستنطقات يوم القيامة ثم قيل لا خلاف في التطوع انه لا يكره والخلاف في الفرض
وقيل كره في الفرض اجماعا والخلاف في النوافل قال الفقيه ابو جعفر وصدر رواية عن اصحابنا انه
فيهما ولا يكره العد خارج الصلاة وقيل هو بدعة لقول السلف تذنب ولا تحصي وتسبح وتحصي
وكذا لا يكره تقليب الحصى في الصلاة اتفاقا وقيام الامام في طاق المسجد الطاق هو المحراب يعني
يكره قيام الامام في المحراب وحده لان تقدم الامام شرع تيسيرا على القوم حتى يظهر
لا لتخصيصه وقيامه في المحراب يوجب تخصيصا وهو تشبه باهل الكتاب وانفراده على الدكان
او الارض اي ويكره قيام الامام على الدكان وحده والقوم على الارض للنهي عنه وللتشبه
وكذا العكس في ظاهر الرواية لانه ازدراء بالامام وذكر الطحاوي انه لا يكره لزوال التشبه
بصنيع اهل الكتاب فانهم لا يفعلون هكذا وارتفاع الدكان مقدر عند بعضهم بقامة الرجل
وقيل بقدر ما يقع به الامتياز وقيل بالذراع وعليه الاعتماد وان كان مع الامام بعض القوم
لا يكره في الصحيح لزوال المعنى الموجب للكراهة وذكر شيخ الاسلام ان القوم اذا كانوا
على الدكان انما يكره اذا لم يكن من عذر اما عند العذر فلا يكره كما في الجمعة والعيدين
فان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولا يكره لضيق المكان وحكي عن
شمس الائمة الحلواني الصلاة على الرفوف في الجامع من غير ضرورة مكروه وعند الضرورة بان

جمع الرف وهو شبه الطاق كذا في مختار

امتلا

امتلا المسجد لا بأس به والقيام خلف صف فيه فرجة يعني فرجة يسع فيها رجل لقوله عليه السلام
من نظر الى فرجة في صف فليسدها فان لم يفعل ومر مار فليتخطها وان لم يجد فرجة امامه ينبغي ان يجذب احدا من الصف
اولا ثم يكبر كذا في الاصلاح وفي الايضاح قال الزاهدي دخل في فرجة الصف امر يجتنب
مصلي توسعة له فسدت صلاته لانه امتثل لغير امر الله ولبس ثوب فيه تصاوير لانه يشبه حامل
الصنم وان يكون فوق رأسه او بين يديه او بحذائه صورة لحديث جبرئيل انا لا ندخل بيتا
فيه كلب او صورة واشدها كراهة ان تكون امام المصلي ثم فوق رأسه ثم على يمينه ثم على
يساره ثم خلفه وقيل اذا كانت خلفه لا يكره الصلاة ولكنه يكره كونها في البيت لان تنزيه مكان
الصلاة عما يمنع دخول الملائكة مستحب الا ان تكون صغيرة لا تبدو للناظر لان الصغار
جدا لا تعبد يعني ان الكراهة باعتبار شبهة العبادة فاذا كانت الصورة لا تعبد لصغرها
جدا فلا يكره وكان على خاتم ابي هريرة ذبابتان وعلى خاتم دانيال صورة اسد ولبوة وبينهما
صبي يلحسانه واصل ذلك انه القي في غيضة وهو رضيع لانه ذكر ان بخت نصر حين استولى
قيل له ان هلاكه يكون على يد مولود يولد في بلدكم فطفق يتتبع الصبيان ويقتلهم فلما ولد دانيال
القته امه في غيضة رجاء ان ينجو من القتل فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه
وهما يلحسانه فاراد بهذا النقش ان يحفظ منة الله عليه وكان لابن عباس كانون محفوف
بصور صغار او لغير ذي روح لانه لا يعبد ايضا او مقطوع الراس لانه لا يعبد ايضا ولا قتل
الحية والعقرب لقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة ولم يفرق شمس الائمة
السرخسي بين ما اذا امكنه القتل بضربة او ضربتين وبين ما اذا احتاج الى ضربات لان
قوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين لم يفصل ومنهم من قال ان امكنه القتل بضربة ولم يعمل
وان ضرب ضربات استقبل الصلاة لانه عمل كثير ويستوي جميع انواع الحيات هو الصحيح كذا في
الهداية وقيام الامام في المسجد ساجدا في طاقه فانه لا يكره لانتفاء سبب الكراهة وهو
التشبه والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث وقيل يكره والصحيح عدم الكراهة لما روي انه عليه السلام

هذا اذا كان هو وحده وان كان منفردا يكره

اللبوة كعنقة ويكسر وكسمة وكتفة الاسدة كذا في القاموس

اذا اراد ان يصلي في الصحراء امر غلامه ان يجلس بين يديه وان كان في الصف الاول يصلون الظهر الامام
الصف الثاني الظهر الصف الاول فعلم انه لا بأس به انما المكروه ان يصلي الى وجه غيره لما روي
ان عمر رضي الله عنه راى رجلا يصلي الى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال للمصلي استقبلت الصورة
تصلي وقال للقاعد استقبلت المصلي بوجهك فعلم ان ذلك حرام وفي قوله الى ظهر رجل يتحدث
اشارة الى انه لا يكره ان يصلي وان كان بحضرته قوم يتحدثون ومن المشايخ من كره ذلك لما
روي عن النبي عليه السلام نهى ان يصلي الرجل وعنده قوم يتحدثون او نيام وتاويل ذلك
عندنا اذا رفعوا اصواتهم على وجه يخاف وقوع الغلط وفي النائمين اذا كان يخاف ان
يظهر صوت من النائمين فيضحك في صلوته ويخجل النائم اذا انتبه وان لم يكن كذلك فلا
بأس به والدليل على انه لا يكره عند ذلك ما روي ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا
يصلون وبعضهم كانوا يتراؤون وبعضهم كانوا يتعلمون العلم وبعضهم كانوا يذكرون المواعظ ولم
ينههم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم والى مصحف اي لا يكره ان يصلي الى المصحف او سيف
معلق صفة للمصحف والسيف ومنهم من كره هذا اما السيف فانه آلة الحرب وفي الحديد
بأس شديد فلا يليق تقديمه في مقام الابتهال وقيل هو قول ابن عمر واما المصحف فلان فيه
تشبها باهل الكتاب فانهم كانوا يفعلون ذلك بكتبهم قيل هو قول ابراهيم النخعي الا انا نقول انهما
لا يعبدان وباعتبارها تثبت الكراهة واهل الكتاب لا يفعلون ذلك عبادة لكن ليقرؤوا منه في
صلوتهم وذلك يكره عندنا ولانه لو كان موضوعا امام المصلي فليس به بأس فكذا اذا كان معلقا
والسيف وان كان آلة الحرب فهو في موضع الحرب ولهذا سمي محرابا فيليق به وقد كانت
العنزة تحمل امام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت تركز بين يديه فيصلي اليها وهي سلاح فثبت انه
لا بأس بالسلاح بين يدي المصلي وقيد معلق لبيان محل الخلاف او الى شمع او سراج لان المجوس
لا يعبدون اللهب بل الجمر وبعضهم كره ذلك والصحيح انه لا يكره لما ذكرنا وعلى بساط ذي
تصاوير لانه اهانة وتحقير للصورة وليس بتعظيم ان لم يسجد عليها بان كانت في موضع جلوسه

قيامه

قيامه وان سجد عليها يكره لان السجود عليه تشبه بعبدة الاوثان وانما اطلق الكراهة
في الاصل اي لم يفصل في المبسوط في نوع الكراهة بين ان يسجد على الصورة وبين ان لا يسجد لان
المصلي معظم البساط يعني البساط الذي يعد للصلوة معظم بين سائر البسط فيكون هذا النوع
تعظيم للصورة وقد امرنا باهانتها وكره البول والتخلي اي التغوط والوطء فوق مسجد
لانه ينافي احترامه لان لسطح المسجد حكمه حتى لو قام عليه مقتديا بالامام صح ولو صعد
المعتكف لم يفسد اعتكافه ولم يحل للحائض والجنب الوقوف عليه وغلق بابه لانه مصلى
المسلمين والغلق يشبه المنع من الصلوة فيه وهو حرام قال الله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله
ان يذكر فيها اسمه وروي عن النبي عليه الصلاة والسلام انه قال يا بني عبد مناف لا تمنعوا احدا
يطوف بهذا البيت اي ساعة من ليل او نهار فاذا كان لا يمنع من الدخول في المسجد الحرام
ففي سائر المساجد اولى قالوا الاصح جواز عند الخوف على متاعه اي متاع المسجد قالوا لا
بأس في زماننا باغلاق باب المسجد ولا يفتح الا في اوقات الصلوة لان الغلبة لاهل الفساد
ويخاف منهم على متاع المسجد والتدبير في ذلك الى اهل المساجد وقيل اذا تقارب الوقتان كالعصر
والمغرب والعشاء لا يغلق وبعد العشاء الى طلوع الفجر ومن طلوع الشمس الى الزوال يغلق ويجوز
نقشه بالجص وماء الذهب من ماله الخاص ذكره ومنهم من كرهه وقال شمس الائمة
السرخسي لا يوجر بذلك ويكفيه ان يخرج رأسا برأس والنبي عليه السلام عد ذلك من اشراط
الساعة قال تزخرف المساجد وتطول المنارات وعن علي رضي الله عنه انه مر على مسجد مزخرف
لمن هذه البيعة وانما قال ذلك لكراهة هذا الصنيع في المساجد وانفق الوليد بن عبد الملك
اربعين الف دينار ليزين بها مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستكثر ذلك عمر بن عبد العزيز
فقال المساكين احوج الى هذا المال من الاساطين وعندنا لا بأس به لما روي ان داود عليه السلام
بنى مسجد بيت المقدس ثم اتمه سليمان عليه السلام بعده فزينه حتى نصب الكبريت الاحمر على رأس
القبة وكان ذلك اعز ما يوجد في ذلك الوقت وكان يضيء من ميل وكانت الغزالات يغزلن

يصونها في الليالي وفي الجامع الصغير المحبوبي كانت الوزراء يعزلون من صونها تعالى
من مسافة اثني عشر ميلا والعباس اول من زين المسجد الحرام بعد الاسلام وعمر بن عبد العزيز
ثاني من زين مسجد رسول الله عليه السلام بتزيينه وتجديده ولان في التزيين ترغيب الناس في الاعتكاف
والجلوس في المسجد لانتظار الصلوة وذلك حسن وذكر الامام قاضي خان انه لا بأس بنقش
على عمارة المسجد يعني بقوله انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر والكعبة المعظمة
مزخرفة بماء الذهب والفضة مستورة بالوان الديباج والحرير قال العلماء ان فعل ذلك
من مال نفسه جاز والصرف الى المساكين افضل ولكنه لا ينبغي ان يتكلف بدقائق النقش
في المحراب فانه مكروه لانه يشغل قلب المصلي واما المتولي فيضمن قيمة ما زينه به اذا فعل
ذلك من مال الوقف قال صاحب الهداية واما المتولي فيفعل من مال الوقف ما يرجع الى
احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل يضمن قال صاحب النهاية وكان الزمخشري
يقول هذا اذا لم نحو امام زماننا لو صرف ما يفضل من العمارة الى النقش يجوز لان الظلمة
يأخذون ذلك وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط
الكتابة وان توطأ والبول وكذا فوق بيت فيه مسجد والمراد ما اعد للصلوة في البيت
بان كان له محراب فلا يكره البول وكذا فوق بيت فيه هذا لانه ليس بمسجد حتى يجوز بيعه
فلم يكن له حرمة المساجد قال صاحب النهاية ذكر شمس الائمة السرخسي ولم يذكر كراهة البول
في الجامعة والخلاء في المواضع المتخذة للصلوة على الجنازة وقد قال بعض اصحابنا ان
ذلك يكره فيها كما في مساجد القوارع وعند الحياض والاصح انه ليس لهذا الموضع حرمة
المسجد فانه لا بأس في ادخال الميت فيه مع انا امرنا بتجنيب مساجدنا صبياننا ومجانيننا
الا نظير موضع اعد لصلوة العيد وذكر لا يأخذ حكم المسجد فهذا مثله في مساجد المبنية
على القوارع لها حكم المسجد الا ان الاعتكاف فيها لا يجوز لانه ليس له امام ومؤذن معلوم
انتهى باب الوتر والنوافل لما فرغ من بيان الصلوة المفروضة ~~وما يتعلق بيانه~~

فيها

~~بيان الصلوة المفروضة~~ وما يتعلق بها من بيان اوقاتها وكيفية ادائها والاداء الكامل والتام
شرع في بيان صلوة هي دون الفرائض وهي الوتر وما دخل النوافل فيه لان الوتر سنة عندهما
والوتر واجب عند ابي حنيفة وفي الكافي سنة قيل ليس في الوتر رواية منصوص عليها في الظاهر
انها فرض ام واجب ام سنة وروى حماد عن زيد عن ابي حنيفة انها فريضة وبه اخذ زفر وروى
يوسف بن خالد السمتي انها واجبة وهو الظاهر من مذهبه وروى نوح بن مريم عنه انها
سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رحمهم الله قال ابو بكر الاعمش اتفقوا مع اختلافهم فيها انها
ادون درجة من الفريضة حتى لا يكفر جاحدها وليس لها اذان ولا اقامة ويجب القراءة في الركعة
الثالثة واعلى درجة من السنة حتى يجب القضاء بتركها ناسيا او عامدا وان طالت المدة
ولا تؤدى على الراحلة من غير عذر ولا يجوز بدون نية الوتر بخلاف التطوع وسائر السنن
ولو كانت سنة لكفتها نية الصلوة كما في سائر السنن وحجتهما حديث الاعرابي ان النبي صلى الله عليه وسلم
علمه خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن قال لا الا ان تتطوع وروي ان
رجلا من الانصار يقال له ابو محمد قال الوتر فريضة فبلغ عبادة بن الصامت فقال كذب ابو محمد
سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فرض الله على عباده خمس صلوات وهو ثلث
ركعات وقال الشافعي هو بالخيار ان شاء اوتر بركعة او بثلث او بخمس او بسبع او بتسع
او باحدى عشرة ركعة ولا يزيد على هذا وقال الزهري في شهر رمضان ثلث ركعات وفي غيره
ركعة وفي مبسوط الشافعي الوتر ركعة بسلام واحد لما روي انه عليه السلام كان يوتر بثلث
لا يسلم الا في آخرهن رواه الحاكم وجماعة من الصحابة وهو حجة على الشافعي في قوله
يوتر بتسليمتين وهو قول مالك ويقرأ في كل ركعة منه الفاتحة وسورة لما روي انه عليه السلام
اوتر بثلث ركعات قرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي
الثالثة بقل هو الله احد ويقنت في الثالثة دائما قبل الركوع وعند الشافعي بعده وقوله
دائما اي في كل السنة وقال الشافعي لا يقنت في الوتر الا في النصف الاخير من رمضان ثم انه

ان كان مقتديا بالحنفي لا يقنت لان الصحابة اختلفوا في انه من القرآن اولا والمقتدي كان
يقرأ حنيفتين فله يقرأ ايضا ما له شبه به وان كان اماما يجهر وان كان منفردا فهو بالخيار
وقال ابو يوسف يقرأ المقتدي القنوت ويخافت الامام في قوله لانه دعاء حقيقة وهو المختار
كذا في ابن ملك بعيد ما كبر لان الحالة قد اختلفت فرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع
الايدي الا في سبع مواطن وذكر منها القنوت ودعاء القنوت مشهور ومنه لم يخص القنوت بشي
انه يقول اللهم اغفر لي ثلاثا وهو اختيار الفقيه ابي الليث او يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة و
في الآخرة حسنة وقنا عذاب النار والمختار ما عليه المشايخ كذا في الدرر نقلا عن معراج الدراية
ولا يقنت في صلوة غيرها وقال الشافعي يقنت في صلوة الفجر ايضا في الركعة الثانية بعد الركوع
لحديث انس رضي الله عنه انه عليه السلام كان يقنت في كل صلوة الفجر الا ان فارق الدنيا ولنا
حديث ابن مسعود انه عليه السلام قنت في صلوة الفجر شهرا يدعو على حي من احياء العرب
ثم تركه والترك دليل النسخ والترجيح بفقه الراوي او بالمرجح فانه حافظ فيترجح
الشيخ ويتبع المؤتم قانت الوتر ولو بعد الركوع اي يتبع في قراءة القنوت حنفيا شافعيا
يقنت بعد الركوع لان اختلافهم في الترجيح كونه منسوخا دليل على انه يتابع في قنوت الوتر
لكونه ثابتا بيقين فصار كالثناء والتشهد والدعاء بعد تسبيحات الركوع والسجود
ولا يتبع قانت الفجر اي لا يتبع شافعيا يقنت في الفجر عند ابي حنيفة ومحمد لانه منسوخ
لما روينا ولا متابعة في المنسوخ فصار كما لو كبر خمسا في الجنازة حيث لا يتبع خلافا لابي
يوسف فانه يقول يتبع لانه مقتدٍ للامام والقنوت مجتهد فيه فصار كتكبيرات العيدين
والقنوت في الوتر بعد الركوع دلت المسئلة على جواز اقتداء الحنفي بالشافعي بل يقف
ساكتا في الاظهر ليتابع فيما يجب اتباعه وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت
شريك الداعي والاول اظهر لوجود المتابعة في غير القنوت والسنة قبل الفجر لما بين احكام
الوتر شرع في النوافل وبعد الظهر وبعد المغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة

متصل بقوله ولا يتبع

بعدها

بعدها اربع اتفقوا على ان اقوى السنن سنة الفجر ثم اختلفوا في الاقوى بعدها قال الحلواني
سنة المغرب لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعها في سفر ولا حضر ثم التي بعد الظهر لكونها
متفقا عليها والتي قبلها مختلف فيها ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم
التي قبل العشاء وقيل التي قبل الظهر آكد من غيرها بعد سنة الفجر قيل هو الاصح لان فيها
وعيدا قال عليه السلام من ترك اربعا قبل الظهر لم تنله شفاعتي والاصل في هذه النوافل
قوله صلى الله عليه وسلم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة
وعند ابي يوسف بعد الجمعة ست قال صاحب الاختيار وقيل بعدها يصلي ستا بتسليمتين
وهو مذهب ابي يوسف كل صلوة بعدها سنة يكره القعود بعدها بل يشتغل بالسنة لئلا
يفصل بين السنة والمكتوبة وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يقعد
مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال و
الاكرام ثم يقوم الى السنة ولا يتطوع مكان الفرض وكذا يستحب للجماعة كسر الصفوف بعد
اداء الفرض لئلا يظن الداخل انهم في الفرض انتهى وذكر شمس الائمة الحلواني والكاكي انه لا بأس
بقراءة بين الفريضة والسنة الاوراد ولو تكلم بين السنة والفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط
وقيل لا ولكن ثوابها انقص من ثوابها بدون التكلم كذا في الهداية ويندب الاربع قبل العصر
او ركعتان والتخيير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع والست بعد المغرب لما روي عن
ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم بينهن
بسوء عدلن له بعبادة ثنتي عشرة سنة وقال من صلى ست ركعات بعد المغرب كتب
من الاوابين ولهذا سميت بصلوة الاوابين وقد ورد في القيام بجوف الليل فضل كثير قيل
هي ناشئة الليل وروت عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب عشرين ركعة بنى
الله له بيتا في الجنة كذا في الاختيار والاربع قبل العشاء وبعدها ثنتان منها
مؤكدة وثنتان نافلة حتى لو تركها لا يستوجب اساءة واما لو ترك الركعتين بعدها

ثم اعلم تمام

هذا يدل على ان ركعتي المغرب محسوبة من الستة لكن قال صاحب الاشباه والصحيح ستة بعد ركعتي المغرب تتبع صح

بانه لم يصل اصلا بتسليمة واحدة وكره الزيادة على اربع بتسليمة في نفل النهار ولا في نفل الليل الليل
الى ثمانٍ لان السنة ما وردت في صلوة الليل الى ثمان وفي صلوة النهار الى اربع ولم ترد بالزيادة
فتكره لان ما لا دليل عليه لا يثبت خلافا لهما فانهما قالا [redacted] والثماني في الليل غير جائزة كما ان الثمان في النهار غير جائزة وقال صاحب الهداية
وفي الجامع الصغير لم يذكر الثماني في صلوة الليل يعني قال محمد يجوز في الليل ركعتان بتسليمة او اربع
بتسليمة ان شاء وست بتسليمة ان شاء ولم يذكر الثماني وقال صاحب مجمع البحرين والثماني
بتسليمة فقط في الليل جائزة عنده رحمه وقالا غير جائزة ثم قال الفاضل ابن الملك في شرحه
اعلم ان المصنف اتبع صاحب الهداية في جعل الثماني في الليل جائزة عنده خلافا لهما
لكن ذكر في النهاية لا فائدة في تخصيص ذكر ابي حنيفة لان النافلة في الليل بتسليمة الى الثماني
جائزة بغير كراهة اتفاقا وفيما وراءها مكروهة اتفاقا في عامة روايات الكتب انتهى
يقول الفقير المصنف سلك مسلك صاحب المجمع مخالفا لما وقع في عامة روايات الكتب لان خلافهما
انما هو في كون المثنى افضل في الليل لا في جواز الزيادة الى الثمان فيه فتتبع والحق انه لو ترك
قوله خلافا لهما في هذا المقام لكان اولى لانه ان حمل على ما سلكه صاحب المجمع يكون مخالفا لعامة
روايات الكتب على ما ذكرنا وان حمل على ما اقتضاه المستوى يكون قولا بما لم يقل به احد فتدبر
ولا تزاد على الثمان لان السنة لم ترد في الزيادة والافضل فيهما اي في الليل والنهار في الليل ح
رباع عند ابي حنيفة رحمه وقالا الافضل في النهار رباع وفي الليل مثنى افضل وعند
الشافعي الافضل في الليل والنهار مثنى مثنى لقوله عليه السلام صلوة الليل والنهار
مثنى مثنى ولهما الاعتبار بالتراويح يعني ان الافضل في التراويح مثنى مثنى بالاجماع وهي
نفل الليل فينبغي ان يكون سائر نوافل الليل كذلك ولا نعني بالمثنى زيادة تحريمة وتسليمة في على
وله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها سئلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليالي رمضان
فقالت كان قيامه في رمضان وغيره سواء كان يصلي بعد العشاء اربع ركعات لا تسأل عن

حسنهن

حسنهن ثم اربعا لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وكان يواظب على الاربع في الضحى على
والاربع قبل الظهر وما كان يواظب الا على الافضل والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير بالقطع
والتسليم على راس ركعتين لانه ما كان ادوم تحريمة كان اشق ومعنى ما رواه الشافعي انه يصلي
شفعا لا وترا لان الوتر في النفل منهي وليس معناه انه يسلم على راس كل ركعتين وطول القيام افضل
من كثرة الركعات لقوله عليه السلام افضل الصلوة طول القنوت اي القيام ولان القراءة تكثر
بطول القيام وبكثرة الركوع والسجود يكثر التسبيح والقراءة افضل منه والقراءة فرض في
ركعتي الفرض حتى لو لم يقرأ في الكل او قرأ في ركعة فقط فسدت صلوته واجبة في الاوليين
حتى لو تركها فيهما وقرأ في الاخريين جازت صلوته ويجب عليه سجود السهو ان كان سهوا وياثم ان
عمد وفي كل النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام منه الى الثالثة
بمنزلة تحريمة مبتدأة ولهذا لا يجوز بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا واما الوتر
فللاحتياط لان الوتر يثبت بدليل فيه شبهة فلما كان السنة ظاهرا حيث لا يؤذن له ولا فرضيته
يكون جاحده كافرا فاحتيط في ايجاب القراءة في جميعه ولزم نفل شرع فيه قصدا يعني من
شرع في نافلة قصدا ثم افسدها قضاها وقال الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع فيه
ولا لزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان
لان ابطال العمل حرام وقيد بقوله قصدا احترازا عن المشروع ظنا كما سياتي آنفا انه
ولو عند الطلوع والغروب والاستواء يعني القضاء بافساد ما شرع في هذه الاوقات
خلافا لزفر فانه قاسه على صوم يوم العيد ولنا ان الشارع في الصوم مباشر للمعصية اذ الجزء
الذي شرع فيه صوم فكان منهيا عنه وكان مامورا بقطعه فاستحال ان يؤمر بقضائه وفي
الشارع في الصلوة غير مباشر معصية لان ما شرع فيه ليس بصلوة لانها لا تتم الا بركعة فلا يكون
منهيا عنه فيؤمر بالقضاء لا ان شرع ظانا انه عليه كما اذا ظن انه لم يصل الظهر فشرع
فتذكر انه قد صلاه صار ما شرع فيه نفلا ولا يجب اتمامه حتى لو نقض لا يجب القضاء ولو نوى

اربعا وافسد بعد القعود الاول او قبله قضى ركعتين يعني اذا شرع في اربع ركعات من النفل
افسد الشفع الاول فيقضيه فقط لانه افسده ولم يشرع في الثاني وكل شفع من النفل صلوة على
حدة وان لم يفسد وقعد على الركعتين ثم بعدما قام الى الثالثة افسد يقضي الشفع الثاني فقط
وبهذا تبين لزوم نسب العقود الاول
لان الاول قد تم بالقعود كما لو افسد الثاني فلزم قضاؤه وقال ابو يوسف قضى اربعا لو افسد
قبله اي قبل القعود لان نية الاربع قامت سبب الوجوب وهو الشروع فيلزم قضاء الاربع جميعا
كما اذا نذر لان نية الاربع قامت سبب الوجوب ايضا وهو النذر ولهما ان الشروع يلزم ما
شرع فيه وما لا صحة له الا به وصحة الشفع الاول لا تتعلق بالثاني بخلاف الركعة الثانية وبخلاف
النذر لانه ملزم لذاته والشروع ملزم لصيانة المؤدى عن البطلان فيكون ملزما للمشروع فيه
وما يتعلق صحته به فافترقا وكذا الحكم لو جرد الاربع من القراءة يعني وكذا الحكم عند ابي حنيفة
ومحمد مع ابي يوسف لو وجد الاربع خاليا من القراءة حيث يقضي ركعتان عندهما واربع
عنده لهما ان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول فلم يصح الشروع في الشفع
الثاني فيلزم قضاء الشفع الاول فقط وعند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان
التحريمة فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم فسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع
او قرأ في احدى الاخريين فحسب فيقضي ايضا ركعتين عند ابي حنيفة ومحمد لبطلان التحريمة
فلم يصح الشروع في الثاني ويقضي اربعا عند ابي يوسف لان التحريمة لا تبطل بالترك اصلا
عنده فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد الكل بترك القراءة فعليه قضاء الاربع عنده
ولو قرأ في الاوليين او الاخريين فقط او تركها في احدى الاوليين او احدى
الاخريين فقط قضى ركعتين اتفاقا اما لو قرأ في الاوليين لا غير يقضي الاخريين بالاجماع
لان التحريمة لم تبطل عندهم اصلا فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة
فيه لا يوجب فساد الشفع الاول واما لو قرأ في الاخريين لا غير يقضي الاوليين بالاجماع
لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني لان ترك القراءة في الاوليين يبطل التحريمة

فيلزم

فيلزم ان يقضي الاوليين فقط وعند ابي يوسف يصح الشروع في الشفع الثاني لكن اداه فعليه قضاء
الاوليين بترك القراءة فيهما واما لو تركها في احدى الاوليين فقط فعليه قضاء الاوليين بالاجماع
ولو تركها في احدى الاخريين فقط فعليه قضاء الاخريين بالاجماع ولو قرأ في احدى الاوليين
لا غير او احدى الاوليين واحدى الاخريين قضى اربعا عند ابي حنيفة وابي يوسف لبقاء التحريمة
عندهما اما عند ابي حنيفة فلان ترك القراءة في ركعة من الشفع الاول لا يبطل التحريمة وعند
ابي يوسف لا يبطل التحريمة اصلا بالترك وقد افسد الشفعين بترك القراءة فيهما في الصورتين
فيقضي اربعا وقال محمد يقضي ركعتين لان التحريمة قد ارتفعت بترك القراءة في ركعة من
الشفع الاول فيقضي الاوليين فقط فيهما والحاصل ان الاصل في هذه المسائل ان ترك القراءة
في ركعتي الشفع الاول يبطل التحريمة حتى لا يصح بناء الشفع الثاني على الشفع الاول وفي ركعة
واحدة لا بل يفسد الاداء فيصح بناء الشفع الثاني عليه وعند محمد الترك في ركعة واحدة يبطل
التحريمة ايضا حتى لا يصح بناء الثاني على الاول وعند ابي يوسف لا يبطل اصلا بل يوجب فساد الاداء
فقط فيصح بناء الشفع الثاني عليه سواء ترك القراءة في ركعة من الشفع الاول او في ركعتيه
اذا عرفت هذا الاصل فعليك بتطبيق المسائل المذكورة عليه تتبر ولو ترك القعدة الاولى فيه
اي في صلوة النفل لا تبطل يعني اذا صلى اربع ركعات من النفل ولم يقعد بين الشفعين لان بين
ان يفسد الشفع الاول ويجب قضاؤه لان كل شفع من النفل صلوة وبعد ذكره انه يفسد قياسا
على الفرض لان القعدة انما فرضت اذا وجد بها التحلل والخروج والمتنفل لما ترك القعدة وقام
الى الثالثة صار الكل صلوة واحدة كصلوة الظهر فلم يبق القعدة الاولى فرضا خلافا لمحمد
لان كل شفع من النفل صلوة كصلوة الظهر ايضا ولهذا اوجب القراءة في كل شفع فيفسد الشفع
الثاني لا يسري الى الاول اذا وجد القعدة الاولى لكون الفصل في كل منهما فرضا فيفسد بتركها
كذا في صاحب التسهيل ولو صلى الف ركعة ولم يقعد الا في الآخر صح عندهما ولم يصح عند محمد
ولو كان اربع ركعات ولو نذر صلوة في مكان فاداها في ادنى شرفا منه جاز يعني اذا نذر

انه يصح في مكان شريف كالمسجد الحرام مثلا وصح في مكان آخر اقل منه شرفا جاز عندنا وقال زفر لا يجوز
وكذا الصوم والصدقة لزفر قوله تعالى اوفوا بالعهود ولنا ان ايجابه يعتبر بايجاب الله تعالى فلا يتخصص
بالمكان من ايجاب الله تعالى للصلوة كذا في التسهيل ولو نذر صلوة او صوما في غد فحاضت فيه
لزمها القضاء قيد بالغد لانها لو قالت علي ان اصلي كذا يوم حيضي لا يلزمها شيء اتفاقا
وقال زفر لا يلزمها قضاؤها لانها اضافت العبادة الى يوم لم يصلح لفعل عنده ونظيره يجوز
كما لو قالت يوم حيضي ولنا ان النذر في غد انه قابل للاداء فيه ومنع عنه مانع سماوي فيجب
القضاء بخلاف قولها يوم حيضي لانه بعبارته ما ينافي عنده ولم يصر صالحا له فلم يجب ولا
يصلي بعد صلوة مثلها هذا اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وعبد الله
مسعود رضي الله عنهما قيل معناه لا يصلي النفل مثل الفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل
ويراد في الركعتين الاوليين من الفرض الفاتحة وسورة وفي الاخريين الفاتحة وحدها قال صاحب
النهاية والعناية وانما حمل على هذا لانه حديث ثبت خصوصه بالاجماع فان الرجل يصلي ركعتي
الفجر ثم الفرض ويصلي ركعتي الظهر السنة ثم ركعتي السنة واربعا قبل الظهر ثم الظهر
في الاقامة فلزم حمله على وجه صحيح وقال بعضهم يحتمل ان المراد به ان لا يقضي ما اداه
من الرواتب بوسوسة الشيطان فان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر صبيحة ليلة التعريس
قال له اصحابه من الغد الا نعيد صلوة الامس فقال ان الله ينهاكم عن الربا ويقبله عنكم و
صح النفل قاعدا مع القدرة على القيام لقوله عليه الصلوة والسلام صلوة القاعد على النصف
من القائم ... من صلوة فلا يخلو اما ان يكون المراد ما كان بعذر او بغيره لا سبيل الى الاول
لان ذكر صلوة القائم يستلزم في الثواب فتعين ان يكون بغير عذر ولا يخلو ايضا اما
ان يراد بها الفرض او التطوع لا سبيل الى الاول لان الاجماع منعقد على ان صلوة هو الفرض
بدون العجز لا يجوز قاعدا فتعين الثاني ولان الصلوة خير موضوع اي مشروع وربما
يشق عليه مع القيام فيجوز ترك القيام لئلا ينقطع عن الخير واختلفوا في كيفية

القعود

القعود قال صاحب النهاية ذكر في التتمة من يصلي التطوع قاعدا بعذر او بغير عذر في التشهد يقعد
كما في سائر الصلوات اجماعا واما في القعود بدل القيام روى محمد عن ابي حنيفة انه يتخير
شاء لانه لما جاز له ترك اصل القيام فترك سنة القعود اولى ان يجوز وعن ابي يوسف انه يحتبي
لان عامة صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر عمره كان محتبيا وعن محمد انه يتربع لانه اعدل
وعن زفر انه يقعد كما يقعد في حالة التشهد وهو الذي اختاره الفقيه ابو الليث وشمس الائمة
السرخسي ولو قعد بعدما افتتح قائما جاز ويكره بلا عذر لان ابتداء النفل قاعدا جائز
فبقاؤه اولى لانه اسهل من الابتداء وقالا لا يجوز الا لعذر لان الشروع قائما ملزم للقيام
كما لو نذر ان يصلي قائما قلنا النذر بالصلوة قائما ملزم لذاته لانه التزم القيام نصا والشروع
ليس بملزم لذاته بل للصيانة المؤدي عن البطلان وهي لا تحتاج الى القيام لكن الامام قائل بكراهته
فيها ولذا قال المصنف ويكره ويتنفل راكبا خارج المصر موميا الى اي جهة توجهت دابته
لحديث ابن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على حمار وهو متوجه الى خيبر يومي ايماء
ثم قيل هل يشترط التوجه الى القبلة عند ابتداء الصلوة قال صاحب النهاية قال في المحيط من
الناس من يقول انما يجوز التطوع على الدابة اذا توجه الى القبلة عند افتتاح الصلوة ثم تركها
وانحرف عنها واما اذا افتتح الصلوة الى غير القبلة لا يجوز لانه لا ضرورة في حالة الابتداء
انما الضرورة في حالة البقاء الا ان اصحابنا لم يأخذوا به لانه لا تفصيل في النص وفي شرح
الايضاح ان القائل به الشافعي وفي المبسوط ولو لم يكن له في التطوع على الدابة منفعة
الا حفظ اللسان وحفظ النفس عن الوساوس والحاق الطاعة لكان ذلك كافيا ولا يصلي
المكتوبة على الدابة من غير عذر لان المكتوبة في اوقات مخصوصة فلا يشق عليه النزول
للاداء بخلاف التطوع ومن الاعذار الخوف من اللص والسبع وطين المكان وكون الدابة جموحا
وكون الراكب شيخا كبيرا لا يجد من يركبه فعند هذه الاحوال يجوز المكتوبة على الدابة وعن ابي يوسف
انه ينزل لسنة الفجر وذكر ابن شجاع انه في ... ان يكون لبيان الاولى يعني ان الاولى

ان ينزل لركعتي الفجر والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط السفر والصحيح انه جائز وغير جائز في ذلك سواء
بعد ان يكون خارج المصر وان روي عن ابي حنيفة وابي يوسف ان جواز التطوع على الدابة مخصوص بالمسافر
خاصة الا ان الكلام بعد هذا في مقدار ما يكون بين ذكر الخارج وبين المصر حتى يجوز له التطوع
على الدابة ذكر في الاصل اذا خرج من المصر فرسخين فله ان يصلي على الدابة وقال بعضهم مقدار ميل
وان كان اقل منه ذكره لا يجوز والتقييد بخارج المصر ينفي ايضا الجواز في المصر وذكر في المحيط والتتمة
ان عند ابي حنيفة لا يجوز التطوع على الدابة في المصر وعند محمد يجوز ويكره وعند ابي يوسف لا باس به
ويحكى ان ابا يوسف لما سمع هذا من ابي حنيفة قال حدثني فلان عن فلان ان النبي عليه السلام
ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة وكان يصلي وهو راكب فلم يرفع ابو حنيفة راسه قيل
انما لم يرفع راسه رجوعا منه الى الحديث وقيل بل هذا حديث شاذ وفي مثله لا يكون
حجة عنده فلهذا لم يرفع راسه وابو يوسف اخذ بالحديث ومحمد رحمه الله كذلك الا انه كره ذلك في
المصر لان اللغط يكثر فيه فلكثرة اللغط ربما يبتلى بالغلط في القراءة وفي المبسوط وان كان على
سرجه قذر يجوز صلاته وكان محمد بن مقاتل وابو حفص الكبير يقولان لا يجوز اذا كانت النجاسة في
موضع الجلوس او في موضع الركابين اكثر من قدر الدرهم اعتبارا للصلاة على الدابة بالصلاة
على الارض انتهى من النهاية ويبنى بنزوله يعني اذا صلى ركعة مثلا على الدابة بالايماء ثم نزل
بنى لان ايماء الراكب كركوعه وسجوده في القوة وليس خلفا عنهما ولهذا اجازوا ابتداءه بالايماء
مع امكان النزول خلافا لابي يوسف لانه يؤدي بركوع وسجود ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ او قرينه بالايماء ولا يجوز بناء الاقوى
على الاضعف كما لم يجز بناء مريض يومي اذا زال عذره وبركوبه لا يبني يعني ان صلى
ركعة مثلا نازلا ثم ركب استقبل لان احرامه انعقد لوجوب الركوع والسجود فلا يقدر على
ترك ما لزمه من غير عذر بخلاف احرام الراكب فانه ينعقد على التخيير بين ان ينزل ويتم بالركوع
والسجود وبين ان يومي على الدابة فلهذا جاز البناء عليه فصل التراويح ذكر

التراويح

التراويح في فصل على حدة لاختصاصها بما ليس لمطلق النوافل من الجماعة وتقدير الركعات وسنية الختم
والتراويح جمع ترويحة واصلها المصدر بمعنى الاستراحة سميت بالترويحة لاستراحة القوم بعد كل
اربع ركعات يقال روحت الناس اي صليت بهم التراويح كذا في المغرب سنة مؤكدة للرجال
والنساء هو الصحيح من المذهب وقال بعض الروافض للرجال فقط وقال بعضهم سنة عمر وعندنا سنة الرسول
صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ان الله تعالى فرض عليكم صيامه وسن لكم قيامه وقد صح انه عليه السلام اقامها
في بعض الليالي على ما روي انه خرج ليلة من ليالي رمضان وصلى عشرين ركعة فلما كان من الليلة الثانية
اجتمع الناس فصلى بهم ايضا عشرين ركعة فلما كان من الليلة الثالثة كثر الناس فلم يخرج وقال عرفت
اجتماعكم لكن خشيت ان تكتب عليكم وكان الناس يصلونها فرادى الى زمن عمر ثم اقامها عمر في زمانه
حيث امر ابي بن كعب وهو شيخ شيوخ القرآن ان يصلي بالناس والصحابة متوافرون منهم
عثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وطلحة والزبير ومعاذ وغيرهم من المهاجرين والانصار
وما رد عليه واحد منهم بل ساعدوه ووافقوه وامروا بذلك وقد اثنى علي كرم الله وجهه
على عمر حين قال نور الله مضجع عمر كما نور مساجدنا وانه لم يواظبها النبي عليه السلام خشية
ان تكتب علينا وقال ابو حنيفة التراويح سنة مؤكدة لم يواظبها عمر من تلقاء نفسه الا عن اصل
لديه وهو قوله عليه الصلوة والسلام ان لعمر فيكم سنة مهدية فاتبعوه ولا تخالفوه اراد به التراويح
كذا في الزاهدي وقال ايضا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولا يلزم من عدم
مواظبته عليه السلام عليها عدم كونها سنة مؤكدة لانه يتوقى العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان
يكتب علينا مع توصيته بالاتباع وعدم المخالفة حين احياها عمر فعلم انه سنة اي سنة في كل
ليلة من رمضان بعد العشاء حتى لو صلاها قبل العشاء لا يجوز وقال جماعة من مشايخ بلخ الليل كله
وقت لها قبل العشاء وبعده لانها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل قبل الوتر وبعده
وقال عامة مشايخ بخارا وقتها ما بين العشاء والوتر فان صلاها قبل العشاء او بعد الوتر
لم تؤد في وقتها لان التراويح عرفت بنقل الصحابة فكان وقتها ما صلوا فيه وهم صلوها

بعد العشاء قبل الوتر وعمل الناس اليوم على انها يعني يصلونها بعد العشاء وقبل الوتر بجماعة لكن على وجه
الكفاية حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة
تارك للفضيلة لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف وعن ابي يوسف من قدر ان يصلي في بيته
كما يصلي مع الامام فصلوته في بيته افضل والصحيح ان الجماعة في البيت فضيلة وللجماعة فضيلة اخرى
فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الزائدة كذا في الكافي يقول الفقير اظن ان
ليس مراد ابي يوسف من قوله من قدر ان يصلي في بيته الخ ان يصلي بجماعة في بيته بل معناه من قدر
ان يصلي في بيته منفردا كما يصلي مع الامام فصلوته في بيته افضل لان هذه الرواية عن ابي يوسف
في مقابلة رواية كونها بجماعة سواء كانت في المسجد او في البيت فتوهم صاحب الكافي بعد
نقله هذه الرواية والصحيح الخ ليس في محله ويؤيد ما قلنا ما قاله فخر الدين قاضيخان في
فتاواه من يستحب اداؤها بالجماعة وقال مالك والشافعي في القديم الانفراد افضل كسائر السنن
لانه اقرب الى الاخلاص وابعد عن الرياء وعن ابي يوسف انه قال من قدر على ان يصلي في بيته
كما يصلي مع الامام في مسجده فالافضل له ان يصلي في بيته والصحيح ان الجماعة افضل لان
عمر اقامها بالجماعة بمحضر من كبار الصحابة ورضاهم والظاهر بينهم اختيار الافضل وقال
بعض العلماء اذا صلاها في البيت وحده وترك الجماعة كان مسيئا تاركا للسنة انتهى ثم قال
بعد سطر وان صلى بجماعة في البيت اختلف المشايخ فيه والصحيح ان للجماعة في البيت فضيلة
وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فاذا صلى في البيت بجماعة فقد حاز فضيلة ادائها بالجماعة
وترك الفضيلة الاخرى انتهى اذا عرفت هذا فانظر ايها المنصف هل كان مراد ابي يوسف
من قوله من قدر ان يصلي في بيته الخ وهل يكون لقول صاحب الكافي والصحيح الخ محل
بعد هذه الرواية تدبر لكن اظن ان نسخة الكافي التي عندنا سقيمة سقط عنها بعض ما قاله
فخر الدين قاضيخان فتتبع ثم اعلم ان مشايخ العراق وبعض مشايخ بلخ قالوا لا يجوز
امامة الصبيان في التراويح وقال بعضهم يجوز وعن نصير بن يحيى انه سئل عنها فقال يجوز اذا كان

ابن

ابن عشر سنين وقال شمس الائمة السرخسي الصحيح انه لا يجوز لانه غير مخاطب وصلوته ليست بصلوة
على الحقيقة فلا يجوز امامته كامامة المجنون كذا في فتاوى قاضيخان عشرون ركعة سوى الوتر
وقال مالك ستة وثلثون بعشر تسليمات لانه صلى الله عليه وسلم صليها كذلك وجلسة بعد كل اربع بقدر
اي بقدر اربع ركعات وفي الخلاصة والكافي ان الجلسة بين كل اربع بقدرها مستحبة لانه
المتوارث من زمن الاصحاب الى يومنا هذا قال قاضيخان في فتاواه وانما يستحب الانتظار
بين كل ترويحتين لان التراويح ماخوذ من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للاسم وهو في الانتظار
مخير ان شاء سبح وان شاء هلل وان شاء صلى وان شاء سكت انتهى ذكر فيه
حسن لقوله صلى الله عليه وسلم المنتظر للصلوة كمن في الصلوة واهل مكة يطوفون بالبيت بين
كل ترويحتين اسبوعا واهل المدينة يصلون في ذلك اربع ركعات فصار تراويح اهل المدينة مع
الوتر مع ما يصلون بين الترويحات تسعا وثلثين انتهى يقول الفقير اذا كان الانتظار تحقيقا
لاسم الترويحة فهو يقتضي السكوت والتسبيح قاعدا والطواف والصلوة لا يحققه بل يحقق ضده
تدبر فجوابه ان امكن والسنة فيها الختم مرة اختلف المشايخ في قدر القراءة في التراويح قال
بعضهم يقرا في كل شفع مقدار ما يقرا في صلوة المغرب لان التطوع دون المكتوبة فيعتبر باخف
المكتوبات قراءة وقال بعضهم يقرا مقدار ما يقرا في العشاء لانها تبع للعشاء وقال
بعضهم وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة يقرا في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان فيه تخفيفا
على الناس وبه يحصل السنة وهو الختم مرة واحدة لان عدد الركعات في ثلثين ليلة ستمائة وآيات
القران ستة الاف ونيف فاذا قرا في كل ركعة عشر آيات يحصل الختم في التراويح يقول الفقير آيات
القران على ما ذكره المفسرون ستة آلاف وستمائة وستة وستون آية وبقراءة عشر آيات
في كل ليلة يحصل ستة آلاف ويبقى الباقي اللهم الا ان يقال المراد التقريب ويشير اليه قوله
ونيف ثم قال صاحب النهاية والفضيلة في الختم مرتين واهل الاجتهاد كانوا يختمون في كل
عشر ليال وعن ابي حنيفة انه يختم في شهر رمضان احدى وستين ختمة في الليالي ثلثين وفي الايام

وواحد في التراويح واذا كان امام مسجد حيه لا يختم فله ان يترك مسجد حيه ويطوف وذكر
الصدر الشهيد انه اذا كان يقرا في مسجد حيه قدر عشرين لا يترك مسجد حيه لم ينفتح لي معناه
انتهى قال صاحب الهداية ويختم في ليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر
في شرح الكنز نقلا عن المحيط اذا ختم في تراويح بعض الشهر مرة ثم لم يصل تراويح بقية الشهر
يجوز من غير كراهة لان التراويح ما شرعت لاجل نفسها بل للختم فيها وقد حصل فلا يترك
الختم لكسل القوم لكن الافضل في زماننا ما لا يؤدي الى تنفير القوم عن الجماعة كذا في الاختيار
وعندنا قصر الا نوا يقرون بثلث آيات قصار او آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يؤدي الى
الى تعطيلها واختار بعض المشايخ ان يقرا بسورة الفيل الى آخر القرآن في العشرة الاولى
ثم يعيدها كذا في التحفة ولا ينبغي ان يعد عدد الركعات كذا في الزاهدي ويأتي بالثناء عقيب
تكبيرة الافتتاح الامام والقوم وينوي التراويح او سنة الليل او قيام رمضان ويكره قاعدا
مع القدرة على القيام قال قاضيخان رحمه الله اتفقوا على انه لا يستحب بغير عذر واختلفوا
في الجواز قال بعضهم لا يجوز بغير عذر واستدلوا بما روى الحسن عن ابي حنيفة انه لو صلى سنة الفجر
قاعدا بغير عذر لا يجوز كذا التراويح اذ كل واحد منهما سنة مؤكدة وقال بعضهم يجوز اداء
التراويح قاعدا بغير عذر وفرقوا بين التراويح وسنة الفجر وهو الصحيح الا ان ثوابه يكون على النصف
من صلاة القائم ووجه الفرق ان سنة الفجر سنة مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيد في التأكد
دونها فلا يجوز التسوية بينهما وان صلى الامام بالتراويح قاعدا بعذر او بغير عذر واقتدى
به قوم قيام اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يصح اقتداء القائم بالقاعد في قول محمد ويصح
في قول ابي حنيفة وابي يوسف كما في المكتوبة وقال بعضهم يصح اقتداء القائم بالقاعد في التراويح
عند الكل وهو الصحيح واذا صح اقتداء القائم بالقاعد اختلفوا انه يستحب للقوم قال بعضهم
يستحب للقوم ان يقعدوا احترازا عن صورة المخالفة قال الفقيه الامام ابو علي النسفي الافضل
ان الامام اذا كان قاعدا يستحب القيام للقوم ويكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا

اراد

اذا اراد الامام ان يركع يقوم ويقتدي لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال
واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وكذا اذا غلبه النوم يكره له ان يصلي مع النوم بل ينصرف
لان في الصلاة مع النوم تهاونا وغفلة وترك التدبر انتهى ملخصا من قاضيخان ويوتر بجماعة في رمضان
فقط وعليه الاجماع لانها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في ركعاتها كلها ويؤدي بغير اذان
واقامة وصلاة النفل بالجماعة ليست مستحبة لانها لو كانت مستحبة لكانت افضل من الصلاة فرادى
ولو كانت افضل لفعلها الصحابة رضوان الله عليهم ولو فعلوا لاشتهر وكان متهم الجماعة في
الوتر خارج رمضان فعلم انهم لم يفعلوا كذا في الهداية ثم ان الوتر في رمضان بالجماعة افضل
ام الاداء في منزله وحده الصحيح ان الجماعة افضل لان عمر رضي الله عنه يؤمهم في الوتر ولانه
لما جاز الاداء بالجماعة كانت الجماعة افضل اعتبارا بالمكتوبة وذكر ابو علي النسفي ان علماءنا
اختاروا ان يوتر في رمضان في منزله ولا يوتر بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة
في رمضان كاجتماعهم على التراويح فان ابي بن كعب ما كان يؤمهم فيه والافضل في السنن
في المنزل لانه ابعد عن الرياء ولقوله عليه السلام افضل صلاة الرجل في بيته الا المكتوبة الا التراويح صح
لانها شرعت في جماعة ولو ترك الجماعة في فرض العشاء لم يصلوا التراويح جماعة ولو لم يصلها
بالامام صلى الوتر به لانه تابع لرمضان وعند بعضهم لا يصلي به لانه تابع للتراويح عند ذلك
البعض ولا يترك الامام في التراويح بعد التشهد وان علم انه يثقل على الجماعة يزيد الصلوة و
لا يأتي بالدعاء كذا في الاختيار ولا يصلي التطوع بجماعة الا قيام رمضان وعن شمس
الائمة ان التطوع بالجماعة انما يكره اذا كان على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد بواحد
او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلثة بواحد اختلف فيه وان اقتدى اربع بواحد
كره اتفاقا كذا في الكافي وعن هذا قالوا كره الاقتداء بالامام في صلاة الرغائب والبراءة
والقدر حتى قال الامام حكم في شرحه على الكنز ذكره قال الله واضحها **فصل**
يصح امام الجمعة بالخليفة لانه اجتماع فيشترط اذن الامام تحرزا عن الفتنة كالجمعة عند كسوف

الشمس يقال كسفت الشمس اذا ذهب ضوؤها واسودت وقيل هو الافصح الكسوف للشمس والخسوف
للقمر قال الشيخ اذا ابدى البعض خسف القمر وان جاز كل منهما في كل منهما يقال كسفت الشمس والقمر
جميعا وقالت عائشة خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في المغرب انما اورد الصلوة
في حيز النوافل لبنيها على انها سنة وقبلها في فصل صحن اشعارا بانها ممتازة عن سائر النوافل
بوصف اسباب سماوية نادرة واوردها صاحب الهداية عقب صلوة العيد لاشتراكهما في
المنادية بالجماعة في النهار بغير اذان واقامة والاصل فيها حديث ابي مسعود الانصاري قال
انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم ابن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس انما كسفت
الشمس لموته فقال عليه السلام ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تنكسفان لموت احد
ولا لحيوته فاذا رايتم شيئا من هذه الافزاع فافزعوا الى الصلوة ركعتين لما روى
جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود وعمر وسمرة رضي الله عنهم اجمعين ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى في كسوف الشمس ركعتين في كل ركعة ركوع واحد وقال الشافعي في كل ركعة ركوعان
واحتج على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات ولنا حديث عبد الله بن عمرو والنعمان بن بشير وابي بكرة وسمرة بن جندب
بالفاظ مختلفة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس ركعتين كاطول صلوة كان يصليها
فانجلت الشمس مع فراغه منها واذا تعارضت الروايات كان الترجيح لرواية الرجال
وتاويل ما رواه ما ذكره محمد انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم اطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر
الصلوات فرفع اهل الصف الاول رؤوسهم ظنا منهم انه عليه السلام رفع راسه من الركوع فمن
خلفهم رفعوا رؤوسهم فلما راى اهل الصف الاول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا
ومن خلفهم ايضا ركعوا فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه المباركة من الركوع رفع القوم رؤوسهم ثم
ومن كان خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم ومثل
هذا الاشتباه كثيرا ما يقع لمن كان في آخر الصف وعائشة كانت واقفة في صف النساء

قل

استحالة
الشمس و

قيل قد روي في حديث الكسوف ما نحوا قال الشافعي فيقوم من الرجال ابن عباس وقد كان في صغره
اجيب بانه كان في صف الصبيان فذكر الوقت وبطل الزيادة لان في الاطالة متابعة النبي صلى الله عليه وسلم
فانه صح ان قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر
سورة آل عمران قال صاحب الهداية اما التطويل في القراءة فبيان الافضل ويخفف ان شاء
لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر ويخفيها القراءة
عند الامام وقالا يجهر له رواية ابن عباس وسمرة بن جندب ولهما رواية عائشة [illegible]
والترجيح قد مر كيف وانها صلوة النهار وهي عجماء ثم يدعو بعدها حتى تنجلي الشمس
ان شاء جالسا مستقبل القبلة ان شاء قائما وان شاء يستقبل القوم بوجهه والقوم
يؤمنون لقوله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم من هذه الافزاع شيئا فافزعوا الى الله بالدعاء
والسنة في الادعية تاخيرها عن الصلوة ولا يخطب وقال الشافعي يخطب بعد الصلوة خطبتين
كما في العيد لما روت عائشة انه صلى الله عليه وسلم صلى ثم خطب فحمد الله واثنى عليه ولنا
انها لم تنقل وان صح فتاويله انه عليه السلام خطب لا لانها كسفت لموت ابراهيم كما اراد
ان يرد عليهم لا لشرعية الخطبة كذا في العناية قال مولانا الفاضل سعدي افندي كيف لم تنقل
وقد اخرج الستة عن عائشة رضي الله عنها بقول المعترض ومن تبع ان المراد لم تنقل عن غيرها صحيحا
لانه صح في صدر ان عائشة روته وهذا قرينة على ما قلنا وقال صاحب النهاية معنى قولها
خطب دعا اذ الدعاء يسمى خطبة وان لم يحضر امام الجمعة صلوا افرادا تحرزا عن فتنة التقديم
والتقدم ومشايخنا نصوا على ان هذا التطوع والاصلح التطوع ذكره ركعتين او اربعا كالخسوف
اي كما يصلى في خسوف القمر فرادى وان كان معهم امام الجمعة لانه يكون ليلا فيتعسر الاجتماع من
بيته الى المسجد وقال الشافعي فيها اذا خسف القمر صلى الامام بالناس في المسجد ركعتين ويركع في كل
ركعة ركوعين ويجهر كما قال في الكسوف والظلمة والريح والفزع والزلازل والصواعق و
انتثار الكواكب والامطار الدائمة وعموم الامراض فان صلوتها كصلوة الخسوف فرادى

صلى الله عليه وسلم

لان الناس كانوا
يقولون م

من قوله عليه السلام اذا رايتم شيئا من هذه الافزاع الحديث **فصل** لا صلوة بجماعة
في الاستسقاء بل دعاء واستغفار لقوله تع واستغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء
عليكم مدرارا الاية جعل الاستغفار سببا لارسال الغيث دون الصلوة وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه استسقى
ولم ترو عنه الصلوة انما المروي عنه الدعاء وروي ان الناس شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الجدب وهو على المنبر فدعا فمطروا الى الجمعة القابلة ولم يرو انه عليه السلام صلى وروي ان عمر
خرج الى الاستسقاء فما زاد على الدعاء وروي انه شاور الصحابة فقال كعب يا امير المؤمنين ان
بني اسرائيل كانوا يستسقون بعصبة انبيائهم فقال هذا العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وصنو ابيه فاجلسه على المنبر ووقف بجنبه وقال اللهم نتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعاء
طويل فما نزل عن المنبر حتى سقوا فان صلوا فرادى جاز وقالا يصلي الامام بالناس ركعتين
قال صاحب النهاية ذكر في المبسوط والمحيط قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وذكر في شرح الطحاوي
قوله مع محمد كما ذكر في الهداية لهما ما روى ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلوة
العيد قلنا فعلها مرة وتركها اخرى فلم تكن سنة يجهر فيهما بالقراءة اعتبارا بصلوة العيد
وروى بعضهم عن محمد انه يكبر كتكبيرات العيد وقال ابو يوسف لا يكبر ولا يتشهد ويخطب بعدها
اي بعد الصلوة خطبتين كالعيد عند محمد وعند ابي يوسف خطبة واحدة لان المقصود الدعاء
فلا يقطعها بالجلسة ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه عليه السلام امرهم بذلك وفي
ذلك ويقلب الامام عند محمد لانه روي انه عليه السلام استقبل القبلة وقلب رداءه
وصفة التقليب ان كان مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايمن على
الايسر والايسر على الايمن واما عند ابي حنيفة فلا يقلب الامام ايضا رداءه لانه صلى الله عليه وسلم
استسقى يوم الجمعة ولم يقلب رداءه ولو كان سنة لما تركه وما رواه محمد كان تفاؤلا
يعني تغيير هيئته لتغير الهواء ويحتمل انه عليه السلام علم وحيا ان الله تعالى يغير الحال بتغيير رداءه
وهذا لا يوجد في غيره او لما تعارضت الاخبار تمسك بالقياس والقياس ان لا يقلب

الرداء

الرداء كان الكسوف والجمعة والعيدين ويخرجون ثلثة ايام فقط [illegible] لانها مدة ضربت
لابلاء الاعذار كذا في الدرر وفي القاموس ابلاه عذرا اداه اليه فقبله والمعنى على هذا الظاهر
ولعلهم اكثر من ثلثة ايام كذا في الاختيار قال صاحب النهاية والعناية ولم ينقل اكثر من ذلك
ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة او مرقعة متذللين متواضعين خاشعين ناكسين رؤسهم ويقدمون
الصدقة كل يوم قبل خروجهم قيل يستحب للامام ان يامر الناس بصيام ثلثة ايام وما اطاقوا
من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان
الى ثلثة ايام ويستحب ايضا اخراج الدواب ولا يحضر اهل الذمة لانه لا تنزل الرحمة
وانما تنزل عليهم اللعنة والعذاب وقال مالك ان خرجوا لم يمنعوا لانه ذكر وقد درج به اثر وهو انهم
خرجوا فعهد بعض الخلفاء مع المسلمين فلم يمنعوا منه ذكره ولكنا نقول انما يخرج الناس للدعاء و
دعاء الكافرين الا في ضلال وقد [illegible] حيث قال انا بريء من كل مسلم مع
مشرك وعن [illegible] بعد خروجهم وقال صاحب التسهيل ولو خرج اهل الذمة لا نعيدهم لانه لا يمنع
الكفر ليس شرعي ثم اخذ صاحب التسهيل هذا وهو بعينه من مذهب مالك ولم يذكر علماؤنا في
عامة الكتب [illegible] القائل بخروجهم لا منعا ولا منقولا **باب ادراك الفريضة** لما فرغ
من بيان الصلوة المفروضة وواجباتها وسننها شرع في بيان مسائل متفرقة تتعلق بالاداء الكامل
شرع في فرض فاقيم اي شرع الامام في تلك الفريضة لان اقام المؤذن لانه لو اخذ المؤذن
في الاقامة والرجل لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة فانه يتم ركعتين [illegible] اصحابنا
ان لم يسجد للاولى يقطع ويقتدي اعلم ان ابطال نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام
لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم لكن النقض للاكمال اكمال معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح ونقض
الظهر للجمعة وللصلوة بالجماعة مزية على الصلوة منفردا فجاز نقض الصلوة منفردا لاحراز
فضيلة الجماعة وان سجدها وهو في الرباعية يتم شفعا حتى يصير ركعتان نافلة ثم
يقطع ويقتدي قيد بقوله وهو في الرباعية لانه اذا كان في الثلاثي او الثنائي يجيء حكمه

ولو سجد للثالثة يتم لانه قد ادى الاكثر وللاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض ويقتدي متطوعا
الا في العصر لان التنفل بعده مكروه ولو في الفجر او المغرب يقطع وان قيد الثانية بالسجدة
لانه ان لم يقطع وقيد الثانية بسجدة يتم صلاته في الفجر ويوجد الاكثر في المغرب وللاكثر حكم
الكل ففيه شبهة الفراغ وحقيقته لا تحتمل النقض فكذا شبهته فان قيد يتم ولا يقتدي لان
التنفل بعد صلاة الفجر لا يجوز وفي المغرب لا يجوز التنفل بثلث ركعات ولو كان في سنة الظهر او
الجمعة فاقيم في الظهر او خطب في الجمعة يقطع على شفع لانها نوافل سنت وروي كذا عن ابي
يوسف وقيل يتمها وبه كان يفتي الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل البخاري في سنة الظهر لانها بمنزلة
صلاة واحدة فكره خروجه من مسجد اذن فيه قبل ان يصلي ما اذن لها لقوله عليه السلام
لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع قيل اذا كان
هذا مسجد حيه فكذا لانه لا يخرج قبل الصلاة لان المؤذن دعاه ليصلي فيه وان لم
يكن مسجد حيه ان كان صلى في مسجد حيه فكذلك لانه صار من اهل هذا المسجد بالدخول
وان لم يكن صلى في مسجد حيه ان خرج ليصلي في مسجد حيه لا بأس لان الواجب عليه ان يصلي
في مسجد حيه وان صلى في هذا المسجد فلا بأس ايضا لانه صار من اهله فالافضل ان لا
يخرج لانه يتهم الا لمن تقام به جماعة اخرى اي من ينتظم به امرها بان يكون مؤذن مسجد
او امامه او من يقوم بامر جماعة يتفرقون او يقلون بغيبته فان من كان فاتته الجماعة في مسجد فان
اتى مسجدا اخر يرجو فيه الجماعة فحسن وان صلى في مسجد حيه فحسن ايضا هذا اذا لم يدخل
المسجد وان كان قد دخل يصلي فيه واي الحسنين افضل قال شمس الائمة يختار طلب الجماعة
والحلواني يختار مسجد حيه وقال بعضهم كان الصحابة اذا دخلوا مسجدا قد صلوا فيه صلوا فرادى
بغير اذان واقامة ولو كان متفقها فجماعة مسجد لتنادوا لاجل كراهة او لسماع الخطاب
افضل بالاتفاق لتحصيل الثوابين ولو فاتته التكبيرة الاولى او ركعة او ركعتان فالافضل
ان يصلي في مسجده ولا يذهب الى مسجد اخر كذا ذكره في النهاية وان صلى ارضا فدخل

مسجدا

مسجدا لا يكره الخروج الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة فانه يكره ان يخرج بعد الاقامة
لجواز التنفل بعدها ولا يكره لمصلي الفجر والعصر والمغرب لكراهة التنفل بعد الفجر والعصر وعدم
مشروعية ثلث ركعات نفل بعد المغرب وخاف فوت الفجر بجماعة ان ادى سنته تركها ويقتدي لان
ثواب الجماعة اعظم والوعيد بتركها الزم فكان احراز فضيلتها اولى لما روي انه عليه السلام
قال لقد هممت ان استخلف من يصلي بالناس وانظر الى من لم يحضر الجماعة فآمر بعض الفتيان بان
يحرقوا بيوتهم قال الكمال فعلوه على قيل انه خاف ان اشتغل بالسنة فانه الفجر شرع في السنة
ويكبرها ثم يكبر ثانيا للفريضة فيخرج بهذا التكبير عن السنة ويصير شارعا للفريضة فاذا فرغ
من الصلاة يقضيها قبل الطلوع ولا يكره ولا يصير مبطلا لعمل بل يصير متجاوزا عن عمل الى عمل
ذكره الواصحي رحمه الله في شرح النقاية وفيه ضعف السرخسي رحمه الله بان ما وجب بالشروع ليس
باقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وبان هذا
امر بالافتتاح على قصد ان يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا وقد استحسن الكمال الترتيب
بالوجه الاول واجاب عن الوجه الثاني بان القصد للقطع نقض للاكمال فلا بأس انتهى
قال الفاضل سعدي افندي قال ابن الهمام في اول باب سجود السهو من شرع في الصلاة بقصد ان
يفسدها لا يفسد الله يتحقق ذكر القصد بالفعل ونيته لغو وابطال العمل قصدا منهي
ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة وان رجا ادراك ركعة لا يتركها بل يصليها لان
سنة الفجر اكد فالجماعة فيجمع بينهما ما امكن عند باب المسجد ويقتدي وان لم يكن عند باب
المسجد موضع للصلاة يصليها في المسجد خلف سارية من سواري المسجد واشدها كراهة
ان يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة والذي يلي ذلك ان يصلي خلف الصف من غير
حائل بينه وبين الصف ولا يقضي ركعتي الفجر الا تبعا للفرض يعني اذا فاتت مع
فرضها مع الجماعة او وحدانا فالقياس في السنة ان لا تقضى لاختصاص القضاء
بالواجب لكن ورد الخبر بقضائها قبل الزوال تبعا للفرض وهو ما روي انه عليه السلام

قضاها مع الفرض غداة ليلة التعريس بعد ارتفاع الشمس فيبقى ما وراءها على الاصل وفيما بعد
الزوال اختلف المشايخ قال بعضهم يقضيها تبعا ولا يقضيها مقصودة وقال بعضهم لا يقضيها
مطلقا لان النص ورد في الوقت فيعمل على خلاف القياس فيه فيما عداه وقت زوال اخر
قيل هو الصحيح وعند محمد يقضي بعد الطلوع يعني ان فاتت سنة الفجر لم يقضها قبل طلوع
الشمس باتفاق بيننا لان صفة السنة فات بذهاب وقتها فاشبه مطلق النفل
وهو مكروه بعد صلوة الصبح ولا بعد ارتفاع الشمس عندهما وقال محمد يقضي بعد الارتفاع
الى الزوال ثم انه قيل لا خلاف بينهم في الحقيقة لانهما يقولان ليس عليه القضاء وان فعل
لا باس به ومحمد يقول احب الي ان يقضي وان لم يفعل فلا شيء عليه ومنهم من حقق
الخلاف وقال انه خلاف في انه لو قضى كان نفلا مبتدأ او سنة واما سائر السنن سواها
لا يقضي بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعا للفرض اختلف المشايخ قال بعضهم يقضيها
لانه كم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا قال صاحب العناية وفيه نظر لان مثل
هذا يسمى تبعا لا ضمنا قال الفاضل سعدي افندي او لعله يريد التابع الضمني لما يثبت تبعا
ولا يلزم ان يكون كل ضمني جزءا وذكر ظاهر المتبع وقال بعضهم لا يقضيها لاختصاص
القضاء بالواجب وهو الصحيح ويترك سنة الظهر في الحالين يعني سواء خاف فوت الفرض
او لم يخف لانه يمكن اداؤها بعد الفرض هو الصحيح وقال بعضهم ان سنة الظهر لا تقضى
اذا فاتت لان في سنة الفجر ورد الشرع بالقضاء غداة ليلة التعريس ولم يرد مثل
ذلك في سنة الظهر وهذا غير سديد لانه عليه السلام فاتته الاربع قبل الظهر فقضاها
بعده روته عائشة ويقضيها في وقته قبل شفعه عند محمد وعند ابي يوسف يصلي الركعتين
ثم يقضي الاربع وذكر بعضهم الخلاف على العكس وقيل الاختلاف مبني على انه نفل مبتدأ
او سنة فمن قال انه نفل لا يقدمه على الركعتين لانه لو بدأ به لفاتت الركعتان عن
وقتهما ومن قال بانها سنة يقدمها عليهما لان كل واحد منهما سنة الا ان احدهما فائتة

والاخرى

والاخرى وقتية فيقدم الفائتة على الوقتية وان خرج لم يقضه وحده وتبعا على الصحيح
وغيرها اي غير سنة الفجر وسنة الظهر وغير الفوائت من الخمس والوتر لا يقضى اصلا ومن
فائدة لو صلى سنة الفجر او الاربع قبل الظهر ثم اشتغل بالبيع والشرى او الاكل فانه يعيد السنة
ولكن باكل لقمة او شربة ماء لا تبطل السنة وقيل الظاهر انه لا يعيدها ترك سنن
الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر والا اثم كذا في الكافي يقول الفقير قد تقرر في الاصول
ان الكفر انما يلزم اذا انكر ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وثبوت سنن الصلوات
الخمس بدليل قطعي مشتبه لان الاحاديث الواردة فيها احاد اللهم الا ان يقال ثبوتها
بالنقل المتواتر عنه صلى الله عليه وسلم انه واظب عليها ومن ادرك ركعة واحدة من الظهر مثلا
بجماعة لم يصلها بجماعة بل ادرك فضلها صورتها بقول الحالف ان صلى الظهر بجماعة
فانه حنث فادرك ركعة منه لم يحنث لانه لم يصل الظهر بجماعة لانه منفرد ببعضها حتى لزمه
القراءة عليه وانما يصير مصليا له بجماعة اذا صلى كله او اكثره ليقام مقام كله فلو ادرك
الثلاث حنث وقيل لا واختلف في الثلاث ايضا قال صاحب المحيط ولم يتعرضوا لمدرك
الركعتين اقول وجه عدم التعرض له ان الكل يفهم من حكم الطرفين فان مدرك ركعة اذا ادرك
بفضل الجماعة فاولى ان يدركه مدرك ركعتين واذا اختلف في كون مدرك الثلث مصليا بها
بالجماعة فاولى ان لا يصح بها مدرك الركعتين انتهى ولو قال انت حر ان ادركت الظهر
حنث بادراك ركعة لان ادراك اخر الشيء ادراك الشيء يقال ادركت ايامه
اذا ادرك اخرها وقوله بل ادرك فضلها اي صار محرزا الثواب صلوته بالجماعة
باتفاق بيننا ومن اتى مسجدا ولم يدرك جماعة يتطوع قبل الفرض ان شاء ما لم يخف
فوته يعني اتى مسجدا صلى فيه فاراد ان يصلي فرضه منفردا فهل يأتي بالسنن
قال بعض مشايخنا ومنهم الكرخي لا فان السنن انما سنت اذا ادى الفرائض بالجماعة
اما بدونه فلا وقال الحسن بن زياد من فاتته الجماعة فصلى في مسجد بيته يبدأ بالمكتوبة

لكن الاصح انه يأتي بالسنن فان النبي عليه السلام واظب عليها لكن اذا خاف فوت الوقت يترك السنة
ويؤدي الفرض عند الاكثر وقال صاحب الاصلاح والايضاح ان اراد ان يصلي
فرضه منفردا فيقبل يصلي السنن الرواتب قطعا ولا يتخير فيها مع الامكان وقيل يتخير
واما ما زاد عليها من التطوع يتخير فيه بلا خلاف ومن ادرك الامام راكعا فكبر
ووقف حتى رفع راسه لم يدرك تلك الركعة لفوات مشاركته فيه فيستلزم فوات الركعة
خلافا لزفر يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام لان الركوع يشبه القيام لوجود استواء النصف
الاسفل الذي به امتياز القائم من القاعد ومن ركع قبل امامه فادركه امامه فيه صح ركوعه
لان الشرط هو مشاركته في جزء واحد وقد وجد وهذا لان للركوع طرفين فالمشاركة
في احدهما كاف وقال زفر لا يجوز لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبتنيه عليه

باب قضاء الفوائت

لما فرغ من بيان احكام الاداء وما يتعلق به
شرع في بيان القضاء وهو الخلف عنه الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين
الفوائت شرط لما روى ابن عمر ان النبي عليه السلام قال من نسي صلوة فلم يذكرها
الا وهو مع الامام فليصل مع الامام ثم ليصل التي نسيها ثم ليعد التي صلاها مع
الامام فلو لم يكن الترتيب شرطا لما امر بالاعادة وما روي انه عليه السلام فاتته اربع
صلوات يوم الخندق فقضاهن على الترتيب وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
فلو صلى فرضا ذاكرا فائتة فسد فرضه موقوفا اي لو صلى العصر مثلا ذاكرا
انه لم يصل الظهر فسد عصره ان لم يكن في آخر الوقت والعبرة لاصل الوقت عندهما وعند
محمد الوقت المستحب حتى لو شرع في العصر وهو ناسي الظهر ثم تذكر الظهر في وقت
لو اشتغل به يقع العصر في الوقت المكروه يقطع العصر عندهما ويصلي الظهر ثم يصلي العصر
وعنده يمضي في العصر ثم يصلي الظهر بعد غروب الشمس واذا فسدت الفرضية لا يبطل
اصل الصلوة عندهما وعند محمد يبطل ثم العصر يفسد فسادا موقوفا عند ابي حنيفة

وعندهما

وعندهما بانا يفسد فسادا قطعيا غير موقوف فلو قضاها اي الفائتة قبل اداء ستة
من الصلوات بطلت فرضية ما صلى وتصير نفلا وعند محمد يبطل اصلها والا اي وان لم
يقض الفائتة حتى ادى ست صلوات صحت عنده لان الترتيب يسقط بكثرة الفوائت و
الكثرة قائمة بمجموع ست صلوات منها اولها كان في عهدته الى السادسة فهاهنا صح الخمس
حال سقوط الترتيب فوقعت صحيحة لا عندهما لانه ادى الخمس حال قيام الترتيب قبل بلوغ
الفوائت حد الكثرة وهو ان يصير الفوائت ستا فوقعت فاسدة فلا ينقلب بعدها جائزة
بعد اعادتها والكثرة الحاصلة بالسادسة انما تؤثر فيما بعدها لا في الخمس كما ان الكلب المعلم
اذا امسك الكلب ثلث مرات يحل بعد الثلث لا فيها فيفسد الخمس لكونها مؤداة بلا ترتيب
ولهذا قيل في هذه المسئلة الواحدة تصحح الخمس وهي الفائتة التي تقضى قبل السادسة
والصحيحة لها انها دسته والوتر فرض عملا وان كان واجبا اعتقادا حتى لا يكفر جاحده فتذكره
يفسد صلوته خلافا لهما لانه سنة عندهما ولا ترتيب بين الفرائض والسنن بل يجب الترتيب
فيما بين فرض وفرض ولو صلى العشاء بلا وضوء ناسيا ثم صلى السنة والوتر بوضوء يعيد
السنة لا الوتر بعد العشاء يعني تذكر انه صلى العشاء بلا وضوء والسنة والوتر بوضوء يعيد
العشاء والسنة لانه لا يصح اداء السنة مع انها اديت بالوضوء لانها تبع الفرض ولا يعيد
الوتر لانه صلوة مستقلة عنده فصح اداؤه لان الترتيب وان كان فرضا بينه وبين العشاء
لكنه ادى الوتر بزعم انه صلى العشاء بالوضوء فكان ناسيا اداء العشاء في ذمته فسقط
الترتيب خلافا لهما فانه يقضي الوتر عندهما بناء على انه سنة عندهما وببطلان الفرضية
لا يبطل اصل الصلوة عندهما لان التحريمة عقدت للصلوة لاصل الصلوة بوصف الفرضية
فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل كالمكفر بالصوم اذا ايسر حالة اداء الصوم
ينقلب الصيام تطوعا خلافا لمحمد لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت
التحريمة التي انعقدت لاجله اصلا فقول المصنف لو ذكر المصنف هذه المسئلة عقيب الفساد الموقوف لكان

لكان اولى ولهذا ذكرتها هنا كرة ويسقط الترتيب بضيق الوقت لئلا تؤدي الى تفويت الوقتية
عن الوقت وهو حرام بخلاف ما اذا كان في الوقت سعة وبالنسيان لان الناسي عاجز عن
تقديم الفائتة على الوقتية مع نسيان الفائتة فلو كلف لكان تكليف عاجز وقد قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند مالك لا يسقط الترتيب بضيق الوقت والنسيان وب
بصيرورة الفوائت ستا كيلا تؤدي الى تفويت الوقتية بقضاء الفوائت حديثة او قديمة
الحديثة تسقط الترتيب اتفاقا وفي القديمة اختلاف المشايخ وذكر كرته ان ترك صلوة شهر ثم صلى
شهرا ولم يقض تلك الصلوات حتى ترك صلوة ثم صلى اخرى ذاكرا للفائتة الحديثة لم يجز عند
البعض بجعل الماضي من الفوائت كان لم يكن زجرا له عن التهاون بالصلوة وقيل يجوز وعليه الفتوى
لان القديمة ابطلت الترتيب لكثرتها وبالحديثة ازدادت الكثرة فيتاكد السقوط وما قالوا
تؤدي الى التهاون لا الزجر عنه فانه من اعتاد تفويت الصلوة لو افتي بعدم الجواز يفوت
اخرى ثم وثم حتى يبلغ الحديثة حد الكثرة ولا يعود الترتيب بعودها اي بعود الفوائت
الى القلة يعني لو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقي لا يعود الترتيب وقال صاحب الهداية يعود
الترتيب عند البعض وهو الاظهر وقال صاحب النهاية وهذا الذي اختاره المصنف خلاف ما
اختاره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وصاحب المحيط وقاضيخان وصاحب المغني وغيرهم
والفتوى على ما اختاروه فمن ترك ستا او اكثر وشرع تؤدى الوقتيات مع بقاء الفوائت
ثم فاته فرض جديد فصلى وقتية بعده ذاكرا له اي لهذا الفرض الجديد صح وقتية
هذا تفريع قوله حديثة او قديمة وقد بيناه آنفا بلا تغيير وكذا لو قضى الفوائت الا فرضا
او فرضين وصلى وقتية ذاكرا تفريع على قوله ولا يعود بعودها الى القلة وقد بيناه آنفا
ولا يقتل تارك الصلوة عمدا لانه لا يكفر ما لم يجحد وقوله عليه السلام من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر محمول على الجحود على ما بين في اصول الكلام ولو ارتد عقيب فرض صلاه
عياذا بالله ثم اسلم في الوقت لزمه اعادته عندنا ولا يلزم عند الشافعي لان نفس الردة

لاتبطل

لا تبطل العمل بل الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم
ولنا ان العمل يبطل بنفس الكفر لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا ابطل العمل صار كان لم
يصل فاذا اسلم في الوقت يجب عليه الاداء ولا يلزمه قضاء ما فاته زمان الردة يعني اذا مضت
مدة بعد ارتداده ثم اسلم لا يجب عليه قضاء ما فاته في تلك المدة من الفرائض عندنا ويجب عند الشافعي
لنا قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو بعمومه يتناول المرتد وله ان المرتد
مخصوص منه اذ الكافر الاصلي لا يعلم محاسن الاسلام ولم يلتزم ما فيه من التكاليف ولو كان يجب
عليه قضاء العبادات ربما يكون له دافعا عن الاسلام فخفف لذلك ولا كذلك المرتد لانه
علم حسن الاسلام وتركه عنادا فلم يستحق التخفيف ولهذا لم يقبل منه الجزية ولا قضاء
ما فاته بعد اسلامه في دار الحرب ان جهل فرضيته يعني اذا اسلم حربي في دار الحرب ولم يعلم
وجوب الصلوة ونحوها ومكث فيه زمانا ثم علم وجوب الصلوة لا يلزمه قضاؤها وقال زفر يلزمه
لان الجهل بالشرائع لا يمنع وجوبها كما ان الجهل بالله تعالى لا يمنع وجوبه وكما لو اسلم في دار الاسلام
ولم يعلم بالشرائع تجب عليه ولنا ان الكافر عاجز عن اثبات الشرائع قبل العلم بها تكليف الحرج
بخلاف الايمان لان دلائل وجود الصانع ووحدته ظاهرة وبخلاف من اسلم في دار الاسلام لانها
دار العلم وشيوع الاحكام فلا يكون معذورا في ترك العلم

باب سجود السهو

لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا للنقصان يقع فيهما وهذه الاضافة
اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه
الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب اذا سهى بزيادة او نقصان سجد سجدتين اراد
بالزيادة زيادة فعل من افعال الصلوة واقع في غير محله او مستلزم لترك ما وجب وتحقق الزيادة
نقصانا واراد بالنقصان ترك ما وجب فعله في الصلوة كذا في الكافي بعد التسليم
قيل بعد تسليمة واحدة وعند الشافعي يسجد قبل السلام لما روي انه عليه السلام سجد للسهو
قبل السلام ولانه جبر للفائت فيقوم مقامه والفائت قبل السلام فكذا ما يجبره ولنا

حديث ابن مسعود انه عليه السلام سجد للسهو بعد السلام وكذا اختلف فعله صلى الله عليه وسلم فرجح الاولى
وهو ما روى ثوبان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد التسليم قال
صاحب الهداية وهذا الخلاف في الاولوية لان الجواز يعني ان الاولى عندنا ان يسجد للسهو
بعد السلام ولو سجد قبل السلام يجوز وعنده على العكس وعند مالك ان كان سهوه عن نقصان
فقبل السلام وان كان عن زيادة فبعده قال صاحب الدرر اختار صاحب الهداية وشمس الائمة
والامام ابو الليث والامام ظهير الدين المرغيناني كونها بعد تسليمتين واختار صاحب الكافي و
فخر الاسلام وشيخ الاسلام فاهو الذي وصاحب الايضاح بعد تسليمة وقال تاج الشريعة وفي
الهداية ذكر شمس الائمة انه يسلم تسليمتين ثم يسجد وهو الاصح لانه قول كبار الصحابة كعمر وعلي
وابن مسعود وجمهور العلماء والاخذ به رواية اصحابنا لما نقل تواترا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اولى والرواية التي فيها عن عائشة وسهل بن سعد عن عائشة كانت في وصف النساء وسهل بن سعد
كان من الصبيان فيحمل على انهما لم يسمعا التسليمة الثانية وعن كلام الزيلعي يدل على ان
القول للامام الاعظم وفي مجمع نسب الثاني الى محمد والاول اليهما انتهى ما في الدرر وقيل المختار
للمنفرد تسليمتان وللامام تسليمة لانه اذا سلم تسليمتين ربما يشتغل بعض الجماعة بما ينافي
الصلوة وعمل العامة اليوم على هذا وتشهد ويسلم ويأتي بالصلوة على النبي عليه السلام والدعاء
في قعدة السهو هو الصحيح وهو قول الكرخي لان الدعاء موضعه اخر الصلوة وقال الطحاوي يأتي
في القعدتين لان كل واحدة منهما اخر الصلوة قال صاحب العناية ومنهم من قال في مسئلة
اختلاف بين العلماء فعند ابي حنيفة وابي يوسف في القعدة الاولى وعند محمد في الاخيرة
بناء على اصل وهو ان سلام من عليه السهو يخرجه من الصلوة عندهما فكانت القعدة قعدة
الختم وعند محمد على خلافه ثم قال فيه نظر لان التشهد فرض ويجب ان قرأ في ركوع او قعود
لان القعود والركوع ليس بمحل القراءة فيكون زيادة فعل في افعال الصلوة غير واقع في محله
فيجب او قدم ركنا او اخره او كرره او غير واجبا او تركه كركوع قبل القراءة

قال تقدم

مثال تقديم الركن وتأخير القيام الى الثالثة بزيادة على التشهد مثال تأخير الركن وعن ابي حنيفة ان
من زاد على التشهد الاول حرفا يجب عليه سجود السهو وقيل لا يجب حتى يقول اللهم صل على محمد
ونحوه انما المعتبر مقدار ما يؤدى فيه ركن وركوعين مثال تكرار الركن والجهر فيما يخافت وكذا عكسه مثال
تغيير الواجب واختلف الروايات في مقداره والاصح قدر ما تجوز به الصلوة في الفصلين لان يسير
الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما تصح به الصلوة كثير قال صاحب الهداية
وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة انتهى قال صاحب النهاية
فان قلت هذا الحكم في حق المنفرد في الصلوة التي يجهر فيها صحيح لانه لا يجب الجهر على المنفرد بل
مخير بين الجهر والمخافتة واما في حق الصلوة التي يخافت فيها فينبغي ان يجب سجود السهو
بالجهر فيها لان المخافتة على المنفرد واجبة فيها كالامام قلت هذا الذي ذكره جواب ظاهر
الرواية واما على رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو كذا ذكر الناطفي في واقعاته
رواية ابي بكر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في المنفرد اذا جهر فيما يخافت ان عليه السهو واما
ظاهر الرواية انه اذا خافت فيما يجهر فظاهر لانه مخير بين الجهر والمخافتة والتخيير ينافي الوجوب
وكذلك اذا جهر فيما يخافت لم يترك شيئا واجبا عليه لان المخافتة انما وجبت لنفي المغالطة
انما يحتاج الى هذا في صلوة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد تؤدى على سبيل الخفية فلم تكن
المخافتة واجبة عليه كذا في الخبر وفي المحيط انتهى وترك القعود الاول مثال ترك الواجب
وقيل كله يؤول الى ترك الواجب قال صدر الاسلام حيث قال سبب الوجوب واحد
وهو ترك الواجب كذا في المحيط وهذا جمع ما قيل فيه ان جميع ما ذكر من مراعاة الترتيب
في الافعال والاذكار واجبة وكذا التشهدان والقعود الاول على المحققون
وان تشهد في القيام او الركوع لا يجب لان القيام محل الثناء وليس بتغيير فلا يجب
وان سها مرارا يكفيه سجدتان لقوله صلى الله عليه وسلم سجدتان بعد السلام تجزيان
عن كل زيادة ونقصان ويلزم المقتدي بسهو امامه لتقرر السبب الموجب في حق الاصل

ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام ان سجد وان لم يسجد الامام لم يسجد لانه يصير
مخالفا لما التزم الاداء الا متابعا لا بسهوه اي لا يجب السجود على المقتدي بسهوه ولا
على الامام ايضا لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا
والمسبوق يسجد مع امامه للمتابعة ثم يقضي ما عليه ولهذا قيل الاولى ان لا يقوم قبل الامام
ولو قام قبل سجوده فعليه ان يعود ليسجد معه ان لم يقيد الركعة بالسجود وان قيدها
لا يعود ولو سها فيما يقضي سجد ثانيا لهذا السهو لانه منفرد واللاحق يجب عليه السجدة
لسهو امامه بان سها حال نوم مقتدي او ذهابه الى الوضوء لانه بمنزلة المصلي خلفه ولو
سها اللاحق في القضاء لا يسجد لانه مؤتم كانه خلف الامام والمقيم خلف المسافر
حكمه حكم المسبوق في سجدة السهو سها عن القعود الاول وهو اليه اقرب بان لم يرفع ركبتيه عاد فقعد
وتشهد لان ما يقرب الى الشيء ياخذ حكمه كفناء المصر له حكم المصر في صحة صلوة الجمعة والعيدين
واختلف في وجوب السجدة فقيل يسجد لانه اخر واجبا بقدر ما اشتغل بالقيام وقيل لا يسجد
وهو الاصح والا اي وان لم يكن الى القعود اقرب بان رفع ركبتيه لا اي لم يعد لانه كالقائم
معنى والقعدة الاولى واجبة والقيام الى الثالثة فرض فلا يجوز رفض الفرض لاجل الواجب
وقيل يعود الى القعود ما لم يستو قائما وهو الاصح كذا في الزيلعي ويسجد للسهو لانه ترك الواجب
وان سها عن القعود الاخير عاد ما لم يسجد لان اصلاح الصلوة به ممكن وكل ما كان كذلك وجب عمله
احترازا عن بطلانه وانما قلنا ممكن لان ما دون الركعة محل الرفض لكونه ليس بصلوة ولذا لكملها
ولهذا اذا حلف لا يصلي لا يحنث بما دون الركعة وسجد للسهو لتاخير فرض والمعترض عليه
بانه ينبغي ان لا يسجد فيما اذا كان اليه اقرب كما في السهو عن القعود الاول او يسجد فيه ايضا
والجواب ان القعود الاخير فرض فبتاخيره يجب السجود اتفاقا بخلاف القعود الاول فانه واجب
يجب السجود بتركه وفي وجوب السجود بتاخيره اختلاف والاصح عدم وجوبه فافترقا لا يقال
ان في تاخير القعود الاول بالرجوع اليه تاخير القيام الى الثالثة فتاخير القيام كتاخير القعود

الاخر

الاخير فينبغي ان يتحد حكمهما لانا نقول نفس تاخير القيام الى الثالثة لم يقع سهوا بل للزوم الرجوع
الى القعود الاول لئلا يترك الواجب ومثل هذا لا يوجب سجدة السهو فظهر الفرق كما لا
يخفى فان سجد بطل فرضه عندنا لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن
ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة ولهذه صلوة حقيقة حتى يحنث في يمينه
لا يصلي وكلما استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة خرج عن الفرض لمنافاة
بين الفرض والنفل وقد تحقق احدهما فينتفي الاخر وقال الشافعي ان كان عامدا
بطلت صلوته وان كان ساهيا لا بناء على ان هذه الركعة عنده عبث اذ الترتيب في افعال
الصلوة فرض عنده واصابة لفظ السلام فرض ايضا والتنفل شرع بعد الفراغ من الفرض فاذا تقدم
بطل وصار عبثا منافيا للصلوة ولانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا ولم
ينقل انه قعد في الرابعة ولا انه اعاد صلوته وضعفه محمد وهو محتمل للمنوي لان تمام
كل شيء باخره واخر السجدة الرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه
فادركه امامه فيها جاز ولو تمت السجدة بوضع الراس لما جاز لان كل ركن اداه قبل الامام
لا يعتد به ووضعه عند ابي يوسف لان السجود عبارة عن الانخفاض وهو قد حصل
بمجرد الوضع فجعل شرط الرفع فتزداد على النص بالراي وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا وضع جبهته
فسبقه حدث ورفع راسه للوضوء فتوضا ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة هل يعود الى القعود
ويبني على صلوته قال ابو يوسف لا يعود لان فرضه فسد لانه تحقق الانتقال عن الفرض الى النفل
بمجرد الوضع وقال محمد يعود ويتم فرضه لان تمام السجدة بالانتهاء والانتهاء حصل بالحدث فرضيته نخ
فلم يصح وبعد الانتهاء لا يصح السجدة فصار كانه لم يسجد اصلا فيعود الى القعود وقد
حكي انه ذكر قول محمد بين يدي ابي يوسف فقال زه صلوة فسدت يصلحها الحدث وذكر في
الفوائد الظهيرية وهذه المسئلة تسمى مسئلة زه بزاء مكسورة معجمة وهي كلمة التعجب
~~التهكمية التعجب~~ الا انها ههنا للتعجب بطريق التهكم وانما قال ابو يوسف هذا لفظة
التهكم نخ

لحصته من محل وهو انه روي ان محمدا اتى مسجدا عامرا قد رأيت فيه الدواب وبالت فيه الكلاب فقال
هذا او مسجد ابي يوسف لانه قال هذا ابقى مسجدا الى قيام الساعة عنده لكون الوقف تحريرا وعند
محمد يعود الى ملك الواقف او ورثته والمرتضى بعد وبانه كذا في النهاية وصارت نفله
عند ابي يوسف خلافا لمحمد لان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل عنده لا عندهما على
ما مر فيضم سادسة ان شاء ليصير متنفلا بست ركعات اذ النفل شرع شفعا لا وترا
ولو لم يضم لا شيء عليه لانه مظنون غير مضمون وهذا لانه قام على ظن انها ثالثة وشروع
مظنون ليس بملزم عند علمائنا الثلثة خلافا لزفر وضم السادسة ندب عندهما
وعند محمد لما بطل اصل الصلوة لا يضم ركعة لغوى اصلا وهل يجب عليه سجدة السهو
في هذه الصورة اختلفوا فيه والاصح انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر
بالسجدة ثم ان كل ما ذكرنا في الظهر والعصر والعشاء لان غايته ان كان الباب ان يصير تمام
متنفلا بست ركعات قبلها وفي صلوة الفجر لا يضم رابعة ليكون الكل نفله لان التنفل
بعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر مكروه وفي الثلاثي الصادق ايضا كالمغرب لا يحتاج الى
الضم اذ الركعات الثلث بضم الرابعة اليها سهوا تحولت الى النفل فحصلت الصلوة
الثانية فلا يحتاج الى الضم لغوى اليها كذا في الشرح وكشف صاحب النهاية وفي صلوة الفجر يقطع سواء
قعد على رأس الثانية او لم يقعد لان التنفل قبل الفجر وبعده مكروه سوى ركعتيها يقول الفقير
فيه بحث وهو انه اذا قطع في صلوة الفجر ولم يضم اليه ركعة هل يكون نفله عندهما كما في غيره او يبطل
اصله ان قيل يبطل اصلا يكون مخالفا لاصلهما وان قيل يكون نفلا يلزم التنفل بعد الصبح بثلث
ركعات وهو لا يجوز فتأمل في جوابه وان قعد في الركعة الرابعة ثم قام عاد ما لم يسجد
ليخرج عن الفرض بالسلام لانه واجب ولا يسلم قائما لانه غير مشروع في الصلوة المطلقة
فقد امكنه بالاقامة على وجهه بالعود الى القعدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة فيقبل
الفرض ويسجد للسهو لانه اخر الواجب وهو لفظ السلام كذا في تحفة الملوك وان سجد تم فرضه

ولم يعد

لم يبطل الفرض ولم يسلم لان الركعة الكاملة صلوة فلم تقبل الرفض فاستحكم خروجه عن الفرض ويسجد
للسهو بعدما ضم سادسة لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون يقول الفقير لكن ينبغي هنا
للمصنف ان يأتي بقوله ويسجد للسهو بعد قوله ويضم سادسة بل بعد قوله والركعتان نفل ويضم سادسة
ليصير شفعا اذ الركعة الواحدة غير مشروعة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء والركعتان نفل
قيل اذا اصح في الفجر او العصر بعد القعدة الاخيرة ركعة زائدة ساهيا لا يضم اليها اخرى لكراهة
التنفل بعدهما والاصح ان يضم اليها لان المنهي عنه هو التنفل المشروع قصدا وهذا غير مشروع
بالقصد كذا في الزيلعي يقول الفقير ومن هنا يخرج جواب الجعل الذي اوردناه آنفا كما يخرج في
صورة العقود ذكره من عدم المقعود عليها كذا ذكره صاحب العناية والنهاية ولم يذكر محمد في الجامع الصغير
انه ضم السادسة في هذه الصورة بالتخيير او الاستحباب او الايجاب وفي الكافي ما يدل على الايجاب فانه قال
عليه ان يضيف سادسة وكلمة على للايجاب لكن قال صدر الشريعة وصاحب الدرر ولم يقل هنا ان شاء
كما قال في الاولى مع انه لو قطع لا قضاء عليه في القولين لان ضم السادسة هنا آكد من ضمها هناك لان
فرضه قد تم ههنا لكن بخروجه بغير السلام يجب سجود السهو فيه ليتدارك نقصان الفرض واجب
فلو قطع ها بين الركعتين بانه لا يسجد للسهو لتم ترك الواجب ولو طلب منه القيام ويسجد للسهو لم
يؤد سجود السهو على الوجه المسنون حيث لم يكن بعد السلام او لكون بعض في الحالة تشهد او يعم فيها
وكلها غير مشروع فلا بد ان يضم سادسة ويجلس على الركعتين ويسجد للسهو بخلاف مسئلة الاولى
فان الفرضية ثمة لم تبق ليحتاج الى تدارك نقصانها انتهى يقول الفقير كلامهما في الخلافي
الاصلية لكلمة على الا ان يقال كلمة على لتدل على كون الضم ههنا آكد لا للايجاب ولا عليه لو
قطع يعني لو قطع الخامسة بان لم يضف اليها سادسة لم يلزمه شيء لانه مظنون كما في الاولى
يقول الفقير هكذا قال صاحب الهداية [illegible] ذكر كلمة على في الاصل للدلالة على كون الضم آكد فيها
في الاولى لا للايجاب لكنه [illegible] من العناية والنهاية صريح في ان كلمة على في الكافي للايجاب فتعجب
ولا تنوب الركعتان عن سنة الظهر لان المواظبة عليه عليه السلام واظب عليها بتحريمة مبتدأة ولو في سنة

لان ذا دعاء هو مطلوب وقيل تنوب ابن عن سنة الظهر والاصح انهما لا تنوبا ومن اقتدى به فيهما اي
الركعتين الزائدتين في الصورة التي صلاهما فقط لانه اقتدى به في النفل بعد خروجه من الفرض صلى
ستا كالا يلزمه غير هذا الشفع ولو افسد قضاهما لانه شرع قصدا فكذا الامام فانه سقط
القضاء عنه بعارض يخصه وهو ظنه وعند زفر النفل بالانفصال المطوع وما ضمه به لا يتعدى الا غير
وعند محمد يصلي ستا لانه مؤدى بالتحريمة الاولى وهذا الخلاف بناء على ان احرام الفرض انقطع
عند ابي يوسف كما انتقل الى النفل اذ لا يتصور كونه في احرامين والانتقال الى النفل بحيث لا يجامعه
فينقطع احرام الفرض ضرورة وعند محمد احرام الظهر باق اذ احرام الفرض اشتمل على اصل
الصلوة ووصف الفرضية والانتقال الى النفل اوجب انقطاع الوصف دون الاصل ولهذا
لو قام الى الخامسة صارت ركعة في النفل بلا تكبيرة الافتتاح ولو كان من ضرورة الانتقال
الى النفل انقطاع الاحرام لاحتيج الى تكبيرة الافتتاح اذ الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة
الافتتاح فعلمنا ان الاحرام الاول باق وهو ان النفل مؤدى به كما الاحرام ولا قضاء
على المقتدي لو افسد كما ان الامام لا يقضي فان حال المأموم لا يكون اقوى حالا من الامام
والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولو سجد للسهو في شفع التطوع لا يبني عليه اي ومن صلى
ركعتين تطوعا فسهى فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلي اخريين لا يبني لان السجود يبطل لوقوعه
في وسط الصلوة ولو بنى صح لبقاء التحريمة وكره اعادة سجود السهو لان ما اتى به من السجود
وقع في خلال الصلوة فبطل ومن سلم وعليه سهو يخرج من الصلوة موقوفا عندهما لانه محلل
في نفسه وانما له بعمل الحاجة الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود
ان سجد عاد اليها اي الى الصلوة والا اي وان لم يسجد لا اي لا يعود اليها فيصح اقتداء
من اقتدى به بعد سلامه الاول قبل سجود السهو لانه يكون مقتديا به في الصلوة ولو لم يسجد
بل رفض الصلوة لم يصح الاقتداء ويصير فرضه اربعا بنية الاقامة بعد السلام قبل سجود السهو
لان نية الاقامة كانت في خلال الصلوة ولو لم يسجد بل رفضها لم يصر اربعا لان نية الاقامة

تجدد بعد الصلوة ويبطل وضوءه بقهقهة اذ القهقهة وقعت في خلال الصلوة ولو لم يسجد بل رفض
لم يبطل وضوءه ان سجد والا فلا قيد الجميع من قوله فيصح اقتداء من اقتدى به الى هنا وعند محمد لا
لا يخرجه سلام من عليه السهو من الصلوة لا باتا ولا موقوفا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد
ان يكون في احرام الصلوة تحصيلا للغرض المطلوب فتثبت الاحكام المذكورة بحسبه من صحة
الاقتداء وصيرورة فرضه اربعا وبطلان وضوءه بقهقهة سجد اولا وكذا قول زفر ولو
سلم من عليه السهو بنية ان لا يسجد بطلت نيته وله ان يسجد لان نيته لغير المشروع فتلغو
كما لو نوى الظهر ستا بل عليه ان يسجد لبقاء التحريمة قالوا ان سلم بنيته ان لا يسجد فله ان
يسجد ما لم يتكلم او لم يستدبر القبلة او لم يفعل ما ينافي الصلوة وان شك في صلوته كم صلى
ان كان اول ما عرض له استأنفوا ان معناه قال صاحب الاختيار معناه اول ما سهى وعند فخر
شمس الائمة السرخسي معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام
اي في هذه الصلوة استقبله والا اي وان لم يكن اول ما عرض له بل يعرض كثيرا تحرى وعمل بغلبة
ظنه لانه اذا كثر فكان في الاستيناف حرج فان لم يكن له ظن بنى على الاقل وذكر لانه روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك اخبار مختلفة روي عنه عليه السلام انه قال اذا شك احدكم في صلوته انه
كم صلى فليستقبل الصلوة وروي عنه عليه السلام ايضا قال من شك في صلوته فليتحر الصواب وروي
انه عليه الصلوة والسلام قال من شك في صلوته فلم يدر اثلثا صلى ام اربعا بنى على الاقل و
علم ان التوفيق لا بد منه بين الادلة مهما امكن وقد امكن فحمل كل واحد منها على صورة
من الصور المذكورة فيحمل الحديث الاول على الصورة الاولى لان فيه الامر بالاستقبال
وذكرنا سبب الصورة الاولى لعدم التكرار المفضي الى الحرج بتكرار الاستقبال ويحمل الثاني
على الصورة الثانية لان فيه الامر بالتحري الذي هو طلب الاحرى والاحرى هو ما يكون اكثر
رأيه عليه ويحمل الثالث للثالثة بمقتضى الشرع والامر بالبناء على الاقل ويقعد في كل موضع
احتمل انه موضع القعود كيلا يصير تاركا لفرض القعود مثلا اذا شك في صلوة الفجر انه صلى

ركعة او ركعتين بني على ركعة ويقعد قدر التشهد لاحتمال انه صلى ركعتين ويضم اليها اخرى لاحتمال
انه صلى ركعة واذا شك في ذوات الاربع انها الاولى او الثانية ولم يقع تحريه على شيء يجعلها الاولى
ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة
اخرى كذا في الخلاصة ثم تم مصلي الظهر انه اتمها فسلم ثم علم انه صلى ركعتين وهو على مكانه اتمها
وسجد للسهو لان سلام الساهي لا يخرجه من صلوته وروي انه عليه الصلوة والسلام فعل كذلك
بخلاف ما لو ظن انه مسافر او انه يصلي الجمعة فسلم على راس ركعتين فانه تفسد صلوته لانه على العذر
الذي ادى فيه السلام عمدا فيقطع صلوته كذا في الكافي شك في الوتر انها ثانية او ثالثة
فتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقنت
ايضا هو المختار وان شك انه صلى الصلوة ام لا فان كان ذلك في الوقت فالظاهر انه لم
يصلها وان كان بعده فالظاهر انه اداها وكذا اذا شك انه ركع في صلوته ام لا فان كان
في الصلوة ياتي به وان كان بعد خروجه منها فالظاهر انه اتى به

باب صلوة المريض

ذكر صلوة المريض عقيب سجود السهو لان كلا منهما من العوارض السماوية
الا ان السهو اكثر وقوعا لانه يعرض كثيرا واتم موقعا لانه يكون في صلوة المريض والصحيح فقدم
لشدة مسيس الحاجة الى بيانه عجز عن القيام حقيقة او خاف زيادة المرض او ابطاء
بطوء البرء بسببه اي بسبب القيام صلى قاعدا يركع ويسجد كيف شاء من التربع وغيره
لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن الحصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلى
الجنب تومئ ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة والله تعالى لا يكلف نفسا الا وسعها ثم المراد بـ
العجز عن القيام اذا لم يوجد ولم يخف زيادة المرض ولا ابطاء البرء لكن
لحقه نوع مشقة بالقيام لم يجز تركه وان قدر على بعض القيام بان كان قادرا على التكبير قائما
او على التكبير وبعض القراءة يقوم بقدر ما يقدر فاذا عجز قعد وان لم يفعل خفت ان لا تجوز
صلاته في هذا المذهب ولا يروى عن اصحابنا خلافه لان الطاعة بحسب الطاقة كذا في المنية

بحيث لو لم يستطع

قال ابو جعفر الهندواني رح

قال

وان تعذر الركوع والسجود اومأ براسه قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض لان الايماء
قائم مقام الركوع والسجود فله حكمهما وحقيقة السجود اخفض من الركوع فكذا ما قام مقامه
ولا يرفع الى وجهه شيئا للسجود لقوله صلى الله عليه وسلم ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد
والا فاوم براسك فان فعل ذلك وهو يخفض راسه صح ايماؤه لوجوده والا فلا يصح لعدم
الايماء وان تعذر القعود اومأ مستلقيا على ظهره ورجلاه الى القبلة ويجعل وسادة تحت راسه
حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الايماء
فكيف بالمرضى او مضطجعا ووجهه اليها اي الى القبلة والاول اولى خلافا للشافعي لما روينا
من حديث عمران ولنا ما روي عن ابن عمر انه قال يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع
فعلى قفاه يومئ ايماء وحديث عمران محمول على انه كان له عذر على الاستلقاء على قفاه اذ كان به بواسير
ولان الواجب استقبال القبلة في الصلوة واذا استلقى على قفاه كان استقبال اكثر والجانب
منه الى القبلة واشارته تقع على هواء الكعبة واذا اضطجع على جنبه وقعت اشارته
الى جانب رجليه وذا ليس بقبلة وما يفعله المريض على شرف الزوال فاذا كان مستلقيا ان قدر
على القعود قعد كذلك كان وجهه الى القبلة وان قدر على القيام قام كذلك كان وجهه الى القبلة لشروعه
وغيره يحتاج الى ان ينحرف وان تعذر الايماء براسه اخرت الصلوة لقوله عليه السلام في اخر
حديث ابن عمر فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه واختلف مشايخنا في انه هل يسقط
القضاء عنه عند عدم القدرة على الايماء قال احق بقبول عذره التاخير دون الاسقاط وفي
قوله اخرت اشارة اليه وقيل يسقط عنه ذكره قال احق بقبول عذره الاسقاط وهو
الاصح كذا في العناية قال صاحب الهداية وقوله اخرت اشارة الى انه لا يسقط الصلوة
وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب
بخلاف المغمى عليه وقال شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقاضي خان وغيرهم الصحيح انه يسقط
عنه الصلوة وفرقنا وقاضي خان والاول الاصح اي عدم وجوب القضاء لان مجرد العقل لا يكفي

لتوهم الخطاب ذكر محمد في النوادر من قطعت يداه الى المرفقين وقدماه من الساقين لا صلوة عليه فثبت ان
مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب قال صاحب الاختيار فان دام على هذه الحال فلا شيء عليه وان
برأ فالصحيح انه يلزم قضاء يوم وليلة لا غير نفيا للحرج كما في الجنون والاغماء ولا يومي بعينيه
ولا بحاجبيه ولا بقلبه لانه صح انه عليه السلام قال ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد والا
فاوم برأسك اقتصر على الرأس في موضع البيان ولو جاز بغيره لبينه ولا قياس على الرأس لانه تتادى
به ركن الصلوة دون العين واختيها وان قدر على القيام وعجز عن الركوع والسجود يومي قاعدا
ومن لم يلزمه القيام ويصلي قاعدا يومي لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من
نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير وهو اي الايماء قاعدا افضل
من الايماء قائما لانه اشبه بالسجود فانه عند الايماء قاعدا يصير رأسه اقرب الى الارض من الايماء
قائما وقال زفر والشافعي لم يسقط عنه القيام لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن اداء ركن
اخر ولو مرض في اثناء الصلوة بنى على ما قدر اي يتمها قاعدا يركع ويسجد او يومي ان لم
يقدر او مستلقيا ان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء هو مرائي الصحيح وهذا
لان بناء اخر الصلوة على اول الصلوة كبناء صلوة المقتدي على صلوة الامام ويجوز اقتداء
المومي بالصحيح فكذا هذا ولو افتتحها قاعدا يركع ويسجد فقدر على القيام بنى قائما لان
البناء كالاقتداء والقائم يقتدي بالقاعد فكذا المنفرد يبني آخر صلوته على اوله وقال محمد
يستانف بناء على ان عنده لا يقتدي القائم بالقاعد فكذا لا يبني وان افتتحها بايماء ثم
قدر على الركوع والسجود استانف لانه لم يجز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء وقال زفر يبني
لانه يجوز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء وللمتطوع القائم ان يتكئ على شيء ان اعيى
لانه عذر قالوا الاتكاء بعذر غير مكروه اجماعا وبغير عذر يكره عند ابي حنيفة وعندهما يكره لابي
حنيفة ان الاتكاء ينقص القيام ولو ترك كله بلا عذر جاز فلا يكره تنقيصه وعندهما
ترك كل القيام بعد ما شرع قائما لم يجز فيكره تنقيصه ولو صلى في فلك جاريا قاعدا بلا عذر صح

لان

لان الغالب العجز واسوداد العين والغالب كالمتحقق لكنه ترك الافضل خلافا لهما لان القيام
ركن فلا يترك الا بعذر وفي المربوطة لا يجوز بلا عذر بالاجماع الا ان يكون راسيا في بحر وفيه
التوجه الى القبلة عند افتتاح الصلوة لانه يمكنه الاستقبال من غير مشقة ولا يقتدى اهل سفينة
بامام في سفينة اخرى لاختلاف المكان الا ان يقترنا فيجوز لاتحاد المكان حكما كما اذا كانا
على دابتين ومن اغمي عليه اوجن يوما وليلة قضى وان كان اكثر فلا يقضي اذا اغمي عليه وقت صلوة
كاملا لانه عجز مانع من فهم الخطاب فيا بن ابوجاف الاستيعاب وقت صلوة ولنا ما روي ان
عليا اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر اغمي عليه ثلثة ايام فلم يقض شيئا
وكذا الجنون ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا فلا كذا ذكره ابو سليمان وقد نص عليه في
نوادر الصلوة كذا في العناية وللحنفية فيه ان الحد اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج واذا قصرت
قلت الفوائت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار وان زاد ساعة
لا يقضي وعند محمد يقضي ما لم يدخل وقت سادسة قال ابو جعفر الزيادة تعتبر عند ابي يوسف من حيث
الساعات وهو رواية عن ابي حنيفة وعند محمد من حيث الصلوات فما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه
القضاء وان كان من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا اغمي عليه عند
الضحى ثم افاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء
عليه في قول ابي يوسف وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تزد على خمس **باب سجود
التلاوة** كان من حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كان صلوة
المريض لعارض سماوي كالسهو الحق بابه صلوة بباب سجود السهو ثم ذكر سجود التلاوة ثم هذه الاضافة
من قبيل اضافة الحكم الى السبب كما في سجود السهو فانه لما كان الواجب ان يقول سجود التلاوة و
السماع لان السماع سبب كالتلاوة اجيب بان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا كان ذكرها
مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به وشرطها الطهارة عن الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر
العورة وركنها وضع الجبهة على الارض وصفتها الواجبة يجب على التالي عند ابي يوسف وفي رواية

٧ وفي الصلوة مع

٩ محله الدراية اذا لم يمكنه الاستقبال الى القبلة مع سير الدابة منه

المريض مع

٧ وعند هذا الاكثر م

من الامام ابو حنيفة وفورا عند محمد وروي انه على الاول ثم قال الشافعي يستحب لقول عمر رضي الله عنه انها
لم تكتب علينا ولما روي انه صلى الله عليه وسلم سمع قرأها ولم يسجد لها ولنا قوله عليه السلام السجدة
على من سمعها وتلاها وكلمة على للوجوب ولان آيات السجدة بعضها امر بالسجود وبعضها ذم
على الترك وبعضها خبر عن فعل الانبياء والاقتداء بهم واجب وقول عمر لم تكتب علينا اي لم تفرض
بل هي واجبة وما روي انه عليه السلام لم يسجد محمول على انه لم يسجد في فوره وهو حجة في
ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال اذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجدها اعتزل الشيطان
يبكي ويقول امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلي النار وعلى [illegible]
آية سجدة من اربع عشرة سورة في الاعراف والرعد والنحل والاسراء ومريم والحج الاول
منه والفرقان والنمل والم تنزيل وص وفصلت والنجم والانشقاق والعلق هكذا كتب في
مصحف عثمان وهو المعتمد وقال الشافعي في رواية انها في العدد الا انه يقول في الحج سجدتان وليس في ص
سجدة وموضع السجدة في حم السجدة قوله ان كنتم اياه تعبدون احتج الشافعي على ان في الحج
سجدتين بحديث عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فضلت الحج بسجدتين من لم
يسجدهما لم يقرأها ومذهبنا مروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا سجدة التلاوة في الحج
هي الاولى والثانية سجدة الصلوة ويعضده قرانها بالركوع كما قال يا ايها الذين آمنوا
اركعوا واسجدوا والسجدة المقرونة بالركوع هي سجدة الصلاة وتاويل ما روي فضلت الحج
بسجدتين احديهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة على انه صلى الله عليه وسلم عد سجدات
القرآن وعد في الحج سجدة واحدة واستدل الشافعي على انه ليس في ص سجدة تلاوة بل سجدة
شكر بما روي انه صلى الله عليه وسلم تلا في خطبته سورة ص فتهيأ الناس للسجود فقال عليه السلام
علام تهيأتم انها توبة نبي وقال عليه السلام سجدها داود توبة ونحن نسجدها
شكرا قلنا هذا لا ينفي كونها سجدة تلاوة اذ ما من عبادة يأتي بها العبد الا وفيها
معنى الشكر وقد روي انه عليه السلام سجدها في خطبته فدل على انها سجدة تلاوة حيث

قطع

قطع الخطبة لها ولئن سلم انه لم يسجد في خطبته فذلك لان تعليمها الجواز تأخيرها وقد روي ان
بعضا من الصحابة قال يا رسول الله رأيت فيما يرى النائم كأني اكتب سورة ص فلما انتهيت
الى موضع السجدة سجد الدواة والقلم فقال عليه الصلوة والسلام نحن احق بها من الدواة و
القلم فامر حتى تليت في مجلسه فسجدها مع اصحابه كذا في النهاية يقول الفقير ان ما رووه
من قوله صلى الله عليه وسلم تهيأ الناس للسجدة علام تهيأتم انها توبة نبي صريح قطعي في الدلالة على مذهبه
ان صح وجواب صاحب النهاية لا يدفعه تدبر وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله تعالى وهم لا يسأمون
وهو مذهب ابن عباس وقال الشافعي هو عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي لان الامر
بالسجدة فيها والاحتياط فيما قلنا لانها ان كانت عند الآية الثانية لم يجز تعجيلها فلو سجد
عند تعبدون لا يخرج عن العهدة بيقين وان كانت عند الاولى وقد جاز تأخيرها فلو سجد عند
لا يسأمون يخرج عن العهدة بيقين ولان تمام معاني السجدة عندها فانها شرعت على طورها
بالامرين بذكر استكبار الكفرة وذكر خشوع المطيعين ففي الآية الاولى امر وفي الثانية ذكر
استكبار الكفرة وخشوع الملائكة وتجب على من سمع ولو غير قاصد فهم او لم يفهم لقوله عليه السلام
السجدة على من سمعها السجدة على من تلاها وكلمة على كلمة ايجاب وهي غير مقيدة بالقصد لعرض
بانها لو كانت واجبة لما اديت في سجدة الصلوة وركوعها ولما تداخلت ولما اديت في سجدة
~~الصلوة وركوعها ولما تداخلت عند المتعدد~~ بالايماء من راكب يقدر على النزول والواجب [illegible]
اداؤها في ضمن شيء لا ينافي وجوبها في نفسها كالسعي الى الجمعة يتأدى بالسعي الى التجارة واما
جواز التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل مرة ولهذا جوزنا اداءها
بالايماء لمن قرأها راكبا على الدابة لانه اداها كما وجبت لان تلاوته شروع فيما يجب به　على الدابة م
السجدة فكان نظير من شرع على الدابة بالتطوع واداه فكما يجوز هناك يجوز هنا وعلى المؤتم
بتلاوة امامه لانه التزم متابعة امامه بالاقتداء فلو لم يسجد لادى الى المخالفة المنهي عنها
فيجب السجود عليه وان لم يسمع ولا يجب بتلاوته اي تلاوة المؤتم اصلا اي لا في الصلوة ولا

بعد ما تلاها الامام عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب قد
تقرر ولا مانع منها خارج الصلوة وكل ما تقرر سببه وانتفى مانعه يتحقق لا محالة وفي حالة
الصلوة فان المانع موجود لانه يؤدي الى قلب موضوع الامامة ان سجد التالي اولا وتابعه
الامام لانقلاب المتبوع تابعا والتابع متبوعا او الى قلب موضوع المتابعة ان سجد الامام اولا
وتابعه التالي لان التالي امام السامع فيجب تقدم سجود التالي وقال عليه السلام للتالي كنت
امامنا لو سجدت سجدنا ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لان المحجور هو الممنوع من التصرف على
وجه ينفذ تصرفه لو ذكر التصرف عليه من جهة غيره والمقتدي بهذه الصفة لانه ممنوع عن القراءة
والقراءة تنفذ عليه من جهة امامه قال عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له
قراءة وكل ما هو محجور لا حكم لتصرفه ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا يثبت
الا على السامعين من الصلوة فيسجدونها بالاتفاق وقال بعضهم انه على الاختلاف لا يسجد
ويسجد عند محمد والصحيح كونه بالاتفاق لان الحجر ثبت في حق المقتدين لان علة الحجر
هي الاقتداء وهو مختص بهم فلا يعدوهم واعترض بان المقتدي اما ان يكون محجورا
او لا والاول يقتضي شمول العدم والثاني شمول الوجود واجيب بانه محجور بالنسبة الى من
وجد فيه علة الحجر وغير محجور بالنسبة الى من لم يوجد وهو الخارج ولو سمعها المصلي ممن ليس معه
لا يسجد في الصلوة لانها ليست بصلوتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة
لان افعال الصلوة اما ان تكون فرضا او واجبا او سنة وهذا السماع ليس شيء منه ذكر
وما ليس من افعال الصلوة لا يجوز ان يؤدى به فيها ويسجد بعدها لتحقق سببها
وهو السماع ممن ليس بمحجور فان سجد فيها لم تجزه ولا تبطل الصلوة في ظاهر الرواية اما
عدم الجواز فلانه ذكر السجود ناقصا لمكان النهي وهو منع الشرع عن ادخال ما ليس من افعال
الصلوة فيها فلا يتأدى به الكامل وهو السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور فانه وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا واما عدم بطلان الصلوة فلان السجدة من افعال الصلوة وزيادة

فلا يكون

فلا تكون منافية ولو سمعها من امام فاقتدى به قبل ان يسجد سجدها معه لانه لو لم يسمعها سجدها
معه فههنا اولى وان اقتدى بعدما سجد فان كان في تلك الركعة لم يسجد اصلا اي لا في الصلوة
ولا خارجها لانه صار مدركا لها بادراك تلك الركعة وان في غيرها سجدها خارج الصلوة لوجود السبب
وعدم الاداء كما لو لم يقتد فانه يقضي خارجها ولا تقضى الصلوتية خارجها لانها صلوتية ولها
٢ مزية الصلوة فلا تتأدى بالناقص فتسقط سوى العصيان ويراد من الصلوتية ان تكون تلاوتها في افعال
الصلوة فقراءته في هو خارج الصلوة لا تكون من افعال الصلوة فاندفع ما اورد على كلية المسئلة
تنبيه ثم انه قرأ ان لفظ الصلوتية بالنون خلاف القياس لانه مع ممنوع انه يحذف منه تاؤه في
النسبة كما في قوله تعالى آية مكية والمراد بصرية دون مكتية وبصرتية واجيب بانه خطأ مستعمل
وهو عند الفقهاء يجري مجرى الصواب ثم اعلم ان من تلا آية سجدة في الصلوة فان كان في وسط
القراءة فالافضل ان يركع او يسجد في الحال غير ركوع الصلوة وغير سجودها للتلاوة ثم يقوم
فيقرأ ويتم صلوته واما ان قرأ بعدها آيتين او ثلث آيات ثم ركع وسجد لصلوته حال سقطت
سجدة التلاوة عنه لان بهذا القدر لا ينقطع الفور وقال مشايخ بلخ لا تسقط عنه الا اذا نواها
في ركوعه او سجوده الصلوتي وقال عامة مشايخ لا يحتاج الى النية لتصير سجدة التلاوة متأداة
بالصلوتية لانها اقوى فتنوب عن الادنى الا اذا انقطع الفور بان قرأ بعدها اربع آيات فما فوقها
فيحتاج الى النية بالاتفاق كذا في الخزانة تلاها ثم دخل في الصلوة واعادها ولم يتبدل المجلس
الصلوة على محله فله ان يسجد كفته عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها صلوتية فاستتبعت
الاولى وفي النوادر يسجد اخرى بعد الفراغ من الصلوة لان الصلوتية وان كانت اقوى فللاولى
قوة السبق فاستويا فله تكرار صيبها او الاستتباع قلنا للثانية قوة اتصال المقصود اي بل التساوي
اتصال التلاوة بما هو المقصود وهو السجود فترجحت بها وعورض بان للاولى قوة السبق بالثانية
فلا موضع التداخل لان الاتبع نفذ واجمل بكيف يكون ملحقا بالاحق واجيب بان التابع
قد يكون تبعا اذا كان التابع اقوى كالسنة قبل الفريضة وان سجد للاولى ثم شرع في الصلوة

واعادها سجدا خرى لان الثانية هي المستتبعة لما قلنا انها لكونها صلاتية اقوى ولا وجه للالحاق [للاولى فيها]
بالاولى لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب ولو كرر آية واحدة في مجلس واحد كفته سجدة واحدة
لما روي انه عليه السلام كان يسجد واحدة بتكرار آية واحدة في مجلس واحد ولان الاحتياج
الى تكرار آية للحفظ او التعليم غالب فاتحدت السجدة دفعا للحرج ولا كذلك اذا اختلفت الآية
او المجلس وان بدلها اي آية السجدة او المجلس لا يكفيه سجدة واحدة والاصل ان مبنى السجدة
على التداخل دفعا للحرج وذكر ان المسلمين محتاجون الى تعليم القرآن وتعلمه وذلك يحتاج الى التكرار
غالبا ففي الزام التكرار في السجدة مفض الى الحرج لا محالة وهو مدفوع وقد صح ان جبريل عليه السلام
كان ينزل بآية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكررها عليه مرارا فيسجد لها مرة واحدة
تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج ثم التداخل اما ان يكون في السبب او في الحكم والاليق بالعبادات
الاول وبالعقوبات الثاني وذكر لان التداخل اذا كان في الحكم دون السبب كانت الاسباب
باقية على تعددها فيلزم وجود سبب موجب للعبادة بدونها وفي ذلك ترك الاحتياط
فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الاسباب في العبادات اذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد
المجلس لان السجدة عبادة وتركها مع وجود موجبها شنيع وقلنا بتداخل الحكم في العقوبات
لانها ليست مما يحتاط فيها بل في درءها واذا لم يوجد دليل الجمع بان لم يتحد المجلس عاد الحكم
المعدوم التداخل ويكون لكل تلاوة سجدة وتسدية الثوب وهو ان ينسج الحائك في الارض خشبات
يسوي فيها سدى الثوب في ذهابه ومجيئه فان مجلسه يتبدل بالانتقال من طرف الى آخر
والدياسة والانتقال من غصن الى
غصن تبديل لوجود الانتقال حقيقة وعدم الجامع كما تحلق زوايا المسجد والبيت فانهما
في حكم واحد بدليل صحة الاقتداء ولا يختلف بمجرد القيام لان صاحب المجلس يقوم مرة ويقعد
اخرى الا ترى ان المصلي يقوم ويقعد ولا يتبدل مكانه ولا يتبدل ايضا بخطوة او
خطوتين ولا باكل لقمة او لقمتين وشربة شربة ماء ولا يتبدل ايضا بالاتكاء او الركوب

حكم

والنزول

والنزول كررها على الدابة وهي تسير غير مصلي بتكرار السجدة لان سير الدابة يضاف الى راكبها متى
يجب عليه فان ما امكنه وانما قيل غير مصل لان حرمة الصلوة تجعل الامكنة كمكان واحد ولو كان
خالفا لما صح صلوته ولا يتبدل ايضا لو كررها في فلك يجري وان لم يكن في الصلوة لان الفلك
كالبيت وجريانها لا يضاف اليه ولو كررها في ركعة كفته سجدة قياسا واستحسانا لاتحاد المجلس
ولو كرر في الركعتين فكذلك عند ابي يوسف ولو تبدل مجلس السامع مع تكرار الوجوب عليه وان اتحد مجلس التالي
لان السبب في حقه السماع وان تبدل مجلس التالي واتحد مجلس السامع لا يتكرر الوجوب
عليه وقال بعضهم يتكرر والاصح ان لا يتكرر لان السبب في حقه ايضا السماع قيل ولو كان السامع
او نائما قيل لا يجب وقيل يجب والاصح الاول ولو تلاها بالفارسية يلزمه على السامع عند ابي حنيفة
سواء فهم معناها او لم يفهم اذا اخبر واحد من سمعها بانها آية السجدة ولو لم يخبر احد لانه
لئلا يكون تكليفا بما ليس في الوسع وعندهما ان فهم معناها يجب والا لا لان نظم الفارسية ليس بقرآن
واذا فهم معناها يكون سامعا للقرآن من وجه وفي المحيط انها موجبة اتفاقا كذا في ابن الملك
وكيفيته اي كيفية سجود التلاوة ان يسجد بشرائط الصلوة من الوضوء وستر العورة و
طهارة المكان وغيرها بين تكبيرتين من غير رفع يد يعني كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع
رأسه اعتبارا بسجدة الصلوة هو مروي عن ابن مسعود وقوله من غير رفع يد احتراز عن مذهب الشافعي
فان عنده ان يرفع يديه ناويا ثم يكبر للسجود ويخر ساجدا ثم يكبر لرفع الرأس ويسلم
قيل يقرأ في السجدة سبحان ربنا ان كان وعد ربنا لمفعولا والاصح ان يقول فيها ما يقول
في سجدة الصلوة وان لم يذكر شيئا لا يضر لانها ليست باقوى من سجدة الصلوة ولو لم يذكر فيها
شيئا جاز فكذلك هنا ولا تشهد ولا سلام لان ذلك للتحليل وهو يستدعي سبق التحريمة
وهي منعدمة فان قيل لا نم انها منعدمة لانه كبر والتكبير للتحريم بالنص اجيب بانه
ليس كل تكبير للتحريم الا ترى الى تكبير السجود فانه ليس للتحريم لكن هذه السجدة لما اشبهت
بسجدة الصلوة سن فيها التكبيرات بهذه ويكره ان يقرأ سورة ويدع آية السجدة

لانه يوهم الاستنكاف عنها والزائد لزوم السجدة لا العكس وهو ان يقرأ آية السجدة وحدها
لانه مبادرة اليها ولكن ندب ان يضم اليها آية او آيتين قبلها دفعا لتوهم التفضيل بترك البعض
ولا يستحب ان يزيد قوله ادرسها او يقول ان يضم الله اليها آية او آيتين ويترك قوله قبلها
ليكون اعم نذر ويستحسن اخفاؤها عن السامعين شفقة عليهم فانه ربما يكون السامع
غير متوضئ هذا اذا وقع في قلبه انه يشق على السامع واما اذا علم ان السامع متهيئ للسجود
او وقع في قلبه انه لا يشق عليه اداء السجدة فالمستحسن ان يقرأ جهرا ولو تهجى بآية
السجدة لا تجب السجدة ولا تفسد بها الصلوة لانه من حروف القرآن ولكن لا يسمى قرآن
كذا في شرح تحفة الملوك وكره قراءة امام مخافتة آياتها لانه يؤدي الى اشتباه الامر على
القوم اذا سجد لها في خلال الصلوة وتقضى لانها واجبة ولو تلاها في الوقت المكروه كما عند طلوع
الشمس وسجد عند الزوال او الغروب او راكبا فنزل فركب واومى لها صح خلافا لزفر
لانه بحرمة الوقت والنزول صار دينا في ذمته كاملا فلا يؤدى ناقصا ولنا ان الواجب
بتلاوته شيئا آخر يبقى ناقصا والناقص يؤدى ناقصا ولو تلى على الارض وسجد راكبا لا يجوز عند
الشافعي يجوز بناء على انه واجب عندنا خلافا له انتهى باب المسافر لما كان السفر من العوارض
المكتسبة ناسب ان يذكر مع سجدة التلاوة لان التلاوة ايضا كذلك وتوعز عنها لانها
عبادة دونه والسفر في اللغة قطع المسافة وليس بمرادٍ هنا بل المراد قطع خاص
وهو ان يتغير به الاحكام وبهذا لا يتيسر الا بالقصد والارادة فلهذا قال مريدا
لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلثة ايام لا يصير مسافرا فلو قصد ولم يظهر ذكر بالفعل
فكذلك من جاوز بيوت مصره من جانب خروجه وان كان بحذائه بيوت أخر من جانب
آخر مريدا سيرا وسطا ثلثة ايام مع الاستراحات التي تكون في خلال ذلك لان المسافر
لا يمكنه ان يمشي دائما بل يمشي في بعض الاوقات ويستريح في بعضها ويأكل في
شرب وعند الشافعي مقدر بيومين وهو ستة عشر فرسخا وفي قول له بيوم وليلة وعند

ملكك

مالك بأربعة برد كل بريد اثنى عشر ميلا قصر الفرض الرباعي وصار فرضه فيه ركعتين قيد بالفرض
اذ لا قصر في السنن وبالرباعي ليخرج المغرب والثلاث في فرضه الاربع والقصر رخصة
اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة بخلاف
الصوم لانه يقضى ومروي عن عائشة انها قالت فرضت الصلوة في الاصل ركعتين فزيدت في الحضر
واقرت على اصلها في السفر وقال عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان ولا يعلم
ذكر الا توقيفا وروي ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فرض عليكم الصلوة على
لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين ومثله عن علي كرم الله وجهه وكره الشفعتين من اتم
الصلوة في السفر فقد رغب عن ملة ابراهيم ثم اعلم انه لا بأس بترك السنن لما في الحديث عن
انه قال كنت انا وابو بكر وعثمان مع النبي صلى الله عليه وسلم في السفر فلم نصل سوى الفرض والمختار
ان له ترك السنن الرواتب في حالة السفر ويتركها بالكلية وقت الخوف ولا يقصر لانه لم ترد
القصر فيها وقيل الفعل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلي سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
ايضا كذا في التتمة نقلا عن المحيط والمعتبر الوسط في السهل سير الابل ومشي الاقدام السهل
وفي الجبل فان سير الابل ومشي الاقدام الوسط المعتاد لان السريع الاول سريع والثاني العجلة
بطيء فاعتبرنا الوسط لانه خير الامور اوساطها وفي البحر اعتدال الريح وفي الجبل ما يليق به
فانه يعتبر ثلثة ايام في السير فيه وان كانت تلك المسافة في السهل يقطع بما دونها قالوا ولو كان
لمقصدٍ طريقان احدهما سير ثلثة ايام والاخر اقل منها فان سلك الطريق الابعد قصر وفي الاقرب
لا يقصر كذا في شرح التحفة فلو اتم المسافر فان قعد في الثانية صح واساء لان فرضه ثنتان
والقعدة الاولى فرض عليه ولكنه اساء لتأخير السلام وشبهة عدم قبوله صدقة اسم بغير
الاوليين فرضا وما بعدهما نفلا وفي الزاهدي مسافر صلى الرباعية اربعا فقد خالف السنة
ولا يكون صلى الظهر اربعا لان قصر الرباعية عندنا رخصة اسقاط وحكمها ان يأثم الفاعل
بالعزيمة والا اي وان لم يقعد في الثانية فلا تصح وانقلب الكل نفلا لاختلاط النافلة

لا يخرج من العجلة والبطيء
من صفة ابهام
المقاديرية

قبل إكمال أركانها لأن القعدة الأخيرة ركن وقد تركها ولا يزال على حكم السفر حتى
يدخل وطنه فإذا دخل وطنه يتم ولا يلزمه نية الإقامة أو ينوي مدة الإقامة ببلد أو
أو قرية تقييد بها إشعار بأن نية الإقامة لا تصح في المفاوز وكان صاحب الكتاب وضع
الاصطلاح وهذا إذا أتم مدة السفر ثم رجع وأما إذا رجع قبله بمجرد نية الإقامة ولو في
المفازة يصير مقيما وكان صاحب الاختيار في تعليل قوله ولا يزال على حكم السفر لأن السفر إذا
صح لا يتغير حكمه إلا بالإقامة بالنية أو بدخول وطنه لأن الإقامة ترك السفر فإذا
اتصل بالنية تم بحقيقة المقيم حيث لا يصير مسافرا بالنية لأن السفر إنشاء فعل فلا يصير
بالنية وأما دخول وطنه فلأن الإقامة للأوطان وأنه يحصل بدخول وطنه من غير نية وكذا
نقل أن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة كانوا يسافرون ويعودون إلى أوطانهم مقيمين
من غير نية وقوله أي مدة الإقامة خمسة عشر يوما أو أكثر لا فائدة في اعتدادها لقوله أكثر
ولو تركه لكان أحصر وإن نوى أقل من ذلك قصر عندنا وقال الشافعي في قول إذا نوى الإقامة
أربعة أيام صار مقيما وفي قول إذا صار مقيما أن مكث أربعا وإن لم ينو ولنا أنه لا بد من اعتبار
مدة لأن السفر يجامعه اللبث يعني أن المسافر ربما يلبث في بعض المواضع لمصلحة كانتظار الرفقة
والاستراحة وغيرهما فقدرناها بمدة الطهر لأنهما مدتان موجبتان فإن مدة الطهر توجب
إعادة ما سقط بالحيض والإقامة توجب إتمام ما سقط بالسفر فكما قدرنا أدنى مدة الطهر
بخمسة عشر يوما فكذلك قدرنا أدنى مدة الإقامة بخمسة عشر يوما وبهذا قدرنا أدنى مدة
الحيض وأدنى مدة السفر بثلاثة أيام لكونهما مسقطين وهذا التقدير بمدة الطهر مأثور
روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر أنهما قالا إذا دخلت بلدة وأنت مسافر وفي عزمك أن
تقيم بها خمسة عشر يوما فأكمل الصلاة وإن كنت لا تدري متى تظعن فاقصر والأثر في
مثله من المقدرات الشرعية كالخبر مرويا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن العقل لا يهتدي
إلى ذكر وحاشاهم عن الجزاف فكان قولهم معتمدا على أنه روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم

دخل مكة صبيحة اليوم الرابع من ذي الحجة وخرج إلى منى يوم التروية وقد كان يقصر الصلاة وقد أقام أكثر
من أربعة أيام ولو نواها أي الإقامة في موضعين كمكة ومنى لا يصير مقيما إلا أن يبيت بأحدهما
لأن الإقامة لو اعتبرت في موضعين لأمكن اعتبارها في مواضع يعني لا عشرة وعشرين
دفعا للتحكم واعتبارها في مواضع ممتنع لأن إقامته إنما تكون بنزوله وترحيل دابته والسفر
لا يعرى عن ذلك فيكون كل مسافر فيها إن نوى وهو فاسد إلا إذا نوى أن يبيت بأحدهما
فيصير مقيما بدخوله فيه لأن إقامة المرء مضافة إلى مبيته ألا ترى أنك إذا قلت للسوقي أين
تسكن يقول في محلة كذا وهو بالنهار يكون في السوق وإن دخل أولا الموضع الذي عزم الإقامة
فيه بالنهار لم يصر مقيما اعلم أن هذا إذا كان كل من الموضعين أصلا بنفسه وإن كان أحدهما تبعا
للآخر بأن كان قريبا منه بحيث تجب الجمعة على ساكنه فإنه يصير مقيما فيهما بدخول أحدهما
أيهما كان لأنهما في الحكم كوطن واحد وكان صاحب النهاية وكان سبب تفقه عيسى بن أبان هذه مسئلة
فإنه كان مشغولا بطلب الحديث قال فدخلت مكة في أول العشر من ذي الحجة مع صاحب لي وعزمت على
الإقامة شهرا فجعلت أتم الصلاة فلقيني بعض أصحاب أبي حنيفة فقال أخطأت لأنك تخرج إلى منى
فإن الحاج لما خرج إلى منى وعرفات كان يبيت فيهما بالبيتوتة فيهما لا تكون مقيما بمكة لأن الاعتبار
للبيتوتة فلما رجعت من منى بدا لصاحبي أن يخرج وعزمت على أن أصاحبه فجعلت أقصر الصلاة
فقال لي صاحب أبي حنيفة أخطأت فإنك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تكون مسافرا فقلت أخطأت في مسئلة
واحدة في موضعين ولم ينفعني ما سمعته من الأخبار فدخلت مجلس محمد واشتغلت بالفقه وقصر إن
نوى أقل منها أي من خمسة عشر يوما وإن طال مقامه أو لم ينو وبقي سنين لأن ابن عمر أقام
بأذربيجان ستة أشهر وكان يقصر وروي أن سعد بن أبي وقاص أقام بقرية من قرى نيسابور
شهرين وكان يقصر وكذا ذكر علقمة بن قيس أقام بخوارزم سنتين يقصر الصلاة وكذا ذكر عن
ابن عباس وعن أنس أنه أقام أصحاب رسول الله بتستر تسعة أشهر يقصرون الصلاة وفي المحيط
لو قصد الحاج الشام وعلم أن القافلة إنما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم أن يخرج معهم لا يتم

لانه كان دار الاقامة وكذا اعسكر نزلوا بارض الحرب او حاصروا مصرا او حصنا لان نيتهم لم تصادف محل
الاقامة لان محلها ما يكون محل قرار وليس لهم ذلك وهو دائر بين القرار والفرار فلم يكن دار اقامة وبعض
ما دليل منه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلوة لانها كانت دار
الحرب او حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر لان حالهم مبطل عزيمتهم يعني
ان محلهم ان كان صالحا للنية لكن ثمة مانع آخر وهو انهم انما يقيمون لغرض فاذا حصل اخذ بحو
فلا يكون نيتهم القرار قال صاحب العناية انما ذكر هذا ليعلم حكمه في حكم اهل الحرب لوقوع ما سبق
نيتهم ان الاقامة في دار الحرب انما لم تصح لانها منقطعة عن دار الاسلام فكانت كالمفازة
بخلاف مدينة اهل البغي لانها في يد اهل الاسلام فكان ينبغي ان يصح النية ويتوهم فرق فيما صح
ليس عند هذا حتى لو نزلوا مدينة اهل البغي وحاصروهم في الحصن لم يصح نيتهم ايضا لان مدينتهم
كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها انتهى ان العناية وقوله المعتبر في هذا الوجه
تمرك المصنف قوله وغيره لكان اولى اظهر يكتفي بالكل بعقوبات وقيد في غير مصر اتفاق
وعند زفر يصح في الوجهين اي في محاصرة اهل الحرب واهل البغي اذا كانت الشوكة لهم للتمكن
من القرار ظاهرا وعند ابي يوسف يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع الاقامة ونيتهم
اهل الاخبية لو نووها لا يصح قال صاحب العناية ونية الاقامة من اهل الكلأ وهم اهل
الاخبية مختلف فيها فمنهم من يقول لا تصح ابدا لانهم ليسوا في موضع الاقامة والاصح انهم
مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسف وهو المختار لان الاقامة للمرء اصل والسفر
عارض يحصل عند الانتقال الحاصل بنيته وبنية مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك وانما
ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين ابدا انتهى وقال صاحب التحفة
يصح نية اقامتهم في مفاوز نصف شهر لانها في حقهم كالامصار والقرى وعن ابي يوسف لا يصح
لان اقامتهم للكلاء والماء فاذا لم يبقيا ينتقلون منه واما اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم
في الصيف وقصدوا الموضع اقامتهم في الشتاء او بالعكس وبينهما مسيرة ثلثة ايام

لانهم ايضا بين فرار وقرار وهم

ولا يكونون مقيمين ابدا

يصير فرض

يصير فرضا بين ذلك قال فخر الدين قاضيخان وكذا الرعاة اذا كانوا يطوفون في المفاوز ولهم خيام
واخبية بينهم لم يصح نيتهم كما لم يصح نية الغزاة اذا دخلوا دار الحرب للمحاربة ونووا
الاقامة وعن ابي يوسف ان نزل الرعاة موضعا كثير الماء والكلاء ونصبوا الخيام واتخذوا
المعالف ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلاء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين وكذا
كذا التركمان والاعراب انتهى يقول الفقير بين ما روي صاحب العناية ونقلها عن ابي يوسف وبين
ما روى فخر الدين قاضيخان عنه نوع مخالفة ومناقضة تدبر ولو اقتدى مسافر بالمقيم في الوقت
صح ويتم لان الاقتداء من المسافر بالمقيم يكون بمنزلة نية الاقامة في وجوب التكميل ويصلي اربعا
بعد الوقت لا يصح الاقتداء لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة
فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة ان اقتدى في الشفع الاول او لان القعدة الاولى فرض
في حق المسافر نفل في حق المقيم او في حق القراءة ان اقتدى في الشفع الثاني لان القراءة فرض
في حق المسافر في حق المقيم واقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز واقتداء المقيم بالمسافر يصح فيهما اي في
الوقت وبعده لان حال المقيم لا يتغير عما كان في الوقت فانه لو اقتدى بالمسافر في الوقت كانت في
حق القعدة اقتداء المتنفل بالمفترض وكذا لو اقتدى بعد الوقت ويقصر هو اي المسافر ويتم المقيم لانه
التزم الموافقة في الركعتين فيسبقون في الباقي بلا قراءة لانه كاللاحق حيث ادرك اول الصلوة مع الامام
وفرض القراءة صار مؤدى بقراءة امامه فيتركها احتياطا وهذا لانه لما كان كاللاحق
كان في الحكم كانه خلف الامام فكان مقتديا من هذا الوجه وهو منفرد حقيقة فيحرم عليه القراءة
نظرا الى انه مقتد ولا يجب القراءة نظرا الى انه منفرد فدارت بين الحرمة والندب فالاحتياط
في الترك لان الحرام واجب الامتناع والمندوب جائز الترك فلو كان حراما يأثم بالفعل
ولو كان مندوبا لا يأثم بالترك بخلاف المسبوق فانه ادرك قراءة نافلة فكانت قراءته فيما
يقضي فرضا فيجب الاتيان بها ويستحب له ان يقول لهم اي للمقتدين المقيمين اتموا صلاتكم
فانا قوم سفر لانه صلى الله عليه وسلم قال حين صلى باهل مكة وهو مسافر فان قلت هذه الرواية مخالفة

لما ذكرنا وهي تماما في رمضان وغيره حيث قال اذا اقتدى بامام لا يدري انه مقيم او مسافر قالوا لا
يصح اقتداؤه لان العلم بحال الامام شرط لاداء الصلوة بالجماعة ذكره في فصل فيمن يصح
الاقتداء وفيمن لا يصح من ولاية معتبرة قد تعلم انه يصح الاقتداء بامام وان لم يعرف حاله
انه مسافر او مقيم لانهم اذا كانوا عالمين بانه مسافر كان قول الامام اتموا صلاتكم فانا قوم
سفر امتثالا في مسافرتنا لا اشتغال بما لا يعنيه وان كانوا عالمين بانه مقيم كان هذا
القول من الامام كذبا عندهم فتعين بهذا انه انما يقول فيما اذا لم يعلموا بحاله فما وجه التوفيق
بينهما قيل هذه الرواية محمولة على ما اذا بنوا امر الامام على ظاهر حال الاقامة والحال انه غير مقيم
وسلم الامام على راس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد صلوة الامام واما اذا علموا
بعد الصلوة بحال الامام كان اقتداؤهم به جائزا وان لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء به
ويبطل الوطن الاصلي بمثله الا يرى انه صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين
حتى قصر لا بالسفر يعني اذا سافر من وطنه ثم رجع وطنه اتم بمجرد الدخول فيه ووطن
الاقامة بمثله يعني [illegible] اذا نوى الاقامة في بلد ثم راح منه واقام في بلد اخر ثم رجع
واتى البلد الاول قصر ما لم ينو الاقامة ثانيا والسفر يعني اذا نوى الاقامة في بلد
ثم سافر ثم اتى ذلك البلد قصر ما لم ينوها والاصلي يعني اذا نوى الاقامة في بلد ثم دخل
وطنه الاصلي ثم دخل ذلك البلد قصر ما لم ينوها قالوا الاوطان ثلثة وطن اصلي وهو مولد
الرجل او البلد الذي تاهل به ووطن سفر وقد يسمى وطن الاقامة ايضا وهو البلد الذي
ينوي المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما او اكثر ووطن سكنى وهو البلد الذي ينوي
المسافر الاقامة فيه اقل من خمسة عشر يوما ثم من حكم الوطن الاصلي ان ينتقض بالوطن
الاصلي لانه مثله حتى لو انتقل من البلد الذي تاهل به باهله وتوطن بلدة اخرى لا يبقى البلدة
المنتقل عنها وطنا له ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر ولا بوطن السكنى لان كل واحد منهما
دونه وكذلك لا ينتقض بانشاء السفر فان النبي عليه السلام كان يخرج من المدينة الى الغزوات

مرارا

مرارا ولم ينتقض وطنه بالمدينة حتى لم يجدد نية الاقامة بعد رجوعه ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث
في بلدة اخرى اهلا كان كل واحد منهما وطنا اصليا له روي انه كان لعثمان رضي الله عنه اهل بمكة
واهل بالمدينة وكان يتم الصلوة بهما جميعا ومن حكم وطن السفر انه ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه
وينتقض بوطن السفر لانه مثله وينتقض بانشاء السفر لانه ضده ولا ينتقض بوطن السكنى لانه دونه
ومن حكم وطن السكنى انه ينتقض بكل شيء وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن وطنان وطن
اصلي ووطن سفر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لانه لم يثبت فيه حكم الاقامة
بل حكم السفر فيه باق وعلى هذا لم يذكر في اكثر الكتب كذا في النهاية مع تفصيل طويل وفائتة السفر
تقضى في الحضر ركعتين وفائتة الحضر تقضى في السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والواجب على المسافر
في الوقت كان ركعتين وعلى المقيم اربعا بخلاف مريض عجز بالايماء مثله اذا فاتته صلوة يقضيها
في الصحة قائما لا بالايماء والمعتبر في ذلك اخر الوقت معناه التحريمة لانه المعتبر في السببية عند عدم
الاداء كذا في الهداية وقال صاحب الكافي فيه اشكال لانه تقرر في الاصول ان السبب عند عدم
الاداء كل الوقت لا الجزء الاخير ويجاب بانه اراد به عند عدم الاداء في اول الوقت ثم وثم
الى ان يأتي الجزء الضيق فيكون هو السبب ثم ان فائدة كون المعتبر اخر الوقت انه ان كان مسافرا
في اخر الوقت وفاتته الصلوة قضى ركعتين وان كان في اول الوقت مقيما وان كان مقيما في اخر
الوقت وفاتته قضى اربعا وان كان في اوله مسافرا واعترض بانه كلامنا في القضاء اذا
فاتت الصلوة عن وقتها كان كل الوقت سببا لما عرف في الاصول لا الجزء الاخير واجيب بان
بعض المشايخ يقررون السببية على الجزء الاخير وان فات الوقت فجاز ان يكون المصنف قد
اختار ذلك وقال صاحب العناية اقول الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء بحسب الاداء
يعني كل من وجب عليه اداء اربع قضى اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع
فيه ثم بين ان المعتبر في السببية للاداء هو الجزء الاخير من الوقت وهذا ايضا لا نزاع
فيه تم مراد المصنف واما ان السببية تنتقل بعد الفوت الى كل الوقت لبطلانه فهو [illegible]

قضاء العصر الفائتة في يوم آخر وقت الاحمرار فكذا في كل شيء آخر لا مدخل له في مراد المصنف وهذا اوضح
انتهى والعاصي كغيره في السفر والرخصة السفر على ثلاثة اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر
مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع الطريق والاباق عن مولاه وحج امرأة بلا محرم والاولان
سببان للرخصة بلا شك واما الاخير فكذلك عندنا خلافا للثلاثة فيه قالوا الرخصة تثبت
تخفيفا وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر علق رخصة الافطار بمطلق السفر فالزيادة قيد ان لا يكون باغيا
او قاطع طريق او غيره يجري مجرى النسخ والصلوة مثله وقال النبي عليه السلام فرض المسافر ركعتان
ولان نفس السفر ليس بمعصية لانه خروج مديد انما المعصية ما يكون بعده بان يقصد قطع الطريق او
يجاوره كالاباق فصلح السفر مناط الرخصة اذ لا قبح في عينه والقبح المجاور لا ينافي الاعتبار
كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة ونية الاقامة والسفر تعتبر من الاصل
دون التبع كالعبد تعتبر من مولاه والمرأة تعتبر من الزوج والجندي تعتبر من السلطان او الامير يعني
اقامة الاصل توجب اقامة التبع حتى لو نوى مولاه الاقامة ولم يعلم العبد حتى صلى اياما ثم علم
قضى تلك الصلوة وكذا غيره قال شارح التحفة اعلم انه اذا نوى الزوج الاقامة تصير
الزوجة مقيمة تبعا له اذا كانت مستوفية مهرها المعجل وان لم تستوفها فالمعتبر نيتها
لان لها ان تحبس نفسها من زوجها وكذا الجيش مع الامير ان كان رزقهم منه وان كان
عندهم فالعبرة لنيتهم لان لهم ان يذهبوا حيث شاؤوا وكذا الغريم مع المديون المفلس
والاجير مع مستأجره باب الجمعة تناسب هذا الباب لما قبله ان كلا منهما تنقص
بواسطة الاول بواسطة السفر والثاني بواسطة الخطبة الا ان الاول شامل لكل ذوات
الاربع والثاني خاص في الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص يعتمد العموم والجمعة من الاجتماع ع
كالفرقة من الافتراق وهي ساكن عند اهل اللغة والقراء بضمها كذا في العناية
وفي الكشاف يوم الجمعة بسكون الميم يوم الفوج المجموع كقولهم ضحكة ويوم الجمعة بفتح الميم

يوم

يوم الوقت الجامع كقولهم ضحكة ولعنة ويوم الجمعة بضمها كعسرة في عسرة وقرئ بهن جميعا
قال صاحب المغرب والجمعة الجمعة بضمتين وكهمزة جمعه كغرف وجمعات بالضم وبضمتين وبفتح
الميم فيكون قول صاحب العناية وهي ساكن عند اهل اللغة محل كلام ثم ان صاحب النهاية
قال اعلم ان الجمعة فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها ثبتت فرضيتها بالكتاب
والسنة واجماع الامة ونوع من المعنى اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والمراد من ذكر الله الخطبة والامر على الوجوب واذا
افترض السعي الى الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة فالى اصل الجمعة كان اوجب ثم اكد الوجوب
بقوله تعالى وذروا البيع فحرم البيع بعد النداء وتحريم المباح من اثبات لا يكون الا لامر واجب
واما السنة فحديث جابر رضي الله عنه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس
توبوا الى الله قبل ان تموتوا وتقربوا اليه بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا واعلموا
ان الله تعالى كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا فمن تركها تهاونا
بها او استخفافا بحقها وله امام جائر او عادل الا فلا جمع الله شمله الا فلا صلوة له
الا فلا زكوة له الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله تعالى عليه وفي حديث ابن عباس
وابن عمر رضي الله عنهما قالا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على اعواد منبره يقول لينتهين اقوام
عن تركهم الجمعة او ليختمن على قلوبهم وليكونن من الغافلين واجمعت الامة على فرضيتها وانما
اختلفوا في اصل الفرض في هذا الوقت واما المعنى فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر
فريضة ولا يجوز ترك الفرض الا بفرض هو آكد واولى منه فدل هذا على ان الجمعة آكد من الظهر
في الفرضية قالوا اعلم ان لها اثني عشر شرطا ستة منها لادائها وهي المصر او مصلاه
والسلطان او نائبه ووقت الظهر والخطبة والجماعة والاذن العام وستة منها لوجوبها
وهي الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين فشرط الاداء
كله متعلق بالمصلى بالفتح وشرط وجوبها كله صفات المصلي بالكسر والفرق بينهما

اى بانتفاء الاول لا يصح اداء الجمعة وبانتفاء الثاني يصح كذا في اكثر الكتب قال المولى الفاضل
سعدي افندي ان الوقع سلب اشتراط الاذن بصار الى المجاز لا تصح الجمعة الآتية شروط
بينه شروط الاداء مصر او فناؤه تكبر الفناء ما اعد لحوائج المصر من ركض الخيل والرمي
وصلوة الجنازة ودفن الموتى وغيرها ولا بد ان يكون متصلا بالمصر حتى لو كان بينه وبين المصر
مزرعة من المزارع والمراعي لا يكون فناء له كذا في الخانية قال صاحب العناية وقدر شيخ
الاسلام وشمس الائمة فناء المصر بالغلوة وله تجوز في القرى لقوله عليه السلام لا جمعة وله
تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع وقال الشافعي رحمه الله ليس بشرط والافناء بكل قرية
يسكنها اربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها صيفا ولا شتاء تقام فيها الجمعة
لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل ولما روي ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد المدينة
ما جمعت بجواثا وهي قرية من قرى عامر بن عبد القيس بالبحرين ولنا قوله عليه السلام
الا في مصر جامع ينفي اقامتها في القرى والصحابة حين فتحوا الامصار والقرى ما اشتغلوا
بنصب المنابر وبناء الجوامع الا في الامصار وهذا منهم اتفاق منهم على ان المصر من شرط
الجمعة والآية ليست بحجة له لان المكان مضمر فيها بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمعة في البوادي
بالاجماع فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية وجواثا مصر بالبحرين وتسمية الراوي قرية لا تنفي
ما ذكرنا الا ان اسم القرية يطلق على البلدة قال الله وكاين من قرية والمراد بها مكة ومن ...
لشمولها القرى ومن حولها كذا في العناية والنهاية والسلطان اي الوالي الذي لا وال
فوقه فكان ذكر الخليفة او نائبه وهو الامير او القاضي او الخطباء لان الجمعة تقام بجمع عظيم
لكونها جامعا للجماعة وقد تقع منازعة في التقدم بان يقول شخص انا اتقدم وغيره يقول
انا اتقدم دون المتقدم بان يتقدم طائفة شخصا واخرى آخر وقد يقع غيرهما مثل ان يسرع
بعض الناس الى الجامع فيتقدمونها لغرض لهم ويفوت على غيرهم وفيه من الفتنة ما لا يخفى فيجعل
مفوضا الى الامام الذي فوض اليه امور الناس والعدل بينهم لانه اقرب الى التسكين

الفتنة

الفتنة ولقوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر من جملتها الجمعة والعيدين وقال الشافعي ليس بشرط لكن
بشرط لما روي ان عثمان حين كان محصورا بالمدينة صلى علي كرم الله وجهه الجمعة بالناس
ولم يرو انه صلى بامر عثمان وكان الامر بيده والجواب انه يحتمل انه فعل ذلك باذن عثمان و
محتمل لا يصلح حجة ولئن سلم انه فعل بغير اذنه فانما فعل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك
يجوز ~~الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز~~ لان الناس اصطلحوا الى اقامة الرجل جمعتهم
انما عم كذا في العناية قال صاحب الاصلاح والايضاح هذا اذا امكن التوصل الى الوالي ومنهم
واما اذا لم يمكن فللناس ان يجتمعوا ويقدموا من يصلي بهم ذكره في الذخيرة قال صاحب الدرر
والمستخلف الخطيب للخطبة لم يكن اصلا ولا للصلوة ابتداء بل يجوز بعد ما احدث الامام ونهوا
منه بان صاحب الهداية في كتاب ادب القاضي بحكم ما امر باقامة الجمعة حيث يستخلف لانه على
شرف الفوات لتوقته فكان الامر به من الخليفة اذنا بالاستخلاف وقد قال شراحه يجوز له ان
يستخلف لان اداء الجمعة على شرف الفوات لتوقته بوقت يفوت الاداء بانقضائه
فكان الامر به من الخليفة اذنا بالاستخلاف دلالة ووجهه ان الخطبة والامامة بقبل من افعال
السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز وتحقيقه ما قال الشيخ ابو جعفر
في شرح الجامع الكبير لم يجز استخلاف القاضي الا اذا فوض السلطان ذلك اليه لانه استفاد
القضاء بالاذن فيراعي ما لم يوجد الاذن كما كان قبل الاذن ويجوز استخلافه بعدما فوض
اليه لانه ملك ذلك بالاذن السلطان كما ملك القضاء بنفسه بين الناس واعتبر هذا بالوكيل
بالبيع اذا وكل غيره بحضرته مستحضرا حيث كان له ان يعمل لان فيما فوض على ملكه فيجعل تمليك
ذلكم منه غيره فيكون متصرفا بحكم الملك بخلاف ما نحن فيه فانه متصرف بحكم الاذن فيملك بقدرها
اذن له ثم قال وغيرهما يجب اعتبار هذا وقالوا من قام مقام غيره لغيره لا يكون له ان يقيم
غيره مقام نفسه ومن قام مقام غيره لنفسه كان له ان يقيم غيره مقام نفسه فان قيل
هل يجوز خطابة النائب بحضور الاصل عند عدم الاذن كما جاز حكم النائب وتمرين الوكيل

عند حضور القاضي وهو كل عند عدم الاذن تلك لا لان مدارهما حضور الراعي فاذا وجد جاز
بخلاف الجمعة اذ لا مدخل للراعي في اقامتها واذا كان ماذونا من السلطان بالاستخلاف يجوز ذكر
وهذا مما يجب حفظه والتنبيه عليه فانهم غافلون انتهى ما في الدرر وكذا صحح قدوة الفاضل ابن كمال الوزير في
رسالته المرتبة في تحقيق الاستخلاف قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان
يفوض اليه ذلك بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف اولا يعني يجوز له ان يتم الغير بها ثم
الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تفويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها
نحو ان الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الحاوي حيث
قال له ان يستخلف وان لم يكن فوض اليه امامة الاستخلاف صريحة فيما ذكرناه لان ما يكتب
في منشور الامامة انما هو الاذن بان يستخلف خطيبا او غيره ثم ان التعليل المذكور في الهداية
بقوله لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل على
كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وهذا امر وضوحه قد خفي على مولانا خسرو حيث
قال ان الاستخلاف للخطبة لم يجز اصلا ولا للصلوة ابتداء بل يجوز بعدما احدث الامام
يعني ما قال في الهداية بخلاف المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف انه فرع غلطا وارتكب شططا
اما انه ارتكب الغلط فللتصريح بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما انه ارتكب شططا فلحمله
كلام صاحب الهداية على ما لا يحتمله ثم قال وبعبارة الخطبة والامامة بعدها من افعال السلطان
كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد
بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا باذنه الاذن الصريح لا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن
دلالة وما ذكر من كونهما من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد
الاذن دلالة كما يقتضيه التفريع المذكور فيناقضه ما قدمه انما يقتضي ذلك فلا يتم التفريع على نفيه
من تحقق الاذن دلالة في الاستخلاف للخطبة ثم قال وتحقيقه ما قال الشيخ ابو حفص الحلواني
وطول ذيل المقال ولم يأت بما يفيد ما ادعاه او يصحح مدعاه وبعد هذا الكلام كلمة تصغير

وهي

وهي قوله وهذا مما يجب حفظه والتنبيه عليه فانهم غافلون انتهى ما ذكره الفاضل المرحوم نوح افندي والحق ان ما قاله صاحب
الدرر وفاقا لصاحب الهداية بخلاف المامور باقامة الجمعة على ما حمله بعض مشايخ المتون بحيث لا يبقى
لمثله ان يرتكبه وقال صاحب الكافي بخلاف المامور باقامة الجمعة مطلقا حيث يجوز له ان يستخلف غيره وان
لم يؤذن له بالاستخلاف لانه لما فوض اليه اقامة الجمعة مع علمه بان العوارض مانعة من اقامتها من
مرض والحدث في الصلوة مع ضيق الوقت وغيرها قد تعتريه ولا يمكن انتظار الامام الاعظم
لانها لا تحتمل التأخير عن الوقت كان اذنا له بالاستخلاف دلالة وفي القضاء تأخيرها على
الخصومة لا لوجود الاذن من الامام الاعظم ممكن لانه غير موقت بوقت فلم يثبت الاذن بالاستخلاف
صريحا ودلالة فلم يمكن التفويض الى الغير انتهى قوله المعتبر لعل ما وقع لصاحب الدرر فيه من الورطة
قول صاحب الكافي والحدث في الصلوة مع ضيق الوقت كما يدل عليه قوله بمثله لمثله ان يرتكب مثله
مع وجود قول صاحب الكافي اولا من مرض وثانيا وغيرها تنبيه على التدبر ووقت الظهر
فلا تصح قبله ولا بعده لقوله صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قبل هجرته له
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولحديث انس كنا نصلي الجمعة مع رسول الله اذا مالت الشمس
ولانها خلف عن الظهر وقد سقط الظهر فتكون في وقتها له عن كذا في المنبع والعناية والكافي
والخطبة قبلها اي قبل الجمعة في وقتها اي وقت الظهر لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون
الخطبة في عمره وقالت عائشة انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة وعليه الاجماع وهي انما تكون
قبل الصلوة بها وردت السنة قال صاحب العناية وشرطيتها ايضا تقتضي ذلك والجماعة
بالاجماع اما الاصلاة في العدد والاذن العام وهو ان يفتح ابواب الجامع ويؤذن
للناس حتى لو اجتمعت جماعة في الجامع واغلقوا الابواب وجمعوا لم يجز وكذا السلطان اذا اراد
ان يصلي بحشمه في داره فان فتح بابه واذن للناس اذنا عاما جازت صلوته شهدها
العامة اولا وان لم يفتح باب الدار واغلق الابواب واجلس البوابين ليمنعوا عن الدخول لا
اشتراط السلطان للتحرز عن تفويتها على الناس وذا لا يحصل الا بالاذن العام وهم كل يقع

قال وقيل ان اول جمعة جمعها رسول الله كانت بعد الهجرة في بني سالم عن طالع ... واكثر في ... بتنقيح مسالة

منه

لا ميرٍ وقاضٍ ينفذ الاحكام ويقيم الحدود والمراد بالامير والٍ يقدر على انصاف المظلوم من الظالم
صاحب العناية وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ الاحكام لان تنفيذ الاحكام لا يستلزم
اقامة الحدود فان المرأة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام وليس لها ان تقيم الحدود وكذلك
المحكم يقول الفقير اذا كان الالف واللام في الاحكام للاستغراق لا يصح ما ذكر ولا يمكن ان يقال
انها للعهد اذ لا عهد ولا ان يكون للحقيقة لانه لا يمكن تنفيذها ولا يمكن ايضا ان يكون للعهد الذهني
وهو ظاهر اللهم الا ان يقال الاحكام اذا ذكرت مطلقة يراد بها غير الحدود لكنه غير معلوم تدبر
والاولى ذكر الحدود مع القصاص لانهما يفترقان عن سائر الاحكام فذكر احدهما كان مغنيا عن ذكر
الآخر وقيل ما لو اجتمع اهله في اكبر مساجده لم يسعهم يعني اذا اجتمع من يجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن
في ذلك الموضع من الصبيان والنسوان والعبيد في اكبر مساجده لا يسعهم حتى احتاجوا الى بناء مسجد آخر
للجمعة وكلا المعنيين منقول عن ابي يوسف الاول اختيار الكرخي وهو ظاهر الرواية وعليه اكثر الفقهاء
والثاني اختيار ابي عبد الله البلخي وعن ابي يوسف رواية غيرهما بين الروايتين وهو كل موضع يسكن فيه
عشرة آلاف نفر وفيه عن ابي حنيفة ثلث روايات وقال سفيان الثوري المصر الجامع ما يعده الناس
مصرا عند ذكر الامصار كبخارى وسمرقند وقسطنطينية وبروسة وادرنة قال صاحب النهاية فعلى
هذا لا يجوز اقامة الجمعة بكرمينة وكشانية وقال بعضهم ما يجتمع كل موضع يتمكن كل صانع ان
يعيش بصنعته ولا يحتاج الى التحول الى صنعة اخرى وقال الكرخي وهو عند ابي حنيفة
كل بلدة فيها سكك واسواق ولها رساتيق ووال لدفع المظالم وعالم يرجع اليه في الحوادث
هذا هو الاصح كذا في الخبز انتهى قال صاحب الاختيار وعن محمد كل موضع مصّره الامام فهو مصر
حتى انه لو بعث الى قرية نائبا لاقامة الحدود والقصاص صار مصرا فاذا عزله ودعاه يلحق بالقرى
يقول الفقير هذا قريب من معنى الاول وفيما فيه ما اتصل به معنى المصالح سبق تحقيقه في اول
الباب قال صاحب النهاية ثم في كل موضع وقع الشك في كونه مصرا واقام اهله في كل موضع الجمعة
ينبغي لهم ان يصلوا بعد الجمعة اربع ركعات ينوون بها الظهر احتياطا حتى انه لو لم تقع

الجمعة

الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت باداء الظهر بيقين قال الشيخ كيفية نيتهما ان يقول نويت آخر ظهر
ادركت وقته ولم اصل بعد وتصح في مصر في مواضع هو الصحيح وهو قول ابي حنيفة ومحمد لان في
الاجتماع في موضع في مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع وعن الامام في موضع واحد فقط لانه
كالتراويح ولانه لو جاز في موضعين لجاز في جميع مواضع كثيرة من الصلوات وانه ممنوع يقول الفقير
في الملازمة بحث تدبر وعند ابي يوسف يجوز في موضعين ان حال بينهما نهر فاصل كبغداد
لانه يصير كمصرين وكان ابو يوسف يأمر بقطع الجسر يوم الجمعة في بغداد لينقطع الوصلة بين الجانبين وان
لم يكن بينهما نهر فالجمعة لمن سبق لعدم الازدحام وقد وقعت في وقتها بشرائطها وتفسد جمعة الآخرين
فيقضوا الظهر وان صلوا في مسجدين معا فصلاة الكل فاسدة لعدم الاولوية فلا يخرج عن العهدة
بشك ومنى مصر في الموسم فيصح الجمعة فيها خلافا لمحمد لانها ليست بمصر حتى لا يصح صلاة العيد
فيها اتفاقا ولهما انها تتمصر في ايام الموسم لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والابنية
والسكك والاسواق الا انها لا تبقى مصرا بعد انقضاء الموسم لكن تفاوت مقر الشرط لان الكلام
باسرهم على شرف الرحيل وعدم التقييد للتخفيف لاشتغال الحجاج باعمال المناسك من الرمي
والذبح والحلق في تلك الايام لا لعدم مصرية الخليفة او امير الحجاز وهو السلطان بمكة لا امير الموسم
وهو المسمى بامير الحاج ولا بعرفات في قولهم جميعا والفرق ان عرفات فضاء ومنى فيها ابنية وامام
امير الموسم يلي امور الحج لا غير وان استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى لان له الولاية وقيل ان
كان من اهل مكة يقيمها وان استعمل على الموسم خاصة وان لم يكن من اهلها لا يقيم وفرض
الخطبة تسبيحة او نحوها مع قصد الخطبة وعندهما لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة
عرفا وقال الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين يشتمل كل منهما على التحميد والصلاة والوصية
بالتقوى اعتبارا للمتعارف له قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل وعن عثمان رضي الله عنه
انه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى وصلت معه الصحابة بلا نكير فكان اجماعا
يكتفى بهذا القدر قال صاحب الاختيار وان تعذر كما يفعل في زماننا بغير عذر فقد اساء والخطبة

قلنا ان الخطبة هي الواجبة والتسبيحة او التحميد لا تسمى خطبة عادة ثم مراده من الذكر الطويل
يكون مقدار ثلث آيات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات الى قوله عبده ورسوله
وانما قلنا من قول ابي حنيفة على قصد الخطبة لانه اذا استحى او حمد للعطاس او للتعجب لا تنوب
وسنتها ان يسن للخطبة ان يخطب قائما لانه متوارث وان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود الا انه يكره لمخالفته المتوارث على طهارة وان خطب على غير طهارة جاز ايضا
ويكون خطبتين يفصل بينهما بجلسة به جرى التوارث الاولى ان يقول المصنف كما قال
صاحب الهداية وعن لان اهل الثلث قالوا المقعد من القيام في الجلسة الاصطلاحي
ومقدارها ان يستقر كل عضو منه في موضعه مشتملتين صفة خطبتين على تلاوة آية في
الايصاء بالتقوى والصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم وكذا في شرح التحفة نقلا عن الزاهدي
اعلم ان للخطبة احدى عشرة سنة اولها التعوذ في نفسه قبل الخطبة وثانيها البداية بالحمد
وثالثها الثناء عليه بما هو اهله ورابعها الشهادتان وخامسها الصلوة على النبي عليه السلام
وسادسها ذكر الخلفاء الراشدين وسابعها العظة والتذكير وثامنها قراءة القرآن
وتاركها مسيء وقد قرأ النبي صلى الله عليه وسلم في خطبته سورة العصر وفي رواية لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون وفي اخرى ونادوا يا مالك ليقض الآية
وتاسعها الجلوس بين الخطبتين وعند الشافعي واجب وعاشرها ان يعيد في الخطبة الثانية
بالحمد والثناء والصلوة على النبي عليه السلام ويدعو فيها مكان الوعظ وحادي عشرها ان
ان يزيد في الدعاء للمؤمنين والمؤمنات والحادي عشر تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال
المفصل ويكره التطويل فيهما فيكره تركه ذكر كذا في مجمع البحرين والظاهر ان على
كراهة الترك كون كل منها متوارثا واقل الجماعة ثلثة سوى الامام عند الامام
وعند ابي يوسف اثنان وقيل محمد مع ابي يوسف قال صاحب الهداية والاصح ان
هذا قول ابي حنيفة لان في المثنى معنى الاجتماع لانه اجتماع واحد باخر والجمع ثلثة

لا يجوز م

عن معنى الاجتماع ذو الاثنين اجتماع لا محالة ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلث والجماعة في الجمع
وهو قوله تعالى فاسعوا والجمع الصحيح هو الثلث لانه جمع تسمية ومعنى فيكون قائله ابي يوسف كذلك
لانه يعتبر مع الامام ثلثة اجابة للخطاب شرط على حدة وكذا الامام شرط على حدة فلا يعتبر الامام
من الجماعة وذكر لانه قوله تعالى فاسعوا يقتضي ثلثة وقوله الى ذكر الله يقتضي ذاكرا فذلك
اربعة ويجب ان يكون كلهم ممن يصلح اماما حتى اذا كان احدهم صبيا او مجنونا لا يجوز
بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للامامة وكما نفى الآية ما دون الثلث
نفى اشتراط الاربعين لعدم دلالتها عليه بوجه كذا في العناية يقول الفقير في نفي الآية اشتراط
الاربعين بحث بل هي مسكوت عنها في الآية لان قوله فاسعوا غير نفي في الثلث بل هو اقله ويحتمل
الزيادة فلا يكون في الآية دلالة على نفي اشتراط الاربعين ولا اثباته لعل من اشترط تمسك
بدليل آخر وهو الحديث في لابد من اربعين رجلا قرأ منها سوى الامام لانه اول جمعة اجتمع في الاسلام
كان مع اربعين رجلا لما جاء في حديث مصعب بن عمير انهم جمعوا اول جمعة اجتمع بالمدينة وهم
اربعون يومئذ ولو كانت تجب بغير الاربعين لا تجمع قبل ان يبلغوا ذلك العدد نقول
الفقير لا يلزم منه عدم الصحة بما دون الاربعين لجواز انهم لم يتفق لهم قبل ذلك او عدم التمكن
من اقامتها بسبب الكفار فتاخرها يكون لذلك لا لان الجماعة لم تبلغ اربعين وقد صح
انه يوم الجمعة بقي اثنا عشر رجلا فصلى بهم النبي عليه السلام فلو نفروا قبل سجوده استانف
الظهر لان الانعقاد بالشروع في الصلوة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان ما دونها
ليس بصلوة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة لانها تنافي الصلوة فان الامام هو الذي
يخطب ولا يمكنه ان يخطب في الصلوة فلا يشترط دوامها وعندهما لا يستانف لان الجماعة
شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة فان قلت دوامها الى تقييد الركعة بالسجدة
غير شرط بالاتفاق وهو ظاهر الا ان نفروا قبل شروعه فانه يستانف الظهر اتفاقا
وكذا ان نفروا قبل تقييده وبعد التشهد يستانف الظهر لان الجماعة شرط الاداء كالوقت

فلا بد من دوامها الى ان يتم الصلوة في الوقت ولا يعتبر بقاء النساء والصبيان لانه لا ينعقد بهم
الجمعة وتبطل بخروج وقت الظهر فيقضي الظهر ولا تقام الجمعة وشرط وجوبها ستة الاقامة
بمصر فلا تجب على مسافر لانه يحرج في الحضور فربما لا يجد من يحفظ رحله وربما ينقطع عن رفقته
والذكورة فلا تجب على النسوان لانها مشغولة بخدمة الازواج منهية عن الخروج شرعا
لا فرق بينها من العقل والبلوغ والصحة فلا تجب على المريض لانه يحرج كالمسافر والحرية
فلا تجب على العبد لانه مشغول بخدمة مولاه وسلامة العينين والرجلين فلا تجب على الاعمى
ان وجد قائدا لانه عاجز عن السعي بنفسه كالمريض فلا يصير قادرا بغيره فان القائد
قد يتركه في الطريق بخلاف المقعد لقدرته على السعي اذا وجد من يحمله الى الطريق وكذا الكلام
في الحج يعني لا يجب الحج على الاعمى وان وجد قائدا عند الامام ويجب ان وجد قائدا
عند الامامين قال صاحب الكافي في التسهيل وتستنبط هذه الشروط الاثني عشر كلها
من قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة الى اخره بعضها عبارة وبعضها اشارة و
بعضها اقتضاء وبعضها دلالة فالاذن العام بقوله نودي فانه اشهر اي تشهير
والجماعة بقوله فاسعوا ويفهم منه الثلثة سوى الامام والوقت بقوله يوم وذروا
البيع اذ نهى عن سوق التجارة وقت الظهر عند انتصاب الرؤس وهو وقت مجتمعهم والخطبة
والامام بقوله وذروا البيع اذ البيع الذي يحتاج الى المنع يكون في الامصار اذ هي مصب
الخواص وباقي الشروط يستفاد من قوله تعالى فاسعوا اذ لا سعي من المريض والزمني و
العميان والنسوان امرن بالقرار في البيوت بالنص والعبد والمسافر مشغولان بخدمة
مولى والنقل انتهى ومن هو خارج المصر ان كان يسمع النداء تجب عليه عند محمد وبه يفتى
لقوله عليه السلام الجمعة على من سمع النداء وقيل تجب على من بينه وبين المصر فرسخ كذا في الكافي
قال صاحب التسهيل وجوبها على قرية بقرب من المصر رواية عن ابي حنيفة للسبعة عن ابي يوسف
لو كان بينهما فرسخان يجب وعن محمد لو كان بينهما ثلثة اميال يجب والا لا وبه قال مالك

اي ذكر الله اذ لا بد من ذاكر وهو الخطيب

وبه يفتى

وبه يفتى وعن ابي يوسف يجب على من سمع النداء انتهى وقال الفقير وجوب الجمعة على من سمع النداء
جعله صاحب التسهيل رواية عن ابي يوسف واعتبار ثلثة اميال رواية عن محمد والمصنف
جعل وجوبها على من سمع النداء مذهب محمد وجعله المفتى به وصاحب التسهيل جعل المفتى به اعتبار
ثلثة اميال فيلزم تتبع الكتب لتبيين ما هو الحق والحق ومن لا جمعة عليه ان اداها
اجزأه عن فرض الوقت لان السقوط عنهم للتخفيف فاذا تحملوا جاز عن فرض الوقت كالمسافر
اذا صام وللمسافر والعبد والمريض ان يؤم فيها وقال زفر لا يجوز لانها غير واجبة عليهم
كالصبي والمرأة ولنا انهم اهل للامامة وانما سقط عنهم الوجوب تخفيفا للرخصة فاذا
حضروا يقع فرضا فيجوز امامتهم كما في سائر الصلوات والنبي عليه السلام صلى الجمعة بالناس
في مكة وهو مسافر وتنعقد بهم يعني لو كان خلف الامام مسافر وعبد ومريض تجب انعقدت
كالكاملين ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها جاز مع الكراهة وقال زفر لا يجوز لان
عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا يصار الى البدل مع القدرة على الاصل والقدرة
ثابتة لان فواتها انما يكون بعد فراغ الامام عن الصلوة وهذه المسئلة قبل ذلك ولنا ان اصل الفرض
هو الظهر في حق الكافة لان التكليف بحسب القدرة والمكلف بالصلوة في هذا الوقت متمكن
بنفسه من اداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده فكان التكليف
بالجمعة تكليفا بالبسر او بالوسع الا انه امر باسقاط الفرض وهو الظهر باداء الجمعة عند اجتماع
شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروها ثم اذا سعى اليها والامام فيها تبطل
صلوة الظهر بمجرد سعيه اليها سواء ادركها او لا لان السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة
فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا اذ الفتوى يحتاط لا اثباته لا الاحتياط
لاثبات الضعيف بخلاف ما اذا لم يكن الامام فيها لانه ليس سعيا اليها وقالا لا تبطل ما لم يدرك
الجمعة ويشرع فيها لان السعي دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه فتنقضه لانها
اقوى لتوقفها على شرائط وذا الذي كونه اهم انما قال ويشرع فيها بعد قوله مالم يدرك

للجمعة لانه ان ادركها ولم يشرع فيها لم يبطل الظهر ولو على ما لم يشرع في الجمعة لكن الحضور كره للمعذور
وغيره اداء الظهر بجماعة في مصر في يومها سواء قبل فراغ الامام او بعده لما فيه
الاخلال بالجمعة لانها جامعة للجماعات بخلاف اهل السواد اذ لا جمعة عليهم ولو صلوا اجزأهم
لوجود شرائط الجواز ومنه يعلم كراهة ظهر غير معذور بالطريق الاولى وقد جرى التوارث
من جميع الامصار والاعصار بغلق المساجد وقت الجمعة ولولا الكراهة لما غلقوها ومن
ادركها في التشهد او سجود السهو يتم جمعة لان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما
ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولا شك
ان مراده ما فاتكم من صلوة الامام بدليل قوله ما ادركتم فصلوا فان معناه من صلاة الامام
والذي فات من صلوة الامام هو الجمعة فيصلي كما هو يوم الجمعة قال صاحب الاصلاح والايضاح
فان قيل لا يؤدى في الجمعة سجود السهو نص عليه في الخانية فما وجه قوله او سجود السهو
قلت ذكر قول بعض مشايخ وهم لا ينكرون جوازه بل يقولون ان تركه اولى كيلا يقع الناس في الفتنة
وقال محمد يتم ظهرا ان لم يدرك اكثر الثانية بان ادركه بعدما رفع رأسه من الركوع من الركعة
الثانية لانه جمعة من وجه من حيث انه لا يتأدى الا بنية الجمعة ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط
في حقه وهو الوقت فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة و
يقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة
وهي ركعتان ولا وجه لما ذكر محمد لان الظهر والجمعة مختلفان لا يبنى احدهما على تحريمة الآخر
وان ادرك اكثر الركعة الثانية بان ادرك في الركوع يتم جمعة اتفاقا واذا خرج الامام اي صعد على
المنبر لاجل الخطبة فلا صلوة ولا كلام حتى يفرغ من خطبته فيجوز كونه في صلوة فان كان في سنة
الجمعة يقطع على رأس الركعتين وان صلى ركعة ضم اليها ركعة لو نوى ركعتين وان كان في الثالثة
اتم الاربع وقالا يباح الكلام بعد خروجه ما لم يشرع في الخطبة لان الكراهة للاخلال بفرض
الاستماع ولا استماع بخلاف الصلوة لانها تمتد فتفضي الى الاخلال وله قوله عليه السلام اذا

بالجماعة م

خرج

خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فلا يمكن قطعه فاشبه الصلوة
في الافضاء الى الاخلال قال صاحب الهداية يباح الكلام اذا نزل حتى يكبر عندهما ويجب
السعي وترك البيع بالاذان الاول لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر
الله وذروا البيع وقيل بالاذان الثاني لان الاول لم يكن في زمن النبي عليه السلام [illegible]
~~او من بعده الاذان الاول لم يكن في زمنهم ومن الاستماع للخطبة بل يخشى عليه فوات الجمعة~~
فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه ثانيا بذلك جرى التوارث ولم يكن في عهد رسول الله الا
هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع والاصح ان المعتبر هو الاول والذي
حدث في زمن عثمان رضي الله عنه على الزوراء وكان الحسن بن زياد يقول المعتبر هو الاذان على المنارة لانه
لو انتظر الاذان عند المنبر يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وربما يفوته الجمعة اذا كان بيته
بعيدا من الجامع وكان الطحاوي يقول المعتبر هو الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو
الاصل الذي كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك في عهد ابي بكر وعمر وهو اختيار
شيخ الاسلام قال الاصح ان المعتبر في وجوب السعي وكراهة البيع هو الاذان الاول ان كان بعد
الزوال لحصول الاعلام به وهو مختار شمس الائمة السرخسي كذا في العناية ويستقبلونه
مستمعين منصتين سواء كانوا قريبين او بعيدين قيل الدنو من الامام افضل من التباعد
بوعظه بشرط ان لا يتخطى رقاب احد او يتأذى به وقيل التباعد منه اولى في زماننا لئلا يسمع
مدح الظلمة وبعضهم قالوا وجوب الاستماع مخصوص بالخطبة الاولى دون الثانية لما فيها من
مدح الظلمة والاصح انه يجب استماعها من اولها الى اخرها كذا في الزاهدي قال صاحب
الدرر نقلا عن الشيخ بغاية كل بلدة فتحت بالسيف عنوة يخطب الخطيب على منبرها بالسيف
يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعتم عن الاسلام فذلك باق في ايدي المسلمين يقاتلونكم حتى
ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة اسلم اهلها طوعا يخطب الخطيب فيها بلا سيف ومدينة الرسول
عليه السلام فتحت بلا سيف فيخطب الخطيب بلا سيف ومكة فتحت بالسيف فيخطب بالسيف فاذا

الزوراء موضع السوق بالمدينة كذا في العناية

اتم الخطبة اتم الجمعة ويقرأ الامام في الجمعة في كل ركعة فاتحة الكتاب واي سورة شاء ويجهر بهما في
اختلفوا في قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم روي انه كان يقرأ في صلوة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين
وروي انه كان يقرأ سبح اسم ربك الاعلى وهل اتيك حديث الغاشية والعرفية اذا دخل مصر يوم
الجمعة ان نوى ان يمكث ثمة يوم الجمعة يلزمه الجمعة وان نوى ان يخرج في ذلك اليوم قبل الوقت او بعد
فلا جمعة عليه لانه في الاول صار كواحد من اهل المصر في ذلك اليوم وفي الثاني لم يصر واذا اقدم
في مصر يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج من يوم الجمعة لا يلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما
واذا اراد الرجل ان يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من عمران المصر قبل خروج وقت الظهر
لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في آخر الوقت كذا في الخانية **باب صلوة
العيدين** مناسبتها لصلوة الجمعة ان كلا منهما صلوة نهارية ويؤدى كل منها بجمع عظيم
ويجهر بالقراءة فيهما ويشترط لاحدهما ما يشترط للآخر سوى الخطبة ويشتركان ايضا في
التكليف فانها تجب على من تجب عليه وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة او كثرة وقوعها
والعيد من عاد يعود اذا رجع واصله عود بالكسر فقلبت الواو ياء وجمعه اعياد والقياس اعواد
لانه واوي وانما جمع بالياء لئلا يلتبس بجمع عود وسمي عيدا لعوده في كل سنة تجب صلوة العيدين
والاصل فيها قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل هو صلوة العيد وتواتر الاخبار انه عليه السلام
كان يصلي صلوة العيد وروى انس انه صلى الله عليه وسلم قدم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما
فقال عليه السلام قد ابدلكم الله بهما خيرا منهما الاضحى والفطر واجمع الامة على اقامتهما من
لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بلا نكير منكر وهي واجبة عند الجمهور [illegible]
لمواظبته عليه السلام ولقضائه اياها وذكر دليل الوجوب هكذا روي عن ابي حنيفة وقيل
انها سنة والاول اصح وقوله في الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم الاول سنة والثاني
فريضة ولا يترك واحد منهما معناه وجب بالسنة لانه قال ولا يترك واحد منهما دليل
الوجوب كذا في الاختيار وتسميته بالعيدين على طريقة قولهم العمرين والقمرين [illegible]

شرائط

شرائط الجمعة وجوبا واداء سوى الخطبة فانها ليست من شرائط العيد ويخطب بعد الصلوة كذا
هو المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو تركها جاز لانها سنة ليست بشرط وقد اساء لمخالفة السنة
وكذا لو خطب قبل الصلوة يجوز لحصول المقصود وهو تعليمهم وظيفة اليوم ويكره لمخالفته
السنة وليس لها اذان ولا اقامة والوقت ايضا شرط لها كما في الجمعة ووقت الظهر شرط
فيها ما عينت بعده وندب في الفطر ان يأكل شيئا قبل صلوته لانه عليه السلام كان يفعل كذلك
وروى انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج يوم الفطر الى المصلى حتى يأكل تمرات ثلثا
او خمسا او سبعا او اكثر او اقل بعد ان يكون وترا ويستحب ان يكون شيئا حلوا كذا في [illegible] ويستاك
ويغتسل ويتطيب لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن
فيه الاستياك والغسل والتطيب لئلا يتأذى الناس بالرائحة الكريهة كما في الجمعة ويلبس
احسن ثيابه لانه صلى الله عليه وسلم كان له جبة فنك او صوف يلبسها في الجمع والاعياد قال في الجوهرة
الفنك الذي يتخذ منه الفرو ويؤدي فطرته قبل صلوته ليصرفها في مصرفها هكذا فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم وفيه تفريغ بال الفقير للصلوة وقال صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم
وان اخرها جاز والتعجيل افضل ويتوجه الى المصلى ويستحب ان يمشي راجلا الا بعذر كذا
روي عن النبي عليه السلام ولا يجهر بالتكبير في طريقه عند الامام وهو رواية المعلى عنه ولو كبر
من غير جهر كان حسنا خلافا لهما وروى الطحاوي عن استاذه ابن ابي عمران البغدادي ان الامام انه يكبر
في طريق المصلى جهرا اعتبارا بالاضحى وجه قول ابي حنيفة ان الاصل في الثناء الاخفاء والشرع
ورد بالجهر في الاضحى لانه يوم تكبير قال الله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير
المراد به التكبير في هذه الايام ولا كذلك يوم الفطر لانه لم يرد به الشرع وليس في معناه ايضا لان
عيد الاضحى اختص بركن من اركان الحج والتكبير شرع علما على وقت افعال الحج وليس في شوال
ذلك فانه قيل لا نسلم ان الشرع لم يرد به فانه قال تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله
على ما هداكم امر بالتكبير بعد اكمال عدد ايام شهر رمضان قد روي عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم

ان يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى رافعا صوته بالتكبير وهذا انص في الباب والجواب ان المراد بالاية
التكبير في صلاة العيد ومعنى صلوا صلاة العيد وكبروا الله فيها وحديث الدارقطني عن الوليد بن محمد عن
الزهري والوليد متروك الحديث كذا في الغاية ويستحب ان يخرج يوم العيد من طريق ويرجع
من طريق اخرى لان مكان القربة يشهد لصاحبها ففيه تكثير الشهود كذا في الكافي ولا يتنفل
قبلها لانه صلى الله عليه وسلم لم يتنفل ذكره مع حرصه على الصلاة وكونه قرة عينه فيها قال صاحب الغاية
التنفل قبل صلاة العيد مكروه في المصلى وغيره للامام وغيره وقد ورد النهي عن ذلك ذكره في الصحيح
كثيرا روي عن ابن مسعود وحذيفة انهما قاما فنهيا الناس عن الصلاة قبل الامام يوم الفطر وروي
ان عليا كرم الله وجهه خرج الى المصلى فرأى قوما يصلون فقال ما هذه الصلاة التي لم نكن نعرفها على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذي ينهى عبدا اذا صلى
ووقتها من ارتفاع الشمس قدر رمح او رمحين الى زوالها لانه عليه السلام كان يصلي العيد و
الشمس قدر رمح او رمحين وروي ان قوما شهدوا برؤية الهلال بعد الزوال فامر عليه السلام
بالخروج الى المصلى من الغد ولو جاز الاداء بعد الزوال لما اخره وصفتها ان يصلي ركعتين
يكبر تكبيرة الاحرام فيربط يديه كما في سائر الصلوات ثم يثني اي يقرأ سبحانك اللهم الخ ثم
يكبر ثلاثا ثم يقرأ الفاتحة وسورة ثم يركع ويسجد ويبدأ في الثانية بالقراءة ثم يكبر
ثلاثا ثم اخرى للركوع وهذا قول ابن مسعود رضي الله عنه وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى
للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر اربعا وظهر عمل العامة
اي عمل الناس كافة بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء في الولاية لما انتقلت اليهم امروا
الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذكره وعن هذا صلى ابو يوسف رحمه الله
حين قدم بغداد صلاة العيد وكبر تكبير ابن عباس لانه صلى خلفه هارون الرشيد وامره بذلك
وكذا روي عن محمد لا مذهبا ولا اعتقادا لان المذهب هو القول الاول وهو قول ابن مسعود
وهو مذهب عمر وابي موسى الاشعري وحذيفة وابن الزبير وابي هريرة وابي مسعود البدري

رضوان

رضي الله عنهم اجمعين فكان اولى بالاخذ وقال ابو بكر الرازي حدث الطحاوي بسنده الى النبي عليه السلام
انه صلى يوم العيد وكبر اربعا ثم اقبل بوجهه حين انصرف فقال اربع كاربع الجنائز فلا يشتبه عليكم
واشار باصابعه وخنس ابهامه ففيه قول وفعل واشارة وتشبيه وتاكيد فلا جرم كان الاخذ به
اولى فان قيل ظاهر هذا متروك لانه ان اريد به الكل فهو خمسة وان اريد به الزوائد فهي ثلاث
عندكم قلنا اريد به التكبيرات المتوالية في حالة واحدة وهذا اربع اربع او اريد به غير تكبيرة
الافتتاح واخذ الشافعي بقول ابن عباس احتياطا بالاكثر في العبادات ويسكت بين
كل تكبيرتين قدر ثلاث تسبيحات في رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه لئلا يشتبه على النائي عن الامام
قال صاحب الغاية وفي المبسوط ليس هذا القدر بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته
لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم ولا يسن ذكر
بين التكبيرات لانه لم ينقل وقال الشافعي يقول بين كل تكبيرتين سبحان الله والحمد لله ولا اله
الا الله والله اكبر ويرفع يديه في الزوائد لقوله صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن
وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد وعن ابي يوسف انه لا يرفع لان الرفع سنة الافتتاح ولا افتتاح
في الزوائد فلا رفع كما في تكبير الركوع والسجود والحجة عليه ما روينا آنفا ويتعوذ قبل التكبيرات
كالثناء عند ابي يوسف وعند محمد يتعوذ بعدها عند القراءة لانه تبع للقراءة عنده واذا
ترك تكبيرات الزوائد سهوا فذكرها في الركوع قضاها فيه ولم يسجد للسهو كذا في شرح تحفة
الملوك نقلا عن زينة الاسرار ويخطب بعدها خطبتين يذكر فيهما النقل مستفيض يعلم
الناس احكام الفطرة لانها شرعت لاجلها ولا تقض ان فاتت مع الامام لانها بصفة
كونها صلاة العيد لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد وكلمة مع متعلقة بالصلاة التي
يرجع اليها ضمير فاتت لا بفاتت يعني فاتت عنه الصلاة بالجماعة وليس معناه فاتت الصلاة عنه
وعن الامام وحاصل المعنى ادى الامام صلاة العيد ولم يؤدها هو وقال الشافعي يصلي
وحده ويكبر فيها تكبيرات العيد وهذا احد قوليه وان منع عذر عنها اي عن صلاة العيد

في اليوم الاول بان غم عليهم الهلال او شهدوا عند الامام بعد الزوال او قبله بحيث لا يمكن اجتماع
الناس قبل الزوال او صليت في يوم غيم ثم ظهر انها وقعت بعد الزوال صلوها في اليوم الثاني
لان هذا تاخير بعذر وقد ورد فيه الحديث وهو ما روي ان ركبا شهدوا عند رسول الله انهم راوا
الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلى من الغد ولا تصح بعد ايه لا
تؤخر الى ما بعد الغد ان وجد عذر بالعذر لان الاصل فيها انه لا تقضى كالجمعة الا انا تركناه بما
رويناه من تاخيره عليه السلام الى الغد ولم يرد تاخيره الى ما بعد الغد فبقي على الاصل وفي
النهاية ومن فاتته صلوة العيد فاحب ان يصلي فالافضل ان يصلي اربع ركعات لما روي عن
ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من فاتته صلوة العيد صلى اربع ركعات يقرا في الركعة الاولى
سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية والشمس وضحيها وفي الثالثة والليل اذا يغشى وفي
الرابعة والضحى وروي في ذلك عن النبي عليه السلام وعدا جميلا وثوابا جزيلا كذا في المحيط
انتهى وفي الخانية عينك قال فيكون له صلوة الضحى والاضحى كالفطر في الاكل لكن يستحب تاخير
الاكل فيه الى ان يصلي لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فياكل من
اضحيته ولان الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم فيستحب ان يكون اول تناولهم من لحوم الاضاحي
التي هي ضيافة الله وهذا في حق المصري واما القروي فيذبح اضحيته كما اصبح ويطبخ
فياكل منها ولا يكره الاكل قبلها في المختار لكنه الا ضعف القول بكراهة تقديم الاكل
ويجوز صلوة العيد في موضعين من مصر واحد لان عليا رضي الله عنه استخلف في جامع الكوفة من
يصلي صلوة العيد بالضعفاء وخرج هو بالناس الى المصلى قال شارح التحفة ويستحب تعجيل
الاضحى ليذبح القرابين ويبدا بالافطار بلحومها وتاخير صلوة الفطر هكذا في الجامع
الصغير انتهى ويجهر بالتكبير في طريق المصلى بخلاف الفطر على ما بينا ويقطع التكبير كما انتهى
الى المصلى في رواية وفي رواية حتى يشرع الامام في الصلوة ويعلم في الخطبة تكبير التشريق
والاضحية لان كل واحد منها مشروع الوقت والخطبة ما شرعت الا لتعليمه ويجوز تاخيرها

الى الثا

تكبير التشريق

الى الثالث بعذر وبغير عذر لان الصلوة موقتة بوقت الاضحية فتتقيد بايامها
لكنه يكون مسيئا في التاخير بغير عذر لمخالفة المنقول ولا يجوز بعد اليوم الثالث لانها لا تقضى
والعذر هاهنا لنفي الكراهة وفي الفطر لثبوت الجواز حتى لو اخروا صلوة الفطر الى الغد
بلا عذر لم يجز والاجتماع يوم عرفة تشبها بالواقفين ليس بشيء لان الوقوف عرف عبادة
مختصة بمكان خاص فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك وقوله ليس بشيء معتبر
يتعلق به الثواب يعني التعريف وعن محمد في غير رواية الاصول انه لا يكره والصحيح هو الاول كذا
في النهاية قال شارح التحفة وفي النوازل التعريف فعل الروافض ذكره صاحب الهداية وقيل
يستحب ذكره لانه تشبه باهل الجنة يكون لهم ثوابهم وعن ابن عباس انه فعله بالبصرة قلنا
هذه عبادة مخصوصة بمكان فلا يتصور عبادة في غير مكانه كالطواف حول مسجد سوى الكعبة
يخشى عليه الكفر ولم ينقل عنه عليه السلام التعريف بالمدينة ولا يجوز الاصطلاح في الدين وما
نقل عن ابن عباس فذاك في الوعظ والتذكير لا في التشبيه وبه يقول انه لا يمنع عنه ابو حنيفة
انه ليس بسنة وانما هو محدث احدثه الناس في فعله جاز ومن منعه من الجمع والجماعات والاعياد
ان شاء والخروج الى الجبانة سنة ولو وسعهم الجامع انتهى ما في الكافي ويجب تكبير التشريق
لقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات قيل المراد تكبير التشريق ولقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع ذكره بين الواجبات فدل هذا على انه
واجب والمراد بالتشريق هنا هو التكبير هكذا نقل عن الخليل والنضر بن شميل وسئل علي فقال
ثم او حديث مثله يقتضي الوجوب كذا في الاختيار وجعله صاحب الكنز سنة واطلقه القدوري
والهداية للاختلاف فيه والاصح انه واجب لما تلونا وسمي به لان التشريق في اللغة
تقديد اللحم فعلى هذا التسمية بتكبير التشريق وقع على قول الامامين لانه شامل للتكبير
الذي في ايام التشريق على قول الامام الاعظم وجوازه بناء على اعتبار القرب اذ لم ايام
التشريق وهي ثلثة بعد يوم النحر وايام النحر يوم عيد ويومان بعده فالاول عيد والرابعة

نحر بلا تشريق والرابع تشريق بلا نحر والثاني والثالث نحر وتشريق وعلى الاول يكون الاضافة للبيان
كذا في التسهيل بقول المغني وبعبارة التي تحتاج اليها صحة الكلام معقودة فيه لان حاصل معنى
اذا كانت الاضافة للبيان يكون التكبير الذي هو التكبير اللهم الا ان يقال بعبارة الى عبارة
ثانية فيها وهي موجودة فيه لان المضاف يلاحظ بالعموم وعليه بالخصوص ويقدر فيه
باسره كنت عارفا بما عند الاضافة البيانية وعوارضها من فجر عرفة له كان بين علمائنا
فيه في ظاهر الرواية لاتفاق كبار الصحابة عليه الى العصر يوم العيد عند ابي حنيفة اختلف
الصحابة في ابتداء التشريق وانتهائه اما ابتداؤه فكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود
قالوا يبتدأ بالتكبير بعد صلوة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ علماؤنا في ظاهر الرواية وصغارهم
كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا يبتدأ بالتكبير من صلوة الظهر يوم النحر واليه
ابو يوسف في بعض الروايات عنه وهو مذهب الشافعي واما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلاة العصر من
اول ايام النحر فعنده يكون ثمان صلوات وبه اخذ ابو حنيفة اخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة
قال الله تعالى ان الله لا يحب المعتدين اي الجاهرين بالدعاء وقال ايضا ادعوا ربكم تضرعا
وخفية وقال واذكر ربك في نفسك تضرعا وخفية دون الجهر ورأى النبي صلى الله عليه وسلم اقواما
يرفعون اصواتهم عند الدعاء فقال انكم لن تدعوا اصم ولا غائبا فاذا كان لا بد من
البدعة بالاخذ فكان الاخذ بالاقل اولى ووجه ابي حنيفة ان المبدأية كما انه زمن
تؤدى فيه ركن الحج فالمقطوع مثله يكون يوم النحر الذي تؤدى فيه ركن الحج وهو الطواف
على المقيم بالمصر فلا يجب على المسافر والفوري عقب كل فرض فلا يكبر بعد الوتر وصلوة
العيد والنافلة وقوله عقب اشارة الى انه لا يجوز ان يتخلل ما يقطع به حرمة الصلوة
حتى لو قام وخرج من المسجد او تكلم لا يكبر ادى بجماعة فلا يكبر المنفرد وقوله ادى
اشارة الى انه لا يكبر في القضاء مستحبة احترازا عن جماعة النساء فانه لا تكبير عليهن
اذا لم يكن معهن رجل وبالاقتداء يجب على المرأة وعلى المسافر تبعا واما المسافرون

اذا

اذا صلوا جماعة في مصر ففيهم روايتان وعندهما الى العصر من آخر ايام التشريق فيكون ثلاثا وعشرين
صلوة وهو قول علي كرم الله وجهه واحدى الروايتين عن الامام فاخذ به احتياطا في العبادات
اذا الشيء متى دار بين الوجوب وعدمه فالاخذ بالوجوب اولى احتياطا وقال ابن عمر يقطع بعد صلوة
الفجر من آخر ايام التشريق فاخذ الشافعي بقوله ابتداء وانتهاء ترجيحا لقول الشبان على
من يعقب الفرض على ان وجوبه كان سواء ادى بجماعة او لا وسواء كان المصلي رجلا او امرأة
او مسافرا او مقيما في مصر او قرى لانه شرع تبعا للمكتوبة فيؤدى من يؤدي المكتوبة والا في
حنيفة ان الجهر بالتكبير ثبت على خلاف القياس والنص الذي ورد به كان جامعا لهذه

الشرائط فينبغي ان يراعى جميعها كذا في ابن ملك وعليه اي على قول الامامين العمل اي
عمل الناس احتياطا في العبادات وصفته اي صفة التكبير ان يقول مرة احترازا عن قول الشافعي
فان صفته عنده ان يقول الله اكبر ثلاثا ولا يزيد عليه لان المنصوص عليه هو التكبير
وهو ان يقول الله اكبر ثلاثا كذا في شرح الكنز فعندنا صفته ان يقول التكبير [illegible]
مرة حتى لو اتى به [illegible] مرتين او ثلاثا فقد خالف السنة قال الشارح في تحفة الملوك فيها نقل عن
في المنحة ان الواجب مرة واحدة واما ما زاد عليها فمستحب ثم قال وينبغي ان يقول
المغني وعند النظر الله اعلم ان ما خالف السنة كيف يكون مستحبا الله اكبر الله اكبر
لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو ماثور عن سيدنا ابراهيم الخليل
عليه صلوات الله وسلامه قيل اصل ذلك ما روي ان جبريل لما جاء بالقربان خاف العجلة على
ابراهيم في الذبح فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم قال لا اله الا الله والله اكبر
فلما علم اسمعيل بالفداء قال الله اكبر ولله الحمد فبقي في الآخرين اتباعا واحياء واقامة
وروى ابن عمر ان افضل ما قلت وقال الانبياء من قبلي يوم عرفة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
والله اكبر الله اكبر ولله الحمد كذا في العناية وقال [illegible]
ما ذكره يكون ماثورا عن الخليل بعض تكبير التشريق وعطلوا لم يكن ذلك بقول المغني مثله كل

لا يليق لمثله ان ينزل على نفوق مثله لانه من البر الذي امر الرب به اهوى ثم منظر الخليل
في قصة جعل ابنه قربانا فينبد ولا يتركه تقديم ان تركه اماما لانه يؤدي بعد الصلوة
لانها فلم يكن الامام فيصيرها كسجدة التلاوة فيحمد سجود السهو لانه يؤدي في الصلوة فلهي
بعضهم ان سبقه حدث قبل ان يكبر توضأ وكبر على الاثر والاولى كذا قال الحلواني لو صلى
قال الامام ابو يوسف صليت بالناس المغرب يوم عرفة وانا ساهي ابو حنيفة متتبعا في جهة
ان اكبر فكبر ابو حنيفة رضي الله عنه فدل على ان الامام ان ترك التكبير لا يتركه المقتدي
قال صاحب العناية قيل في ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند استاده حيث قدمه
اقتدى به ومنها بيان حسن استاده في قلبه فانه لما علم ان المقتدي بالاستاد يسهو عما
يسهو عنه عادة لان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الذي عقيب فجر عرفة
اما بعد توالي ثلث اوقات ووصوله الى الرابع لم تجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد ومنها
مبادرة استاده الى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو ويكبر وهكذا ينبغي ان يكون حال التلميذ مع
كل استاذ وتلميذ يعني ان التلميذ يعظم الاستاد والاستاد يستر عليه عيوبه وفيها دليل
على ان تعظيم الاستاد وطاعته حيث تقدم ابو يوسف بامره وكبر المسبوق لانه يتبع
تحريمة لكنه لا يكبر مع الامام بل عقيب قضاء ما فاته ومنه يعلم حال اللاحق لانه كانه خلف
الامام بالتمام

باب صلوة الخوف

ان اشتد الخوف قال صاحب
نقلا عن صاحب التحفة سبب جواز صلوة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الاشتداد وقال
فخر الاسلام في مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف فانه يقام
مقام الخوف على ما عرف من اصلنا في تعليق الرخصة بنفس السفر لا بحقيقة المشقة لان السفر
سبب للمشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو ههنا سبب للخوف فاقيم مقام حقيقة
الخوف انتهى فعلم ان الخوف ليس بشرط فضلا عن الاشتداد فكان ينبغي له ان يقول
اذا حضر العدو تدبر ثم انه قيل صلوة الخوف على الوجه المذكور في الكتب انما يحتاج اليه اذا

يقول الفقير

تنازع

تنازع القوم في الصلوة خلف الامام فيصلي كل طائفة منهم خلف نصيب معكم واما اذا لم يتنازعوا
فالافضل ان يصلي الامام بطائفة تمام الصلوة ثم يسلم الى وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة
التي كانت بازاء العدو ان يصلي بهم تمام صلوتهم ايضا ويقوم الطائفة التي صلت مع
الامام بازاء العدو من عدو او سبع جعل الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة
ركعة ان كانوا مسافرين او في الفجر لانها شطر صلوة المسافر وصلوة الفجر قال صاحب السراج في
الجمعة او في العيدين لان شطر صلوتهما ركعة ايضا وركعتين ان كانوا مقيمين او في المغرب
لانها لا تقبل التنصيف فكان الركعتان للطائفة الاولى بحكم السبق ومضت هذه
اي الطائفة التي صلوا مع الامام الى العدو وجاءت تلك اي الطائفة التي بازاء العدو
ولم يصلوا بعد اصلا لقوله تعالى ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وصلى
الامام بهم ما بقي وهو الركعة الاولى في صلوة المسافر والفجر والجمعة والعيدين و
الركعتان في صلوة المقيم وتشهد وسلم اي الامام وحده لانه تم صلوته ولم يسلم القوم لانه لم يتم
صلوتهم وذهبوا الى العدو وجاءت الطائفة الاولى واتموا بلا قراءة لانهم
لاحقون فكانهم خلف الامام ثم جاءت الطائفة الاخرى واتموا بقراءة لانهم مسبوقون
ويبطلها المشي يعني مشي بعد ما استوى بازاء العدو لا المشي نحو العدو والركوب والمقاتلة
لانها عمل كثير هو من غير ... نحو للضرورة وقال الشافعي لا يبطلها المقاتلة لانه تعالى
امر باخذ السلاح بقوله وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والامر باخذ السلاح ليس الا
لجواز القتال فيها ولنا انه عمل كثير مناف للصلوة واخذ الاسلحة لارهاب العدو لا
لجواز القتال فيها فروي ان النبي صلى الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن اربع صلوات
حتى قضاها ليلا وقال ملأ الله بيوتهم وقبورهم نارا كما شغلونا عن الصلوة الوسطى
وفي رواية بيوتهم نارا ولو جازت الصلوة مع القتال لما اخرها لان الخندق
كان قبل شرعية صلوة الخوف فان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الخوف في غزوة

ذات الرقاع وهي قبل الخندق هكذا ذكره الواقدي وابن اسحق وان اشتد الخوف
حتى بلغ غايته وعجزوا عن الصلوة بهذه الصفة التي ذكرت بان لا يدعهم ان يصلوا نازلين
بل يهجمهم بالمحاربة صلوا وحدانا ركبانا يومون الى اي جهة قدروا ان عجزوا عن
التوجه الى القبلة لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله وعن محمد انهم يصلون جماعة استحسانا لينالوا فضل الجماعة وليس بصحيح لان اتحاد المكان
شرط صحة الاقتداء فلم يوجد الا ان يكون الراكب مع الامام على دابته ولهذا فيصح الاقتداء
لانتفاء المانع ولا تجوز اي صلوة الخوف بلا حضور عدو اي بطريق الحقيقة بان
يكون بالمقابلة واما اذا كان يتيقن منهم فظنوا عدوا بان رأوا سوادا او غبارا
وصلوا صلوة الخوف ثم ظهر غيره كما لو يجوز صلوتهم وابو يوسف لا يجيزها اي صلوة الخوف
بعد النبي عليه الصلوة والسلام قيل كان ابو يوسف يقول مثل ما قال الامام ثم رجع وقال كانت
مشروعة في حق النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لقوله تعالى واذا كنت فيهم الآية ولينال
كل طائفة فضيلة الصلوة خلفه وقد ارتفع ذلك بعده فكل طائفة تتمكن من اداء الصلوة
بامام على حدة فلا يجوز اداؤها بصفة الذهاب والمجيء ولنا ان الصحابة اقاموها
بعده صلى الله عليه وسلم وسببها وهو الخوف يتحقق بعده عليه السلام كما كان في حياته بل اشد
ولم يكن ذلك لينال فضيلة الصلوة خلفه لان ترك المشي والاستدبار في الصلوة فريضة
والصلوة خلفه فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز الفضيلة والخطاب للرسول قد لا يختص
به بل اكثر الخطاب في الخطابات عام كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الآية فانه خطاب عام
للنبي والخلفاء والامراء على ان المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا
على ما عرف في الاصول بل هو موقوف على قيام الدليل وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل
الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم فانه روي عن سعد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح وابي
موسى الاشعري انهم اقاموا صلوة الخوف باصحابهم وكذا روي عن سعيد بن ابي العاص

انه حين

العدو م

انه حين حارب المجوس بطبرستان ومعه حسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن
العاص صلى بهم صلوة الخوف ولم ينكر احد فحل محل الاجماع

باب صلوة الجنائز

الجنائز جمع جنازة والجنازة بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان وعن الاصمعي لا يقال
بالفتح وقال كان من حق الموت اي العوارض ذكر صلوة الجنازة اولا لمناسبة القران فينبغي
ان يذكر الصلوة في الكعبة قبلها ولكن اخرها ليكون ختم كتاب الصلوة بما يتبرك بها حالا ومالا
وذكرها عقيب صلوة الخوف لان الخوف قد يفضي الى الموت يوجه المحتضر بالحاء المهملة وفتح
الجيم الذي قرب منه الموت لان الوفاة حضرته او ملائكة الرحمة او العذاب وعلامته ان
يسترخي قدماه و[illegible] انفه وينخسف صدغاه الى القبلة على شقه الايمن اي جنبه الايمن
اعتبارا بحال الوضع في القبر فانه يوضع فيه كذلك بامر الله تعالى لانه اشرف عليه اي على الوضع
في القبر والشيء اذا قرب من الشيء اخذ حكمه واختير الاستلقاء يعني اختار [illegible]
الاستلقاء على قفاه لانه اسهل لتغميض عينيه وشد لحييه وخروج نفسه وهو المعتاد
في زماننا لكن يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة والاول هو السنة قال صاحب النهاية
اعلم ان الاضطجاع على ستة انواع اضطجاع في حالة المرض فانه يضجع على شقه الايمن
عرضا للقبلة واضطجاع في حالة النزع فانه يضجع كما يوضع في حالة المرض الا ان العرف
فيما بين الناس ان يضجع مستلقيا على قفاه واضطجاع في حالة الغسل بعد ما قضى نحبه
فلا رواية فيه عن اصحابنا انه كيف يوضع على التخت الا ان العرف انه يضجع مستلقيا
على قفاه طولا نحو القبلة كما في حالة الصلوة وذكر [illegible] واضطجاع في حالة الوضع
في اللحد فانه يضجع على شقه الايمن كما في حالة المرض انتهى [illegible] تمام ستة
وعند هذا الا ان يعتبر الاضطجاع في حالة النزع اثنين احدهما ما هو سنة والآخر
ما هو مختار بعض المشايخ لكنه بعيد ويلقن الشهادة قالوا اذا اشتد مرضه وقرب
موته فالواجب على اصدقائه واحبائه ان يلقنوه كلمة الشهادة ولا يقولوا له قل

ولكن يقول وهو يسمع ويلقن لان الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك والعياذ بالله وقال الشافعي
يلقن بعد الدفن لقوله عليه السلام لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله وقلنا ان الاحتضار
وقت يترقى فيه الشيطان بافساد عقيدته فيحتاج الى التذكير والمراد من قوله لقنوا موتاكم اي
من قرب الى الموت مجازا من قبيل تسمية الشيء بما يؤول اليه على طريقة قوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا وقيل ان كان موته على الايمان فهو مستغن عن التلقين والا فلا ينتفع به لقول
المعتزلة وهذا التردد يرد على من قال يلقن بعد موته لا على من قال يلقن عند الاحتضار
لانه يمكن ان يكون موته على الايمان معلقا بالتلقين على ما عرف من مسئلة التقليد واصول
الكلام ويحكى عن ... لنا التلقين مندوب بل واجب ثم انهم قالوا ويخرج من عند المحتضر
الحائض والنفساء والجنب ويوضع عنده الطيب ويقرأ عنده سورة يس او غيرها
ويوضع عند بطنه سيف ويوجه رجلاه ... كذا في الزاهدي فاذا مات شدوا
لحييه وغمضوا عينيه هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بابي سلمة ولانه اذا ترك
مفتوح العين يصير كريه المنظر ويقبح في اعين الناس وعليه توارث الامة على ان ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ويستحب تعجيل دفنه لقوله عليه السلام عجلوا موتاكم
فانه ان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار وفي رواية فسحقا لاهل النار
ولا بأس باعلام ... لان فيه تحريضهم على الطاعة وحثا على الاستعداد لها فيكون دلالة
على الخير والدال على الخير كفاعله كذا في النهاية فاذا ارادوا غسله قالوا غسل الميت
واجب على الاحياء بالسنة واجماع الامة ونوع من المعنى اما السنة فما روى ابي بن
كعب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان آدم لما حضرته الوفاة نزلت
الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة فلما مات غسلوه بالماء والسدر ثلثا وكفنوه في وتر من
الثياب وصلوا عليه عند القبر واتمهم جبرئيل وقالوا هذه سنة ولد آدم من بعده
واجماع الامة على هذا واما المعنى فهو ان الميت في صلوة الجنازة بمنزلة الامام للقوم فانه

لا يجوز

لا يجوز الصلوة بدونه ولهذا قال ابن مسعود الجنازة سنة متبوعة ولهذا اشترط تقديمه على القوم كما الامام
وطهارة الامام شرط لجواز صلوة القوم فكذا طهارة الميت ولان ما بعد الموت حال العرض
على الله سبحانه فيحتاج اليه فيجب تطهيره بالغسل تعظيما لله سبحانه ولهذا استحب غسل الطاهر وان
كان لا يصلح عليه تعظيما لله لانه حال العرض الى ربه ووردت السنة في حق الطاهر في حديث
ابي طالب كذا في النهاية ثم ... ما روى ابي بن كعب لا يثبت الوجوب لان الملائكة قالوا
هذه سنة ولد آدم فاين الوجوب فالاولى الاستدلال بالحديث الذي اورده صاحب الكافي
وهو انه صلى الله عليه وسلم قال للمسلم على المسلم ستة حقوق وفي جملتها ان يغسله بعد موته ثم
ثم هو واجب عملا بالهمة على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم الرجل باعا فلذلك
عرفه بالسنة وهو ... آدم الطريقة ثم اختلف المشايخ انه لاي شيء وجب غسل الميت قال
ابو عبد الله البلخي انما وجب غسله لاجل الحدث لا النجاسة تثبت بالموت لا تزول بالغسل كما
في سائر الحيوانات والحدث كما يزول بالغسل حالة الحيوة فكذا بعد الوفاة والآدمي لا ينجس
بالموت كرامة له ولكن يصير محدثا لان الموت سبب استرخاء المفاصل وزوال العقل قبل موته
وانه حدث فلهذا كان يجب ان يكون مقصورا على اعضاء الوضوء كما في حال الحيوة الا ان الكتاب
في حال الحيوة غسل جميع البدن في الحدث كما في الجنابة لكن اكتفى بغسل الاعضاء الاربعة
نفيا للحرج لانه يتكرر في كل يوم والجنابة لما لم يتكرر لم يكتف بغسل الاعضاء الاربعة
وكذا الحدث بسبب الموت لا يتكرر فلم يفض غسل جميع البدن الى الحرج فاخذناه بالقياس
وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق يقولون ان غسله واجب
لنجاسته بالموت لا بسبب الحدث وذكر لان الآدمي له دم سائل فيتنجس بالموت قياسا
على سائر الحيوانات التي لها دم والدليل عليه ان المسلم اذا وقع في بئر ومات فانه يجب نزح
مائها كله وكذا لو احتمل رجل ميتا قبل الغسل وصلى معه لا يجوز الصلوة ولو كان غسله
واجبا لازالة الحدث لا غير لجاز الصلوة مع حمله قبل الغسل كما لو حمل محدثا وصلى

ح

وكونه ... والمغسلة لا يحل لها اخذ الاجرة ح

وذكر ان النجاسة التي تثبت بالموت ح

مع نظره ان الغسل واجب لازالة نجاسة تثبت بالموت وان ازالتها بالغسل في عموم
في سائر الحيوانات كرامة للادمي كذا في العناية والنهاية قال شارح التحفة ولو وجد
الميت في الماء لا بد من غسله لان الخطاب توجه بالغسل وهو لا يكون الا بالقصد ويوضع على
سرير لينصب الماء عنه فانه لو وضع على الارض يتلطخ بالطين وكيفيته وضع نعش السرير
الوضع طولا على ما اختاره بعض اصحابنا كما كان يفعل في مرضه اذا اضطجع موتيا وقيل عرضا
كما في القبر والاصح انه يوضع كيف ما اتفق فانه مختلف باختلاف الاماكن والمواضع مجمر
وترا لما فيه من تعظيم الميت واما الايتار فلقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر
وكيفيته ان يدار بالمجمرة حول السرير مرة او ثلاثا او خمسا ولا يزاد عليها ويفعل عند ارادة
غسله اخفاء للرائحة ويستر عورته بخرقة لان ستر العورة واجب على كل حال والادمي
محترم حيا وميتا الا يرى انه لا يحل للرجال غسل النساء ولا للنساء غسل الرجال الا
بعد الوفاة وفي الخانية الصغير والصغيرة اذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال
والنساء لانه ليس لاعضائهما حكم العورة ثم ظاهر الرواية انه يستر العورة الغليظة وهي
ويترك فخذاه مكشوفين وفي النوادر قال ويوضع على عورته خرقة من السرة الى الركبة
وهكذا ذكر الكرخي تمسكا بما قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه لا تنظر الى فخذ حي ولا ميت لكن
قال صاحب العناية ويكتفى بستر العورة الغليظة فقط هو الصحيح احترازا عن رواية
النوادر وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يوزر بازار سابغ كما يفعل في حياته اذا
اراد الاغتسال وفي ظاهر الرواية قال شيخ على الغاسل غسل ما تحت الازار ويكتفى
بستر العورة الغليظة ويجرد فان السنة عندنا ان يجرد الميت ليمكن التنظيف لان
المقصود من الغسل هو التطهير وهو لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب متى تنجس
بالغسالة تنجس معه بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد وفي
نزول قول الشافعي ان السنة عنده ان يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل

بين

يده في الكمين ويغسل بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي غسل في
قميصه الذي توفي فيه وما كان سنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان سنة في حق غيره ما لم يقم دليل
التخصيص قلنا قد قام الدليل حتى روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي اجتمعت
الصحابة لغسله فقالوا لا ندري كيف نغسله انغسله كما نغسل موتانا ام نغسله وعليه ثيابه
فارسل الله عليهم النوم فناداهم مناد ان اغسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه
فقد اجمعت الصحابة على ان السنة في سائر الموتى التجريد وقد خص رسول الله صلى الله عليه وسلم
بذلك لعظم حرمته ويوضأ بلا مضمضة واستنشاق اما الوضوء فلانه سنة الاغتسال
واما تركهما فلان اخراج الماء منه متعذر فيكون سقيا لا مضمضة ولو مضمض اداره على الماء
في فمه ويملأ جوفه والاستنشاق جذب الماء بالنفس الى الانف ولا يحصل في الميت ولو كب
على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو شر منه وقال الشافعي يمضمض ويستنشق اعتبارا بحال الحياة
واجيب بانه اعتبار فاسد لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الميت يوضأ وضوءه للصلاة ولا يمضمض ولا
يستنشق ومن العلماء من قال يجعل الغاسل على اصبعه خرقة رقيقة ويدخل الاصبع في فمه ويمسح
بها اسنانه ولهاته وشفتيه وينقيها ويدخل في منخريه ايضا قال شمس الائمة الحلواني وعليه
الناس اليوم قال صاحب النهاية فرق بين هذا الوضوء وبين الوضوء في غسل الجنب من اربعة
اوجه احدها ان الميت لا يمضمض ولا يستنشق بخلاف الجنب والثاني ان الجنب يبتدئ بغسل
اليدين الى الرسغ والميت لا يبتدأ بغسل يديه بل بوجهه والثالث ان الميت لا يمسح رأسه بخلاف
الجنب فانه يمسح رأسه في ظاهر الرواية والرابع ان الجنب يغسل رجليه بعد الفراغ لا عند الوضوء
والميت يغسل رجليه عند الوضوء هذا كله على رواية صلوة الاثر والصحيح انه يكون الحكم
فيه كالحكم في الجنب غير مضمضة والاستنشاق لانه صلى الله عليه وسلم استثناهما فقط ويستنجي
عندهما خلافا لابي يوسف لانه ربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج من باطنه شيء فلا يفيد
الاستنجاء ولهما ان موضع الاستنجاء من الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب ازالتها كما

او كانت في موضع اوفي البدن وان شمل الماء لحلول هذا الذي ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي
الذي يعقل الصلاة واما الصبي الذي لا يعقل الصلاة فانه يغسل ولا يوضأ وضوءه
للصلاة لانه كان لا يصلي ويغسل بماء مغلي من الاغلاء لانه ابلغ في التنظيف والمغلي
لانه سبب او حرض ان وجد مبالغة في التنظيف وقال الشافعي الغسل بالماء البارد
افضل منه الا من زيادة الاسترخاء الموجب لخروج النجاسة منه في الكفن قلنا غسل الميت
شرع للتنظيف والماء الحار ابلغ في التنظيف فيكون افضل وزيادة الاسترخاء قد يعين على
المقصود من التنظيف لانه يخرج ما هو معد للخروج فلا يتنجس الكفن بعد الفراغ من الغسل
والا اي وان لم يوجد ماء مغلي بالسدر او بالحرض وهو الاشنان فالقراح اي يغسل
بالماء القراح اي الخالص قال صاحب العناية والمحصول انه ان لم يوجد ماء مغلي بالسدر
او الحرض يغسل بالماء القراح واما اذا وجد لم يكتف به بل هو على ما روي عن ابن مسعود ان الغاسل
يبدأ اولا بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر او
الحرض ليزول ما على البدن من ذلك لانه ابلغ في التنظيف ثم بماء الكافور ليصير تطييبا
لبدنه لانه كذا فعل الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه انتهى يقول الحقير نقل صاحب
العناية عن مبسوط شيخ الاسلام والمحيط لكن ما يفهم من ظاهر الكتب المتداولة انه ان وجد
المغلي بالسدر او الحرض يغسل به فقط والا فبالماء القراح [illegible] العناية هذا الذي
ذكر صاحب العناية يخالف مبسوط شيخ الاسلام والمحيط لانه ذكر فيهما انه يغسل
اولا بالماء القراح ثم بالماء الذي يطبخ فيه السدر انتهى ولعل مراد اصحاب الكتب
المتداولة ايضا ذلك لكنهم سكتوا عن ذكر ماء القراح اولا لانهم قالوا يغسل
بماء مغلي بسدر ليعلم بالقياس ان يوجد والا فبالماء القراح خاصة وغسل رأسه
ولحيته بالخطمي ليكون انظف له لانه مثل الصابون في التنظيف قال صاحب المغرب الخطمي
بكسر الخاء المعجمة وبفتح نبات محلل منضج ملين نافع لعسر البول والحصا وقرحة الامعاء

الارتعاش

الارتعاش وبفتح الخاء ايضا ويسكن الوجع ويقع الخلل للصبي ويقع الاكتناف مخففة ويقتل الهوام كذا في
المغرب وفي الجوهرة الخطمي بالكسر الذي يغسل به الرأس قال صاحب العناية والمراد به خطمي العراق
وهو مثل الصابون في التنظيف هذا اذا كان له شعر على رأسه لان الحي اذا اغتسل وله شعر
يغسل رأسه حتى يصل الماء الى اصول الشعر وان لم يوجد فبالصابون ونحوه واضجع على يساره
ليغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه اي من يساره ثم على يمينه كذلك لان السنة البداية
بالميامن روي عن ام عطية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للنساء في غسل ابنته ابدأن
بميامنها ثم اجلس مسندا ومسح بطنه برفق لا بعنف حتى ان بقي شيء عند المخرج يسيل
تحرزا عن تلويث الكفن والاصل فيه ما روي ان عليا كرم الله وجهه لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم
مسح بطنه بيده رفيقا وطلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئا فقال طبت حيا وميتا فان خرج
منه شيء غسله ولا يعيد غسله قال صاحب العناية روي بضم العين وفتحها ولا وضوءه وهذا
الذي ذكر من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة
في غير رواية الاصول انه قال يقعد اولا ويمسح بطنه ثم يغسل لان المسح قبل الغسل اولى
حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلثا بعد خروج النجاسة ووجه ظاهر الرواية
ان النجاسة قد تكون منعقدة لا تخرج الا بعد الغسل مرتين بماء حار فكان المسح بعد المرتين
اقدر على اخراج ما به من النجاسة فيكون اولى واعلم ان التثليث في غسل الميت لحديث ام
عطية اغسلنها ثلثا او خمسا وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي يغسل اولا
وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو على جنبه الايمن ثم يغسل وهو على جنبه الايسر حتى يحصل
الغسل ثلثا كذا في العناية ثم اعلم انه لا بد من النية في غسل الميت حتى لو اخرج الغريق
يجب غسله الا اذا حركه عند الاخراج بنية الغسل قال صاحب العناية وفيه نظر لان
الماء مزيل بطبعه فكما لا يجب النية في غسل الحي فكذا لا يجب في غسل الميت ولهذا قال في فتاوى
قاضيخان ميت غسله اهله من غير نية الغسل اجزأهم ونشفه بثوب اي اخذ

ما في ثوب حتى يجف كيلا يبتل الكفن من نشف الماء اخذه بخرقة من باب ضرب ومنه كان
للنبي صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها اذا توضأ ويجعل الحنوط بفتح الحاء المهملة [illegible]
[illegible] وهو عطر مركب من اشياء طيبة قال صاحب القاموس الحنوط كصبور وكتاب كل طيب
يخلط للميت على رأسه ولحيته ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس لانهما
يكره للرجال حال الحياة كذا في العناية ويجعل الكافور على مساجده اي مواضع سجوده جمع
مسجد بفتح الجيم لا غير كذا في المغرب قال سيبويه يقال لموضع السجود مسجد بالفتح لا غير كذا
في الجاربردي يعني بها جبهته وانفه ويديه وركبتيه وقدميه لانه كان يسجد بهذه الاعضاء
فتختص بزيادة الكرامة يقول الفقير تسمية هذه الاعضاء بمواضع السجود مجاز لانها
في الحقيقة ما به يحصل السجود وموضع السجود حقيقة هي الارض ولا يسرح شعره ولحيته ولا
يقص ظفره وشعره تسريح شعر الميت تخليص بعضه عن بعض وقيل تخليله بالمشط وقال الش
يسرح بمشط واسع ويقص ظفره وشعره لنا قول النبي صلى الله عليه وسلم لم اصنعوا بموتاكم ما
تصنعون بعرائسكم ويصنع هذا بالعروس كذا بالميت ولنا قول عائشة رضي الله عنها
علام تنصون ميتكم وتنصون على وزن تكون قال ابو عبيد هو مأخوذ من نصوت الرجل
اذا مددت ناصيته كأنها كرهت تسريح رأس الميت وقص ظفره وشعره فجعلته بمنزلة
الاخذ بالناصية فان كونهما غير محتاج اليهما ولان هذه الاشياء من تسريح الشعر واللحية
وقص الظفر والشعر للزينة وقد استغنى الميت عنها وفي الحي كان تنظيفا لاجتماع
الوسخ تحته وروي عن ابي حنيفة ان الظفر اذا كان منكسرا فلا بأس بأن يؤخذ ولا
يختن لان الختان سنة في حق الاحياء دون الاموات ثم يكفنه تكفين الميت لفه
بالكفن وهو واجب بدليل انه تقدم على الدين والارث والوصية ولذا قالوا من
لم يكن له مال فكفنه على من تلزمه نفقته كما يلزمه كسوته في حال حياته وسنة كفن الرجل
قميص وهو من المنكب الى القدم بلا جيب ودخريص وازار ولفافة وهما من القرن الى

القدم

القدم واللحى بعض عمائم من العمامة روي انه صلى الله عليه وسلم كفن في ثلاثة اثواب بيض
سحولية وهي منسوبة الى سحول بفتح السين عن الازهري بالضم وهي قرية باليمن ولانه اكثر ما
يلبس عادة في حياته كذا في العناية وكفاية ازار ولفافة لقول ابي بكر رضي الله عنه اغسلوا ثوبي
هذين وكفنوني فيهما ولانه ادنى لباس الاحياء وسنة كفن المرأة درع وازار وخمار و
لفافة وخرقة تربط على ثدييها نوع الكفن لما روي انه صلى الله عليه وسلم امر بكفن
بنته رقية رضي الله عنها ودرع المرأة قميصها والخمار بكسر الخاء المعجمة ما تغطي به المرأة رأسها
ومدة طول الخمار [illegible] وقدر العرض شبر والخرقة طولها ثلاث اذرع وعرضها ما بين
ابطها الى ركبتيها وقيل الى سرتها واما الخرقة التي توضع على عنق الميت وقت الغسل فذراع
ونصف وعرضه [illegible] زاد على
هذا او نقص فقد تعدى وظلم كذا في الكاشية للوقوف على صدر شريعة وكفايته ازار ولفافة فيه
اي كفاية كفن المرأة
لانه ادنى ما تستر به في حال الحياة ويكره اقل من ذلك وعن ابي يوسف يكفنها ازار ولفافة لحصول
الستر بهما وعند الضرورة يكفن الواحد لان مصعب بن عمير حين استشهد كفن في ثوب واحد
وهذا كفن الضرورة ولا يقتصر عليه على الواحد بلا ضرورة فان كان بالمال كثرة وبالورثة
قلة فكفن السنة اولى وان كان على العكس فكفن الكفاية اولى والمراهق في الكفن بمنزلة
البالغ والطفل الذي لم يبلغ حد الشهوة ان كان صبيا ان يكفن فيما يكفن فيه البالغ وان كفن
في ثوب واحد جاز كذا في الخانية ويستحب الابيض لما روينا انه عليه السلام
كفن في ثلاثة اثواب بيض ولا يكفن الرجل الا فيما يجوز له لبسه حال الحياة فلا يجوز الحرير
فتكون اعتبارا لحالة الحياة وتجمر اي تبخر الاكفان وترا بان يدار مجمر ثلثا او خمسا
او سبعا قبل ان يدرج الميت فيها لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار
هو التطييب وتبسط اللفافة ثم الازار عليها ثم يقمص ويوضع على الازار ثم يلف
الازار من قبل يساره ثم من يمينه وانما يقدم عطف اليسار على اليمين ليصير اعلاها

ان لليمين فضلا على اليسار فاذا اخر عطف اليمين يكون فوق اليسار والله اعلم اي ما يلبسه حالة
الحيوة من القباء يعطف اولا من قبل الايسر ثم من قبل الايمن فكذا هنا ثم اللفافة كذا ذكر
المرأة تلبس الدرع وتجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوقه اي فوق الدرع وقال الشافعي
يضفر شعرها خلف ظهرها اعتبارا بحالة الحيوة قلت انما يفعل ذلك لاجل الزينة وهذه
حالة حسرة وندامة فيعتبر مثل هذه الحالة من حال الحيوة ثم في حالة الحيوة في حالة الحسرة
والندامة بان اصابتها مصيبة لا تجعل شعرها خلف ظهرها بل تجعل على صدرها فكذا
بعد الوفاة ثم الخمار فوقه ذكر تحت اللفافة سواء العصر هكذا في نسخ متون المعتبرة
المختار والكنز والوقاية واكثر نسخ الهداية وسائر كتب الفقه مثل الاصلاح والايضاح
والمسعودي والمجمع بلا فرق لكن يتوجه عليهم انهم سكتوا عن الازار وهو في الرجل يكون تحت
اللفافة وعباراتهم هذه ناطقة بان الخمار فوق الدرع تحت اللفافة لكن ان كان الازار
تحت اللفافة كما في الرجل يلزمهم ان يقولوا ثم الخمار فوقه ذكر تحت الازار تحت اللفافة
وان كان مخالفا للرجل وكان فوق اللفافة يلزمهم بيانه والعجب انهم بسطوا الكلام
في طي واحد فلم يتعرض شراحهم ولا محشيهم لما ذكرنا اصلا على اني رأيت في بعض نسخة
من نسخ غاية البيان معلما بعلامة الصحة هكذا والمرأة تلبس الدرع اولا ثم الخمار فوقه
ذكر ثم اللفافة ثم الازار فيكون موضع الازار في المرأة مخالفا لموضعه في الرجل يعني ان
الازار يكون تحت اللفافة في الرجل وفوقها في المرأة فعلى هذا يكون لهم اكتفوا بذكر اللفافة
عن ذكر الازار لانه اذا كان الخمار فوق الدرع تحت اللفافة يلزمه ان يكون الازار
فوقها لانه لم يبق الا هذا الكلام رأيت في نسخة من نسخ الهداية هكذا ثم الخمار فوقه
ذكر تحت الازار تحت اللفافة فعلى هذه النسخة لا يرد اشكال اصلا الا ان عبارات
القوم متفقة على الاول فتدبر ويعقد الكفن ان خيف ان ينتشر صيانة عن الكشف

فصل الصلوة عليه فرض كفاية يعني ان ادى البعض سقط عن الباقين

وان لم

قال ابو الفضل ... اجمع اهل التفسير على ان المراد هو الدعاء والاستغفار للمصدقين

وان لم يؤد احد يأثم الجميع وهي فرض كفاية بقوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وقوله
عليه السلام صلوا على كل بر وفاجر واجماع الامة وشرطها اي الصلوة على الميت اسلام الميت
للنهي عن الصلوة على الكافر والمنافق ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا
بالله ورسوله وطهارته حتى لو صلوا على ميت قبل ان يغسل يعاد الصلوة بعد الغسل لان الطهارة
في صفة معتبرة للصلوة عليه كما تعتبر في مصلي عليه واولى الناس بالتقدم فيها السلطان ان حضر
لان في التقدم عليه ازدراء به (بمعنى الاستخفاف) ولانه نائب النبي عليه السلام وهو كان اولى بالمؤمنين من انفسهم
فكذا نائبه ثم روي عن ابي يوسف رحمه الله ان الولي اولى وبه اخذ الشافعي رحمه الله تعالى انها
ان تتعلق بالميت فكان الولي اولى كالغسل والتكفين والدفن لانا نقول يجب التقدم على السلطان في
باشرة الصلوة لسقاط هيبته وفيه ازدراء العامة ولا يجوز مخالفة هذه الامور لانه لا تعظيم في
باشرتها للسلطان بل فيها [illegible] انه روي ان لما مات الحسن بن علي رضي الله عنهما خرج الحسين
الناس لصلوة الجنازة فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد واليا بالمدينة يومئذ فابى سعيد
ان يتقدم فقال الحسين تقدم لولا السنة ما قدمتك ثم القاضي لانه صاحب الولاية وفي بعض
السلطان قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين بعد قول المصنف ثم القاضي او امير المصر ان لم يحضر السلطان
لان كل واحد منهما نائب وله الولاية العامة انتهى ثم امام الحي اي الجماعة لانه رضي بامامته في حياته
فيرضى بالصلوة عليه بعد وفاته ثم الولي قال صاحب الاصلاح والايضاح تقديم السلطان
واجب اذا حضر وتقديم الباقين بطريق الافضل نقلا عن صاحب التحفة الاقرب فالاقرب
يتقدم الاقرب الى الميت فان لم يوجد يتقدم اقربه بعد هذا الاقرب وترتيب الاولياء في الصلوة عليه
كترتيبهم في العصوبة الا الاب فانه يتقدم على الابن يعني ابو الميت اذا اجتمع مع ابنه كان الاب
اولى لان الاب افضل لانه اسن قال صاحب الاصلاح والايضاح الصحيح ان ههنا يتقدم الاب
على الابن عند الكل وان كان الابن يتقدم على الاب في ولاية الانكاح عند ابي حنيفة وابي
يوسف نقله من الفتاوى الصغرى ولو اجتمع للميت قريبان [illegible] في الدرجة فجميعه بان كان له اخوان

لاب وام اولى فاكبرهم سنا اولى لان النبي عليه السلام امر بتقديم الاسن فان اراد الاكبر ان يقدم
انسانا ليس له ذلك الا برضاء الآخر لان الحق لهما لاستوائهما في القرابة لكننا قدمنا الاسن
بالسنة ولا سنة في تقديم من يقدمه فبقي الحق لهما كما كان وان كان احدهما لاب وام
والآخر لاب فالذي هو لاب وام اولى وان كان اصغر وان قدم الاخ لاب وام غيره
فليس للاخ لاب ان يمنعه لانه لا حق للاخ لاب اصلا وابن عم المرأة احق بالصلوة
عليها من زوجها اذا لم يكن للزوج ابن منها لان النكاح انقطع بموتها والزوج
الزوج بمنزلة الاجانب وان كان للزوج منها ابن فح يكون الزوج احق بالصلوة عليها
قاله القدوري وكذا ابو المعتقة وسائر الاقارب اولى من الزوج وقال الشافعي الزوج
اولى كذا في العناية والنهاية وان لم يكن للميت ولي قريب فالزوج اولى ثم الجيران
وللولي ان ياذن لغيره فان صلى غيره ممن ذكرنا من غير السلطان والقاضي وامام الحي بلا اذنه اعاد
الولي ان شاء لتقرر الحق فيه بلا اذنه ولا يصلي غير الولي بعد صلوته اي صلوة
الولي لان الصلوة تتادى بالاول والتنفل بها غير مشروع وقال الشافعي يجوز صلوة
الجنازة مرة بعد مرة قال صاحب العناية ولا يرد علينا صلوة النبي عليه الصلوة والسلام
على قبر مسكينة لان النبي صلى الله عليه وسلم كان اولى بالصلوة على من مات بالمدينة فاعاد
الصلوة لان الفرض لم يسقط بفعل غيره فان قلت صلى النبي على حمزة رضي الله عنه سبعين مرة
قلت تاويله عندنا انه صلى الله عليه وسلم صلى على سبعين نفسا من قتلى احد مرة بعد مرة وكان حمزة
موضوعا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم في كل مرة فلم يكن تكرار صلوة على حمزة على انا نقول لا يصلى
عند الخصم على الشهيد فكيف يتمسك بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب العناية قال
الامام الولوالجي في فتاواه رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به ان تابعه
صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم
في البلدة او القاضي او الوالي على البلدة او امام الحي ليس له ان يعيد لان هؤلاء هم

الاولين

ابن م

الاولين وان كان غيرهم فله الاعادة كذا ذكر في التجنيس والخلاصة والظهيرية قال صاحب النهاية ذكر في
الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون حكمه
في ولاية الاعادة كحكم الولي لانه يقدم في حق الصلوة على الولي فلما ثبت حق الاعادة للادنى
فلان يثبت للاعلى منه اولى وقال وقد وجدت رواية في نوادر الصلوة تشهد بما ذكرت قال
في فوائده وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده تخصيص الولي ليس بشيء لانه لو صلى
السلطان او غيره ممن هو اولى من الولي في الصلوة على الميت ممن ذكرنا ليس لاحد ان يصلي
بعده نص الفقيه بلفظ اصرح من صاحب الهداية فان صلى غير الاولى يعيد هو اي الاولى ان
شاء وان صلى الاولى لا يصلي غيره بعده لان الفرض يتادى بالاولى والتنفل بها غير مشروع
قال صاحب التسهيل ولو صلى الادنى بلا اذن الاعلى يعيد الاعلى لو شاء اذا لم يات
به ضمن ادا ما عليه ولاية فللسلطان ان يعيدها انظر اليها المصنف كيف اصلح
العبارة بتغييرها قال صاحب التسهيل وذكر في الكفاية شرح الهداية في قوله فان صلى
الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده ان هذا اذا كان حق الصلوة له بان لم يحضر السلطان
اما اذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان اقول قوله ان هذا اذا كان حق الصلوة له هو
على ان كل من هو اولى من الولي كالسلطان والقاضي وغيرهم فكالسلطان في ان يكون له حق
الاعادة بعد صلوة الولي ولو صلى السلطان او الامام الاعظم في البلدة او القاضي او الوالي
على البلدة او امام الحي ليس للولي ان يعيدها لان هؤلاء اولى منه وان كان غيرهم فله
الاعادة ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون حكمه في ولاية الاعادة كحكم الولي
لانه يتقدم على الولي في حق صلوة الجنازة فلما ثبت حق الاعادة للادنى فلان يثبت للاعلى
منه اولى انتهى ما ذكره صاحب التسهيل وان دفن بلا صلوة صلى على قبره لانه صلى الله عليه وسلم صلى
على قبر امرأة من الانصار ما لم يظن تفسخه والمعتبر فيه اكبر الرأي على الصحيح لانه يختلف
باختلاف الزمان والمكان والاشخاص وقولنا على الصحيح احتراز عما روي عن ابي يوسف

ح

وصاحب التسهيل هنا حسن
فالرصاص الدرسم

التفتيح يومئذ وبارة لثوب على فلق احمر

في الاملاء انه قد تسلمت ثلاثة ايام وبعد لا يصلى عليه وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره وما روي ان النبي
عليه السلام صلى على شهداء احد بعد ثمان سنين معناه دعا لهم فهو حقيقة لغوية وقيل انهم كما
دفنوا لم تتفرق اعضاؤهم ~~[illegible]~~ وهكذا وجد واحين اراد
معاوية ان يحولهم فتركهم فان قيل كيف يصلى عليه وهو شبع اعين الناس بالتراب قلت
نعم ولكن هذا لا يمنع جواز الصلوة الا يرى انه قبل الدفن كان غائبا بالكفن ولم يمنع ذلك
جواز الصلوة وهذا اذا دفن الميت بلا غسل قبل الصلوة عليه واما اذا علموا بعد الصلوة
عليه انه لم يغسل غسلوه واعادوا الصلوة ولو علموا ذلك بعد الدفن لم ينبش لانه مثلة
وروى ابن سماعة عن محمد انهم يخرجونه ما لم يهيلوا التراب عليه لانه ليس بنبش ويقوم
اي الامام الذي يصلي بحذاء الصدر للرجل والمرأة لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام
عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء راسه ومن المرأة
بحذاء وسطها لان انسا رضي الله عنه فعل كذلك وقال هو السنة قلنا تاويله ان جنازتها
لم تكن مستورة فحال انس بينها وبينهم كذا في الهداية ويكبر تكبيرة يثني عقبها اي يقولوا
في هذا الثناء بعد التحريمة قال بعضهم يحمد الله كما ذكر في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول (اي بعض الناس فوق السطر)
سبحانك اللهم آه لكن قول المصنف يثني تصريح منه باختيار سبحانك آه فان المتبادر
من الثناء ذكره وان قالوا المعنيين بها نوع من الثناء بحكم سياق الصلوة فانه يقول
سبحانك آه قال صاحب العناية واري انه مختار صاحب الهداية اشار اليه بقوله والبداية
بالثناء لان المعهود من الثناء ذكر بقول الفقهاء صاحب الهداية اولا والصلوة
ان يكبر تكبيرة يحمد الله عقبها وهذا صريح في انه اختار ظاهر الرواية وهو انه يحمد الله
تعالى عقب التكبيرة الاولى ثم قوله والبداية بالثناء وان كان يشير الى ما قاله صاحب العناية
لكن القول الاول اظهر لان حمده تعالى ثناء اذ الحمد هو الثناء بالذات على ما عرف فيكون
مراد صاحب الهداية من الثناء في قوله والبداية بالثناء الحمد لا قوله سبحانك اللهم

ثم يكبر

تكون احسن لانه ظاهر الرواية اظهر بما قال صاحب العناية تدبر ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي
صلى الله عليه وسلم بعدها لان الثناء على الله تعالى يعقبه الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم كما في التشهد
وعلى ذكره وصفت الخطبة على انه قال الله تعالى ورفعنا لك ذكرك يعني اني لا اذكر الا وتذكر معي
ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو لنفسه وللميت وللمسلمين بعدها لان المقصود من صلوة الجنازة
الدعاء وقد تقدم ذكر الله وذكر رسوله فيأتي بالمقصود فهو اقرب الى الاجابة ثم اتى المراد بقوله
يدعو لنفسه آه ان يقول بعد الثالثة اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا
وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على
الايمان وخص هذا الميت بالروح والراحة والمغفرة والرضوان اللهم ان كان محسنا
فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه ولقه الامن والبشرى والكرامة والزلفى وخلصه
من عذاب القبر والنيران واسكنه في دار الجنان مع الولدان اللهم اجعل قبره روضة من رياض
الجنة ولا تجعل قبره حفرة من حفر النيران برحمتك يا ارحم الراحمين هذا اذا كان الميت
مذكرا واما اذا كان مؤنثا قال هكذا بالاوفق الضمائر وبعض قال هذه الميتة
والحال انه يلزم تانيث الضمائر الراجعة الى المؤنث بعد قوله وخص آه واما قيل ومن توفيته منا فتوفه
على الايمان وفي الاحياء على الاسلام لان الاسلام والايمان وان كانا متحدين في الكلام
ينبئ عن الانقياد فكانه دعاء في حال الحيوة بالانقياد واما عند الوفاة فهو دعاء
بالتوفي على الايمان وهو التصديق والاقرار لان الانقياد غير متصور حال الموت بعد
كذا في صدر الشريعة ثم انه ان كان لا يحسن الدعاء الذي ذكرناه يأتي باي دعاء شاء
ثم يكبر تكبيرة رابعة ويسلم عقبها لان ما بعد الرابعة اوان التحلل وذلك بالسلام
وليس بعدها دعاء سوى السلام في ظاهر الرواية واختار بعض المشايخ ان يقال
ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنة وقنا برحمتك من عذاب القبر وعذاب النار
وبعضهم ان يقال ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت

الوهاب ثم انه اختلف في عدد التكبير فيها عن عمر رضي الله عنه انه قال انكم معاشر اصحاب
محمد ائمة يقتدى بكم من بعدكم فاذا اختلفتم في شيء كان من بعدكم اشد اختلافا فاجمعوا على
الرجوع الى اخر الصلوة التي صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدوها انه اربع تكبيرات وعن ابن
مسعود رضي الله عنه انه قال كل ذلك قد كان لكن رايت الناس قد اجمعوا على اربع تكبيرات فان
كبر خمسا لا يتابع لانه منسوخ بما روي انه عليه السلام كبر اربعا في اخر صلوة صلاها قال زفر
يتابعه لانه مجتهد فيه لما روي ان عليا كبر خمسا فتابعه مقتدى قلنا ثبت ان الصحابة
ثم رجعوا الى اخر صلوة صلاها فما زاد كان منسوخا باجماعهم ومتابعة المنسوخ
خطاء واذا لم يتابعه ماذا يصنع في رواية عن ابي حنيفة يسلم في الحال تحقيقا للمخالفة
وفي اخرى ينتظر تسليم الامام ليصير متابعا فيما وجب المتابعة فيه قال صاحب الهداية وهو
المختار ولا قراءة فيها وقال الشافعي يقرا فيها الفاتحة لانها صلوة من وجه ولا صلوة
بغير الفاتحة ولنا قول ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم لم يوقت لنا في صلوة الجنازة قراءة
لكن لو قرا الفاتحة بنية الدعاء لا باس به واما بنية القراءة فمكروه كذا في الاختيار
ولا تشهد لان التشهد بالقعود غير مشروع ولا قعود فيها ولا رفع يد الا في الاولى
وعند الشافعي يرفع في كلها لما روي ان ابن عمر كان يرفع يديه في كل تكبيرة ولنا ما روي
انه صلى الله عليه وسلم لا يرفع يديه في صلوة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح ولا يستغفر
لصبي ولا مجنون اذ لا ذنب لهما ويقول بعد الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا قالوا اي
اجرا يتقدمنا واصل الفارط والفرط فيمن يتقدم القوم لطلب الماء والكلاء وفي الحديث
انا فرطكم على الحوض اي متقدمكم واجعله لنا اجرا بقوله المغفرة اذا فسر الفرط بالاجر
المتقدم يكون في قوله واجعله لنا اجرا شائبة استدراك فالظاهر في تفسير ما ذكر
الاثنان من قوله الفرط والفارط المتقدم في طلب الماء فالمراد هنا المتقدم في امور
الاخرة فيكون معناه اجعله لنا متقدما في امور الاخرة ليكون هو ذخرا فقوله واجعله لنا

اجرا

اجرا ثابتة مستدرك كما صرح في بعض الروايات قوله واجعله لنا اجرا عن موجود في تفسير الفرط
بالاجر المتقدم يكون فيه تكرار واجعله لنا ذخرا اي ذخرا باقيا واجعله لنا شافعا مشفعا اي
مقبول الشفاعة قال صاحب الدرر ولا يستغفر فيها بعد التكبير الثالث لصبي ومجنون بل يقول
بعد الدعاء بما يدعو به البالغين كما مر اللهم اجعله لنا فرطا الخ نقله مولانا محمد الواني من
تعليقاته عليه اي لا يستغفر لهما خاصة بل له ان يقول بعض هذا المبيت ومثل ان يقول اللهم
ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه فلا يلزم التناقض بينه وبين
قوله بل يقول بعد الدعاء بما يدعو به البالغين الا ان الدعاء للبالغين في صلوة الصبي لم يوجد
في الكتب المشهورة فلذا قيل قوله بعد الدعاء بما يدعو به البالغين تصحيف من بدل الدعاء
ولكن لا احتياج اليه فانه اذا لم يوجد للصبي استغفار فاي مانع من الدعاء لعامة المسلمين
وليس فيه دعاء مخصوص حتى يلزم المخالفة انتهى قوله المختار عدم الوجدان في الكتب يكون
ما نحن فيه [illegible] اي بعد تكبير الامام لا يكبر حتى يكبر الامام اخرى ويكبر معه فاذا
سلم الامام قضى المقتدي ما عليه من التكبير قبل رفع الجنازة لانه لا صلوة للجنازة بدونها
لا تنقضي وقال ابو يوسف يكبر ولا ينتظر وهو قول الشافعي ايضا لانه ادرك الامام فيتابعه
في اي حال كان كما في سائر الصلوات ولهما ان كل تكبيرة في صلوة الجنازة قائمة مقام ركعة
حتى قال الصحابة اربع كاربع الظهر ولو ترك شيئا من هذه التكبيرات لم تجز صلوته
لانه كترك ركعة من الظهر فلو لم ينتظر تكبير الامام لكان قاضيا ما فاته قبل ادائه ما ادرك
مع الامام وقد انتسخ واما اذا ادرك بعد الرابعة لا يكبر عندهما لانه قد فاته الصلوة
وعند ابي يوسف يكبر فاذا سلم الامام قضى ثلث تكبيرات كمن كان حاضرا حال التحريمة
يعني لو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية اتفاقا لانه كالمدرك لتكبير التكبيرة
قال مولانا الفاضل سعدي افندي قوله كالمدرك يعني انه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا
لحضوره التكبير دفعا للحرج اذ حقيقة ادراك الركعة ان يفعلها مع الامام ولم يجوز

راكبا مع القدرة على النزول لم يجز لانها صلوة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه
من غير عذر احتياطا او البقيس الجواز لانه دعاء من وجه حتى بلا ركوع وسجود ودعاء الراكب
كدعاء النازل وايضا لم يصلوا قاعدين مع القدرة على القيام والقياس ايضا الجواز لانه دعاء
ودعاء القاعد كدعاء القائم وتكره في مسجد جماعة كراهة تحريم في رواية وتنزيه في اخرى
ان كان الميت فيه لقوله عليه الصلوة والسلام من صلى على جنازة في المسجد فلا اجر له ولانه
بني لاداء المكتوبات ولانه يحتمل تلويث المسجد لانه لا يؤمن من خروج ما يلوث المسجد وان
كان الميت خارجه اختلف المشايخ في كراهته وعدم كراهته فمن نظر الى ان المساجد
بنيت لاداء المكتوبات كرهها في المسجد وان كان الميت خارج المسجد ومن نظر
الى احتمال تلويث المسجد لم يكرهها ان كان خارج المسجد لعدم احتمال التلويث
وانما قال في مسجد جماعة لانه لا يكره في مساجد التي بنيت لصلوة الجنازة وفي شرح
الطحاوي يكره صلوة الجنازة في المسجد الا ان يكون معتادا لكن فلا بأس وعند الشافعي
لا يكره صلاة الجنازة في المسجد على كل حال لما روي انه لما مات سعد بن ابي وقاص امرت عائشة
بادخال الجنازة في المسجد حتى صلت عليها ان علم النبي صلى الله عليه وسلم ثم قالت لبعض
حولها هل عاب الناس علينا ما فعلنا قال نعم فقالت ما اسرع ما نسوا ما صلى رسول الله صلى
الله عليه وسلم على جنازة سهل بن البيضاء الا في المسجد لانها دعاء او صلوة فالمسجد اولى
به منه ولنا الحديث الذي رويناه آنفا وحديث عائشة دليلنا لان الناس خرجوا بحيث
بمحضر من المهاجرين والانصار وقد عابوا عليها فدل على انه كان معروفا فيما بينهم كراهة وتاويل
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان معتكفا في ذلك الوقت فلم يمكنه ان يخرج
امر بالجنازة فوضعت خارج المسجد وعندنا اذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره
ان يصلي الناس عليها [illegible] سول العصر قد مر آنفا ان الميت ان
كان خارجه ففيه الاختلاف وقد قلنا لا لم يكره ان يصلي الناس عليها ثم ان كانت

قال صاحب العناية وصاحب العناية

ان صاحب العناية [illegible]

الجنازة

الجنازة والامام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه لم يكره بالاتفاق يقول الفقير اما ان يكون الجنازة
والامام والقوم جميعا في المسجد فهو مكروه بالاتفاق اصحابنا ملا الثلث في ان تكون الجنازة
خارج المسجد والامام والقوم في المسجد اختلف فيه وان كانت الجنازة والامام وبعض القوم خارج
المسجد والباقي في المسجد كما هو المعهود في ديارنا لم يكره اتفاقا في الفتاوى الاولى ان احدها
كون الجنازة ووضعها في المسجد والامام والقوم خارجه فهو ايضا مكروه باتفاق اصحابنا
والثاني كون الجنازة والامام خارج المسجد والقوم كلهم في المسجد لم يبق في حكمه ولا يصلي على عضو ان
عضو كان وقيد بالعضو لانه لو وجد اكثر بدن الميت بلا رأس او نصفه مع الرأس غسل ويصلي عليه
بالاتفاق واذا وجد نصفه بلا رأس او اقل مع الرأس لا يصلى عليه عندنا خلافا للشافعي وكذا
فان يكره على غائب قال ابن الملك وفي الحقايق محل الخلاف الغائب عن البلد اذ لو كان في البلد
لم يجز ان يصلي عليه حتى يحضر عنده اتفاقا لعدم المشقة في الحضور وقال الشافعي يصلى على غائب
لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي وكان غائبا ولنا انه لو صح لقوم ان يصلى عليه لصح
لسائر امر فيتكرر وانه لو جاز ان يصلى عليه لصلى الناس على النبي عليه السلام في سائر الامصار
ولو صلوا النقل بما نقل اصله واما صلوته على النجاشي فانه كشف له حتى ابصر به لانه عليه السلام
يوم مات النجاشي قال للصحابة هذا الحكم النجاشي قد مات فقوموا فصلوا عليه فصلى عليه وهو ...
وصلت الصحابة به لصلوته كذا في ابن الملك وفي الاختيار ومن استهل على بناء المفعول قال صاحب
الفانوس استهل الصبي رفع صوته بالبكاء كاهل وقيل استهلال الصبي ان يوجد منه ما يدل على
حيوته من بكاء او تحريك عضو او طرف عين بعد الولادة غسل وسمى وصلي عليه لقوله عليه السلام
اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه رواه ابو هريرة ولان الاستهلال
دليل الحيوة فيتحقق في حقه سنة الموتى والا غسل في المختار لانه نفس من وجه وفي ظاهر
الرواية لا يغسل لكن المختار هنا غير ظاهر الرواية وادرج في خرقة كرامة لبني آدم ولا
يصلى عليه قال صاحب العناية لانه ان لم يستهل في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه

فيظهر له حظ من السهمين فله اعتباران باعتبار النفوس يغسل وباعتبار الاجزاء لا يصلى عليه وأريد
على هذا التقدير يعني ان استهل يرث وان لم يستهل لم يرث ولو سبي صبي مع احد ابويه
لا يصلى عليه لانه كافر تبعا لابويه لقوله صلى الله عليه وسلم الولد يتبع خير الابوين دينا
فانه فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد للابوين الا ان يسلم احدهما اي احد الابوين فيصلى
على الصبي لانه يصير مسلما حكما تبعا لما مر آنفا او اسلم هو عاقلا يعقل الصفة المذكورة
في حديث جبرئيل عليه السلام وهي ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر
خيره وشره من الله وهذا ايماء على ان من قال لا اله الا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الاسلام
وكذا اذا اشترى جارية واستوصفها صفة الاسلام فلم تعلم فانها لا تكون مؤمنة كذا في النهاية
وقيل معناه يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له لانه يصح اسلامه
استحسانا او لم يسب احدهما معه بل سبي الصبي فقط لانه ظهرت تبعيته للدار في حكم الاسلام
ولو مات لمسلم قريب كافر غسله غسل النجاسة لكن لا يغسله المسلم بالبداءة بالوضوء
وبالمياس بل يصب عليه ماء كما يصب في غسل الثوب النجس لكن لا يكون هذا طهارة له حتى لو
حمله انسان وصلى لم تجز صلوته بخلاف المسلم فانه لو حمله مصل بعد ما غسل جازت صلوته واطلق
القريب ليتناول كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي الارحام وكفنه في خرقة بلا
اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور وفي بعض النسخ ولفه في خرقة وهو المقصود والقاه
في حفرة من غير لحد ولا توسعة كما يكون للمسلم اهانة له او دفعه الى اهل دينه ان وجد ليصنعوا
به ما يصنعون بموتاهم روي انه لما مات ابو طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم جاء ابنه علي كرم
الله وجهه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله ان عمك الضال قد مات وفي رواية
ان الشيخ الضال قد مات فقال عليه السلام اغسله وكفنه وسأل رجل ابن عباس رضي الله عنهما
ان امي ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها وكفنها ولا تصل عليها وادفنها
ولان هذه من جملة مصاحبته بالمعروف والمراد كفه بتركه طعمة للسباع والولد مامور

ال

[illegible]

الابن والدين وان كانا مشركين قال الله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا والمراد به الوالد الكافر
المشرك بدليل سياقه وهو قوله وان جاهداك على ان تشرك بي الآية ومن الاحسان والبر
فيهما القيام بالغسل والدفن ثم اعلم ان الابن المسلم اذا مات وله اب كافر هل يمكن ابوه الكافر
من القيام بغسله وتجهيزه ينبغي ان لا يمكن من ذلك بل يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في قبر
قرابته من المسلمين ليدفنه لان الموضع الذي فيه الكافر تنزل فيه اللعن والسخط والمسلم يحتاج الى
نزول الرحمة في كل ساعة كذا في النهاية وسن في حمل الجنازة اربعة حتى لو لم يتيسر احد
كان يحمل الى جماعة كذا في الخزانة قال الفاضل سعدي افندي وفيه شيء انتهى نعم الظاهر مراده
الله اعلم انه لا حاجة في الجماعة الى ان يحملها اربعة لانه بالثلاثة يحصل الجمع قال صاحب الهداية
وفيه زيادة الاكرام حيث لم يحمل كما يحمل الاحمال وفيه الصيانة عن سقوط الميت وقال الشافعي
السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والآخر على اعلى صدره لان جنازة سعد
بن معاذ حملت كذلك قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة وكان الطريق ضيقا حتى روي انه صلى الله عليه وسلم
كان يمشي على رؤوس اصابعه ومصيره يقتضيه كان في حالة الضرورة ويكفي نقول به وان يبدأ كل
من الاربعة فيضع مقدمها على يمينه ثم مؤخرها على يمينه ثم مقدمها على يساره ثم مؤخرها على
يساره ايثارا للتيامن وهذا ان حملها على هذا الوجه مذكور في حالة التناوب يعني عند تعدد
الحاملين ليبلغ الجانب الذي حمله الآخر وينتقل الى الجانب الآخر ثم اعلم ان في حمل الجنازة
شيئين نفس السنة وكمالها اما نفس السنة فهي ان يأخذ الجنازة بقوائمها الاربع على طريق التعاقب قب
بان يحمل من كل جانب عشر خطوات لما في الحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت له اربعين
كبيرة واما كمال السنة فلا يتحقق الا في واحد وهو ان يبدأ الحامل بحمل يمين مقدم الجنازة
اذ ليس لمقدم الجنازة الايمن ولمن يكون البداية بها الا للواحد ولذا ذكره
في المبسوط ومعنا اذا كان السنة في حمل الجنازة ينبغي ان يحملها من الجوانب الاربعة يبدأ الحامل يمين
بمقدم ثم بالايمن المؤخر وذكر شيخ الاسلام رحمه الله وانما اراد بالايمن المقدم يمين الميت

ثم قال فاذا احملت جانب السرير الايسر فذكر يمين الميت لان يمين الميت على يسار الجنازة لان
الميت وضع عليها قفاء فكان يمين الميت يسارها ويسارها يمينها ثم المعنى في الحمل على هذا
الوجه اما البداية بالايمن المقدم وذكر يمين الميت ويمين الحامل فلان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يحب التيامن في كل شيء والمقدم ايضا اول الجنازة والبداية بالشيء انما يكون من اوله
ثم يتحول الى الايمن المؤخر لانه لو تحول الى الايسر المقدم احتاج الى المشي امامها والمشي خلفها
افضل فلما مشى خلفها وبلغ الايمن المؤخر حمله لان له رجحان التيامن ايضا ثم تحول الى
الايسر المقدم والايسر المؤخر فيحتاج الى تقديم الايسر المقدم على الايسر المؤخر لما بيّن ان
المقدم فضل على المؤخر كفضل الايمن على الايسر لسبقه على المؤخر ولسبوغ بها ساب
التيسير ولكن انه من تقديم الايسر المقدم ضمنا بالايسر المؤخر والختم بذلك اولى ليبقى بعد الفراغ
خلف الجنازة لان المشي خلفها افضل كذا في النهاية ويسرع بها دون الخبب الخبب
ضرب من العدو دون العنق لان العنق خطو فسيح واسع كذا في المغرب وانما كان كذلك
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب فان يكن خيرا
عجلتموه اليه وان يكن شرا فضعوه عن رقابكم الا انه بعدا لاهل النار وروي عن ابي
هريرة انه قال لما حضره الوفاة اسرعوا بي الى قبري فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال العبد الصالح اذا وضع على السرير يقول قدموني واذا وضع الفاجر على سريره
يقول يا ويلي اين تذهبون بي وانما يكره الخبب لان فيه ازدراء بالميت واضرارا بالمتبع
والمشي خلفها افضل لما روي عنه عليه السلام الجنازة متبوعة ولانه ابلغ في الاتعاظ بها
والتعاون في حملها ان احتيج اليه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي خلف جنازة سعد
بن معاذ وان علي بن ابي طالب كان يمشي خلف الجنازة فقيل له ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان
امامها فقال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما ارادا ان ييسرا الامر
على الناس معناه انهما علما انه لو مشيا خلفها لتحرز الناس عن المشي امامها فلو اختار المشي خلفها

لضاق

لضاق الطريق على من يشيعها وقال ابن مسعود فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل المكتوبة
على النافلة وقال الشافعي المشي امامها افضل لما روي ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام
الجنازة ويعرف به الجواب ولان القوم شفعاء الميت والشفيع يتقدم في العادة على من يشفع
له والجواب انه يشكل بحال الصلاة فان الميت يتقدم على القوم مع كونهم شفعاء له وكذا حال
المشي والشفيع انما يتقدم على من يشفع له في العادة للتحرز عن تعجيل من يطلب منه الشفاعة
بعقوبة من يشفع له حتى يمنعه ذلك وذلك غير متحقق ههنا ويكره لمتبعها رفع الصوت
بالذكر والقراءة لانه فعل الكتابي ويذكر في نفسه والتشبه بالكافر فيما لنا منه بدّ مكروه كذا
في النهاية فاذا وصلوا الى القبر كره الجلوس قبل وضعه عن الاعناق فاذا وضع عن الاعناق
جلسوا وكراهة الجلوس قبل الوضع لانه قد يحتاج الى التعاون في الوضع ولما روي
عنه عليه السلام انه قال من تبع الجنازة فلا يجلس حتى يوضع وفي المحيط الافضل ان لا
يجلسوا ما لم يسوّ عليه التراب لما روي انه عليه السلام كان يفعل كذا وفي المحيط ايضا
من مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ثم يرمى في البحر ويحفر القبر ويلحد قال صاحب
النهاية يحتمل ان يكون مجهول لحد او الحد لان كلا منهما متعد يقال لحد القبر والحد وفي المغرب لحد
ويلحد لحد للميت والحد له اي عمل له لحدا ولحد عن الحق عدل عنه واللحد هو الشق
المائل في جانب القبر كذا في المغرب ثم عندنا يلحد للميت ولا يشق له وقال الشافعي يشق
ولا يلحد لتوارث اهل المدينة فانهم توارثوا الشق دون اللحد ولنا قوله عليه السلام
اللحد لنا والشق لغيرنا ولان الشق فعل اليهود والتشبه بهم مكروه فيما منه بدّ وقال
بالمدينة حفاران احدهما يلحد والاخر يشق فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثوا
في طلب الحفارين فقال العباس اللهم خر لنبيك ما يكون احب اليك فوجد الذي يلحد
لا حجة له في توارث اهل المدينة لانهم انما توارثوا ذلك لضعف اراضيهم بالبقيع
لاجل هذا المعنى اختاروا الشق فيه بان اراضيها رخوة تقول الحفر وكمال الضعيف

ان القبر لا يشق في ابتداء الاسلام وكان الكافرون فيها فيحفرون بان يعمق القبر ليلة و
يطعنونه بالرمح فلا تنطق النبي صلى الله عليه وسلم بذلك امر باللحد وصفة اللحد ان يحفر القبر
تماما ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف وصفة
الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت ويدخل الميت فيه من جهة
القبلة يعني يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في القبر وقال الشافعي
يسل سلا وصفة ذلك ان توضع الجنازة في مؤخر القبر حتى يكون راس الميت بازاء موضع
قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فياخذ براس الميت ويدخله في القبر كذا في مبسوط
شيخ الاسلام وفتاوى قاضي خان والخلاصة البزازية وقال شمس الائمة الحلواني صورة
السل ان توضع الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجله حيث بازاء موضع راسه من القبر
ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فياخذ برجلي الميت ويدخلها القبر اولا ويسل كذا ذكره
في محيط وشرح الطحاوي واحتج الشافعي بما روي ان النبي عليه السلام سل الى قبره سلا
والسل اخراج الشيء من الشيء بجذب وانما يتحقق اخراج الميت من الجنازة الى القبر
ولنا ما روى ابراهيم النخعي ان النبي عليه السلام ادخل قبره من قبل القبلة فان صح
هذا النخعي عنه وان صح ما رواه فيحمل انما كان ذلك للحال الضرورة لان النبي
عليه السلام مات في حجرة عائشة رضي الله عنها من قبل الحائط وكان السنة دفن الانبياء في
في الموضع الذي قبضوا فيه فلم يتمكنوا من وضع السرير من قبل القبلة لاجل الحائط لان
القبر كان ملصق الحائط ولحد تحت الحائط فلم يمكن ادخاله من جانب القبلة فلهذا
سل الى قبره وعن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم انهما قالا يدخل الميت قبره من قبل القبلة وقال علماء الحضر
محاولا استقبلوا به القبلة لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه ويقول
واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله اي بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك
كذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين وضع ابا دجانة رضي الله عنه في القبر كذا قال صاحب الهداية

وقا

وقال صاحب النهاية والصحيح انه قال حين وضع ذا البجادين لان ابا دجانة مات بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم في خلافة ابي بكر هكذا ذكر في التواريخ وقال الفاضل سعد ... مات ابو دجانة في زمن
عثمان وقال صاحب الغاية قتل ابو دجانة شهيدا باليمامة سنة اثنتا عشرة من الهجرة قبل
مسيلمة وهو في زمن ابي بكر رضي الله عنه وذو الرحم اولى بوضع المرأة في قبرها فان لم يوجد فالاجنبي
ولا يدخل القبر امرأة كذا في الفتاوى والشفع كالوتر يعني داخل القبر وقال الشافعي يكون
عدد الواضعين وترا ولنا انه دخل قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعة العباس وعلي بن
الفضل وصهيب رضي الله عنهم ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد لا قبر الرجل
لان مبنى حالهن على الستر فيستحسن التابوت للنساء وقال الشافعي يسجى قبر الرجل ايضا
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سجى قبر سعد بن معاذ ولنا ما روي عن علي بن ابي طالب انه مر
بميت وقد سجي قبره فنزعه وقال انه رجل يعني ان مبنى حال الرجال على الانكشاف وتاويل
قبر سعد ان كفنه ما كان يعم بدنه فسجي قبره حتى لا يقع الاطلاع لاحد على عضو من اعضائه
ويوجه الى القبلة بذلك امر النبي عليه السلام روي عن علي كرم الله وجهه انه قال مات رجل من
بني عبد المطلب فقال عليه السلام يا علي استقبل به القبلة استقبالا وتحل العقدة يعني ان
عقد الكفن لمخافة الانتشار تحل لوقوع الامن منه ويسوى عليه اللبن والقصب قاموس
لكن افضل بقبر النبي صلى الله عليه وسلم ويكره الآجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع
البلى والفناء وقيل لانه يمس بهما في ديار فيها رخاوة الارض وقيل كراهة الآجر من حيث
مس النار له لمسه النار وهذا المعنى في الخشب معدوم فكراهته تكون للعلة الاولى
ورد بان مس النار لا يصلح علة للكراهة فان السنة ان يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته
النار وقد اجاب بعض الافاضل بان اثر النار في الآجر محسوس هو مستقر فيه وكذا
لبعض هذه ولا مستقر فيه لان ماء يعود الى ماهيته اذا ارتفع عن النار ساعة بخلاف
الآجر وقال القدوري ولهذا يكره الاجمار بالنار عند القبر واتباع الجنازة بها لان القبر

او لنزوله من منازل الآخرة ومحل الحزن تحلة البيت حتى لم يكن فيه الاحجار ولو غسله بالماء الحار
انتهى وله اشارات هذا ايضا يدفع ذكرهن قال صاحب الهداية ويستحب اللبن والقصب
لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن اي حزمة من القصب ويهال التراب للتوارث
ثم قال هذا الدفن في الجراب اي جبنة من غير كهيل وكل شيء ارسلته ارسالا من رمل او تراب
او طعام او نحوه قلت هلته اهيله هيلا فانهال اي جرى فانصب ومنه يهال التراب
اي يصب ويسنم القبر مراده من تسنيم القبر رفعه من الارض مقدار شبر او اكثر قليلا
لا يربع وهو التربيع ولا يسنم لما روى ان ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي
جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحا مربعا ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن تربيع القبور وعن ابراهيم النخعي انه قال اخبرني من رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم
وقبر ابي بكر وعمر رضي الله عنهما مسنمة وتاويل قبر ابراهيم انه صلى الله عليه وسلم سطح قبره اولا
ثم سنم كذا في العناية والنهاية ويكره بناؤه اي القبر بالجص والآجر والخشب لانها
للبناء والزينة والقبر ليس محلا لهما ولا يدفن اثنان في قبر الا لضرورة ويجعل بينهما
تراب ليصير كقبرين ولا يخرج من القبر الا ان تكون الارض مغصوبة واراد صاحب
الارض اخراجه وكذا اذا كان الكفن مغصوبا ولم يرض صاحبه الا بنبشه او نزع ثوبه
فانه ينبش قبره وينزع ثوبه بالاتفاق وفي الجامع الصغير للحاكم عبد الرحمن اذا دفن
بغير كفن لا ينبش القبر واما لو تذكر الرجل انه نسي ثوبا او درهما فيه ينبش بعد ذلك
وكذا اذا كانت الارض اخذت بالشفعة ينبش كذا في الكافي والمشكل ويستحب
ان يدفن في مكان قتل او مات فيه وان نقل من بلد الى بلد فلا اثم فيه لما روي ان يعقوب
النبي عليه السلام مات بمصر فحمل الى ارض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف
الى ارض الشام من ارض مصر والوصية بالصلوة على الميت تجوز في رواية وفي رواية
لا ويكره وطء القبر والجلوس والنوم عليه لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وفيه اهانة به

الصلوة

الصلوة عنده لانه تشبه بالعبادة بالميت نصرانية ماتت وفي بطنها ولد مسلم قيل يدفن في مقابر
المسلمين لحرمة ولدها وقيل في مقابرهم كذا في منية المفتي

باب الشهيد

قال صاحب العناية المقتول ميت باجله عند اهل السنة وانما يوصف الشهيد بحياة اختصاصه
بالفضيلة فكان اخراجه من باب صلوة الميت بباب على حدة كاخراج جبرئيل من الملائكة
وسمي الشهيد شهيدا لان الملائكة يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا فهو فعيل بمعنى مفعول
وقيل لانه مشهود له بالجنة وقيل لانه حي عند الله حاضر وفي اصطلاح الفقهاء هو من قتله
اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق باي شيء قتلوه بحديدة او بغيرها في الحرب والعرف
او من وجد في المعركة وبه اثر الجراحة ظاهرة او باطنة كخروج الدم من العين او الاذن
لان الدم لا يخرج منهما عادة الا بجرح فالظاهر انه ضرب على راسه حتى خرج الدم من عينه او اذنه
وان كان يخرج من فمه فان كان ينزل من راسه غسل لعرضه من جانب الفم او من جانب
الانف سواء وان كان يعلو من جوفه لم يغسل لان الدم لا يعلو من الجوف الا لجرح في
الباطن وانما يعرف ذلك بلون الدم قال الامام التمرتاشي ان لونه الرأس صاف لم يخرج
من الجوف علق كذا في النهاية او قتله مسلم ظلما احترز به عما قتله المسلمون رجما او قصاصا
ولم يجب بقتله دية احترز به عن شبه العمد والخطاء فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل
ويدفن بدمه وثيابه لانه في معنى شهداء أُحُد وقال عليه الصلوة والسلام فيهم زملوهم
بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب
بقتله عوض مالي فهو في معناهم فيلحق بهم والتقييد بالحديدة انما هو اذا كان القاتل من
المسلمين واما من اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرط على ما بينا آنفا
لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح وقال الشافعي لا يصلى عليه لان
السيف محاء الذنوب فاغنى عن الشفاعة قلنا الصلوة على الميت لاظهار كرامته و
الشهيد اولى بالكرامة الا انه ينزع عنه ما ليس من جنس الكفن كالفرو والحشو والخف والسلاح

وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج باطلاق قوله عليه السلام زملوهم بدمائهم وثيابهم ولنا ما روى في السنن
عن ابن عباس قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان
يدفنوا بدمائهم وثيابهم ويزاد وينقص مراعاة لكفن السنة يعني ان نقص عن كفن السنة
يزاد حتى يتم وان زاد ينقص حتى ينتهي الى كفن السنة وان كان صبيا او مجنونا او
جنبا او حائضا او نفساء يغسل عند ابي حنيفة اما الصبي فلان السيف كفى عن الغسل
في حق شهداء احد بوصف كونه طهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم ومن لم يكن في معناهم غسل
وكذا المجنون واما الجنب فلان الشهادة عرفت مانعة عن الغسل فلا ترفع الجنابة وقد صح ان
حنظلة رضي الله عنه لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وكذا الحائض والنفساء اذا طهرتا
وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية خلافا لهما لان سقوط الغسل عن الشهيد لبقاء
اثر مظلوميته ولعظم اكرامه وعظم مظلوميته في حق الصبي والمجنون اشد فكانا اولى بنيل الكرامة
واما الجنب والحائض والنفساء فلان ما وجب بالجنابة والحيض والنفاس لم يسقط بالموت
والغسل انما لم يجب بالشهادة ويغسل ان قتل في مصر ولم يعلم انه قتل عمدا ظلما لان الواجب
فيه القسامة والدية تخفف الظلم واذا علم انه قتل عمدا ظلما وعلم قاتله لا يغسل لان الواجب
فيه القصاص وهو عقوبة واذا علم انه قتل عمدا ظلما لكن لم يعلم قاتله يغسل لان الواجب
هنالك الدية والقسامة وكذا ان ارتث على البناء للمفعول بان اكل او شرب او عولج
او باع او اشترى او عاش اكثر يوم عند ابي يوسف والارتثاث من الرث وهو الشيء البالي
فيكون معناه صار رثا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحيوة لانه اذا اكل او شرب او عولج
او باع او اشترى او عاش اكثر يوم يكون نال بعض مرافق الحيوة وشهداء احد ماتوا عطاشا
والكاس تدار عليهم وكانوا لا يشربون وجعل ابو يوسف اكثر يوم او ليل ككله شرط
ان يعقل اقامة للاكثر مقام الكل خلافا لمحمد فانه شرط الكمال اذ لا فرق في قليل الحين
بعد الجرح فتقدر بزمان كامل او ليل كامل او مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل فيجب عليه الصلوة

والوصية

والوصية في احكام الدنيا فارتفق بالحيوة فكان مرتثا وقال صاحب الهداية وهو مروي عن ابي يوسف وان
ان الكلام في [illegible] ولو مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل يغسل اتفاقا او آواه خيمة يغسل
لانه نال بعض مرافق الحيوة او نقل من المعركة حيا لهذه العلة ايضا الا اذا نقل منها كيلا
تطاه الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة وذلك لانه انما حمل لدفع الضرر لا لايصال الراحة
اليه وقال صاحب الغاية وفيه نظر لانا لا نعلم ان النقل من المعركة كيلا تطاه الخيول ليس بنيل
راحة لان دفع الضرر يستلزم نيل الراحة تدبر او اوصى مطلقا يعني سواء اوصى بامور الدنيا
او بامور الآخرة عند ابي يوسف لانه ارتفاق ايا اوصى وقال محمد ان اوصى بامور الآخرة
لا يغسل لانها صنيع اهل الحيوة فيكون محل الخلاف بينهما انه ان اوصى بامور الدنيا
يغسل اتفاقا وان اوصى بامور الآخرة يغسل عند ابي يوسف ولا يغسل عند محمد وقيل لا خلاف
في الوصية بامور الدنيا ولو اوصى بامور الآخرة لا يغسل اتفاقا وقيل لا خلاف بينهما اصلا
وقيل في الوصية بكلمتين لا تبطل الشهادة وفي الاكثر تبطل اذا اوصى بعد انقضاء
الحرب واما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشيء مما ذكرنا كذا في الكافي ثم اعلم ان من
ارتث ثم مات لا يكون شهيدا في احكام الدنيا وهو يغسل ولكن له ثواب الشهداء في الآخرة كذا
في الخزانة الا يرى ان عمر وعليا رضي الله عنهما حملا الى بيتهما بعد الطعن وغسلا وكانا شهيدين
بقوله عليه السلام كما ورد في صحيح مسلم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما تحرك حراء او
احد وكان النبي عليه السلام مع ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير عليهم اسكن
يا حراء او يا احد فما عليك الا نبي وصديق او شهيد قال ابن الملك المراد
به جنس الشهيد لان المذكورين في الحديث بعد الصديق كلهم شهداء انتهى وقد ورد ايضا
في صحيح مسلم الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغريق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل
الله وقال ابن الملك انما اخر المقتول في سبيل الله لانه من باب الترقي فعلم منه ان
الشهيد الاعلى من قتل مجاهدا في سبيل الله وهو ظاهر ثم اعلم ان بعض الفقهاء سموا

المقتول مجاهدا في سبيل الله شهيد الحكمي وغيره شهيد الحقيقي فيكون معنى الشهيد الحكمي الذي يجري عليه
حكم الشهيد وهو شهيد حقيقة وحكما ومعنى الشهيد الحقيقي الذي يكون شهيدا نظرا الى الحقيقة
واما بالنظر الى حكم الشرع فلا يكون شهيدا وبعضهم اطلق الشهيد الحكمي على غير المقتول في
سبيل الله واطلق الحقيقي على المقتول في سبيل الله فيكون معنى الشهيد الحكمي الذي يكون شهيدا
حكما لا حقيقة ومعنى الشهيد الحقيقي الذي يكون شهيدا حقيقة فيكون كل شهيد حكمي حقيقيا
وليس كل شهيد حقيقي حكميا على الاول ويكون بينهما عموم وخصوص مطلق وعلى الثاني يكون
بينهما تباين فتدبر وبعض مشايخنا رجحوا الاول وبعضهم رجحوا الثاني قوله المختار
الاولى لا يصح بل هو الحق كذا صحح مشايخنا المذهب ومن قتل بحد او قصاص غسل وصلي عليه
لانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق عليه وشهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله تعالى
فلا يلحق بهم وقد روي انه لما قتل ماعز رجما اتى عمه الرسول صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تأمرني فقال عليه السلام لا تقل هذا لقد تاب توبة لو قسمت
توبته على اهل الارض لوسعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه ومن قتل من البغاة او قطاع
طريق غسل ولا يصلى عليه لانهم سعوا في الارض بالفساد واستحقوا ذكر لهم خزي
في الدنيا والصلوة شفاعة فلا يستحقونها وعلي كرم الله وجهه ما صلى على البغاة فقيل اهم
كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا فاشار الى انه انما ترك عقوبة لهم وزجرا لغيرهم
وهو المعروف في الباب ولم يذكر شهيد من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا قوله لا
يصلى عليهم لانهم مؤمنون الا انهم يقتلون بحق فصاروا كالمقتولين في رجم او قصاص فقيل
لا يغسل ايضا اي كما لا يصلى عليه روي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انهم لا يغسلون ولا
يصلى عليهم لان عليا لم يغسل الخوارج يوم النهروان ولم يصل عليهم ويصلى على قاتل نفسه
عند ابي حنيفة ومحمد لانه كان غير ساع في الارض بالفساد وقال ابو يوسف لا يصلى عليه زجرا لغيرهم كالباغي هذا
اذا كان عمدا ولو كان خطأ يغسل ويصلى عليه وتنزل المقتول بكل سبع فاذا التهيه

يقول

تقول عليكم السلام يا اهل الديار انتم السابقون وانا ان شاء الله بكم لاحقون آنسنا الله وآنسكم
واذهب الله وحشتنا ووحشتكم وغفر الله لنا ولكم ولا تنسوا المسلمين والمرأة تغسل
زوجها الميت عند الضرورة لبقاء الزوجية من وجه وهي العدة والزوج لا يغسل زوجته
عندنا اذا ماتت ولم توجد من يغسلها يتيممها محرمها باليد والاجنبي بالخرقة على يديه
وينبغي بعد غض بصره عنها وله فرق [illegible] والعجوز كذا [illegible] باب
الصلوة في الكعبة قدمنا في اول باب صلوة الجنازة وجه تأخير هذا الباب فلا نعيد
صح فيها الفرض والنفل عندنا وقال مالك صح فيها النفل دون الفرض لانه روي عن ابن
عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت وكبر في نواحي البيت ولم يصل فيه وعلى الفرض
ولنا انه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة الفرض يوم الفتح رواه بلال ولئن كان نفلا
فالفرض في معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الاركان ولانها صلوة استجمعت شرائطها
لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط قال صاحب النهاية وذكر في الشافعي
من صاحب الهداية وقع سهوا من الكاتب فان الشافعي يرى جواز الصلوة في الكعبة فرضها
ونفلها كذا اورد اصحاب الشافعي في كتبهم من الوجيز والحلية والرافعي وغيرها
ولم يورد احد من علمائنا ايضا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب كالمبسوط والمنظومة
الايضاح والمحيط وشروح الجامع الصغير وغيرها فالله اعلم انه يشترط السترة المتصلة بالارض
[illegible] فان المصلي في عرصة الكعبة كالحائط في وجهه كذا في الوجيز الغزالي
فالمصلي في جوف الكعبة يستقبل اي جدار شاء ويستقبل الباب وهو مردود وان كان [illegible]
والعتبة مرتفعة قدر ثلثي ذراع الرجل جاز ولو ارتفعت العياذ بالله صح صلاته خارج العرصة
متوجها اليها كمن صلى على ابي قبيس والكعبة تحته وان صلى فيها لم يجز الا ان يكون بين يديه
شجرة او حائط والواقف على السطح كالواقف في العرصة فلو وضع شيئا بين يديه لا يكفيه
ولو غرز خشبة ففيه وجهان وفي الحلية للغزالي ويجوز الصلوة في الكعبة البعض فيها

الكعبة

انتهى وقال صاحب العناية أجيب بان مراده ما اذا توجه الى الباب وهو مفتوح وليست
العتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل وهو حرير بجواز الخارج السهو الله اطلاق كلامه ينافيه
انتهى قال في الوصل وفي شرح الندورية للعلامة الزاهدي حاكيا عن مكحول ومعلى
لا يجوز فيها اداء المكتوبات وقيل لا يجوز فيها الفرض والنفل ومن جعل ظهره الى ظهر
الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطأ بخلاف مسئلة التحري على
ما سبق ولو الى وجهه اي لو جعل ظهره الى وجه الامام لم يجز لتقدمه على امامه وكره ان يجعل
وجهه الى وجهه اما جوازه فلوجود المتابعة وانتفاء المانع وهو التقدم على الامام واما
كراهته فلشبهه بعابد الصورة بالمقابلة فينبغي ان يجعل بينه وبين الامام سترة تحرزا
عن ذلك ولو تحلقوا حولها وهو اي الامام فيها اي في جوف الكعبة جاز اذا كان الباب
مفتوحا لانه كقيامه في المحراب في غيرها من المساجد كذا في الاختيار وفي العيني فعلى هذا
ينبغي ان يكون مكروها ككراهة قيام الامام في المحراب في غيرها من المساجد على ما يجيء في
مكروهات الصلوة وان كان الامام خارجها وتحلقوا حولها جاز صلوة من هو
اقرب اليها منه ان لم يكن الاقرب في جانبه اي في جانب الامام لانه التقدم وهنا في
نظيره ان عند اتحاد الجانب وهذا ايسر لانه اذا كان في جانبه لم يجز لوجود التقدم
ويجوز الصلوة فوقها وان لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعي لا يجوز الا ان يكون
بين يديه سترة بناء على ان المعتبر في جواز التوجه اليها للصلوة البناء وعندنا ان
القبلة هي الكعبة والكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء ولا معتبر بالبناء لانه ينقل
الا ترى ان من صلى على ابي قبيس جازت صلوته ولا شيء من بناء الكعبة بين يديه فدل
على انه لا معتبر بالبناء ويكره لما في الفعل على ظهر الكعبة من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه
روي عن ابن عمر انه قال نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في سبع مواطن في المجزرة و
المزبلة والمقبرة والحمام وقوارع الطريق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله الحرام

كتاب

كتاب الزكوة

كتاب الزكوة قرن الزكوة بالصلوة اقتداء بكتاب الله تعالى قال الله تعالى اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة وكذا في السنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا
اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الى آخر الحديث وهي في اللغة عبارة عن النماء يقال
زكى الزرع اذا نما فسميت الزكوة لانها سبب لنماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في
الاخرة قال الله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه وقيل هي عبارة عن التطهير قال الله تعالى خذ
من اموالهم صدقة تطهرهم وهي فرض بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فما تلونا
آنفا من قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما السنة فما روينا من الحديث المشهور وهو قوله
عليه السلام الحديث وكذا الاجماع منعقد على فرضيتها من لدن رسول الله الى يومنا هذا
هي تمليك جزء من مال معين صفته جزء شرعا من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه
فلا يجوز تمليكه من الغني والكافر والهاشمي ومولاه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا
يجوز كما سيأتي ان شاء الله تعالى مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه احترز به عن الدفع الى
فرعه وان سفل واصله وان علا وزوجته ودفع احد الزوجين الى الآخر فانه
لا يجوز كما سيأتي ان شاء الله تعالى متعلق بتمليك لان الزكوة عبادة فلا بد فيها من الاخلاص
لله تعالى لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين بقوله المعتبر وهذا القيد
لا بد منه في جميع العبادات غير مختص بها فكان المناسب ان يذكر في جميعها اللهم الا ان
يقال ذكره هنا لغلبة الاغراض فيها لكنه بعيد وشرط وجوبها اي فرضيتها واما عبر
بالوجوب لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثابتة باخبار الآحاد او لان استعمال الوجوب
في مواضع الافتراض شائع مجازا العقل والبلوغ اذ التكليف بدونهما لا يتحقق
الاسلام لانه شرط لصحة العبادات والحرية ليتحقق التمليك لان الرقيق لا يملك ان
يملك وملك نصاب لانه صلى الله عليه وسلم قدر السبب الوجوب به حولي احتراز عن نصاب
لا يحول عليه الحول بعد فانه لا يجب فيه الزكوة لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها

الشيء بالحول لانه المتمكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها
فادير الحكم عليه وقد قال عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فارغ عن الدين
المراد به دين مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارات وله فرع بيان
يكون الدين بطريق الاصالة او الكفالة كذا اورده صاحب الدرر نقلا عن الزيلعي ويمنع دين
الزكوة حال بقاء النصاب يعني رجل يملك مائتي درهم فمضى عليه حولان ليس عليه زكاة
السنة الثانية لانه وجب زكوة السنة الاولى صار دينا فمنع وجوبها في السنة الثانية
لانتقاص النصاب بزكاة السنة الاولى وكذا يمنع دين الزكوة وجوب الزكاة بعد الاستهلاك
يعني لو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب قبل اداء الزكوة ثم استفاد مائتي درهم
وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكوة المستفاد لان وجوب زكاة النصاب الاول ب
في ذمته فيمنع وجوب الزكاة ق فارغ عن حاجته الاصلية لانه قال عليه السلام المرء
احق بكسبه وقوله ابدأ بنفسك ثم لان ما يجب تقديم الحوائج الاصلية وهي دور السكنى
وثياب البدن واثاث المنزل وسلاح الاستعمال ودواب الركوب وكتب الفقه
والات المحترفين وغير ذلك مما له بد منه في معاشه نام صفة ثانية لقوله نصاب ولو
تقديرا النماء اما تحقيقي فهو يكون بالتوالد والتناسل والتجارات او تقديري وهو ما يكون
بالتمكن من الاستنماء بان يكون في يده او يد نائبه فاذا فقد لم تجب فيه ملكا تاما احترز به
يدا فقط كما في المكاتب فانه مالك يدا لا حقيقة فلا يجب على مجنون لعدم عقله ولا صبي
لعدم بلوغه ولا مكاتب لعدم ملكه التام لوجود المنافي وهو الرق ولهذا لم يكن من اهل
ان يعتق عبده ولا مديون مطالب من العباد احترز عن مديون غير مطالب من العباد
كما سبق فانه يجب الزكوة عليه ودين الزكوة يصدق عليه انه مطالب من جهة العباد لكن
صاحب الهداية لان له مطالبا من العباد وهو الامام في السوائم ونائبه في اموال
التجارات فان الملاك نوابه وهذا لان ظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يثبت

للامام

للامام حق الاخذ من كل مال وكذا رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده كانوا ياخذون
الا ان عثمان فوض اداء الزكاة عن الاموال الباطنة الى الملاك لمصلحة هي ان
النقد مطمع كل طامع وكره ان يفتش السعاة على التجار مستور اموالهم ففوض الاداء اليهم
ن قدر دينه فانه اذا كان له اربع مائة درهم مثلا وعليه دين كذلك لا يجب عليه الزكوة ولو
كان دينه مائتين يجب زكوة مائتين ولا في مال الضمار وهو المفقود والساقط في البحر والمغار
الغاصب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار كذا نقل المطرزي عن ابي عبيد واصله
الاضمار وهو التغيب والاخفاء ومنه اضمر في قلبه قالوا الضمار ما يكون عينه قائما ولا ينتفع
به كمال المفقود والعبد الآبق وغيرهما فليس فيه زكوة عند الائمة الثلثة خلافا
لزفر والشافعي حيث قالا يجب فيه الزكوة للسنين الماضية اذا وصلت يده اليه لان السبب
قد تحقق وفوات اليد غير مخل بالوجوب كمال ابن السبيل ولنا قول علي كرم الله وجهه لا زكوة
في مال الضمار وان السبب هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة
عليه والمغصوب الذي لا بينة عليه هذا ايضا من جملة مال الضمار واذا كان عليه
بينة وجب الزكوة فيه والمدفون في برية نسي مكانه وقوله في برية احتراز عن المدفون في البيت و
المدفون في ارض او كرم ويجيء حكمها وما اخذ مصادرة اي المال الذي اخذه السلطان او غيره ظلما
ودين كان قد جحد ولا بينة عليه جميع ما ذكر من جملة مال الضمار تحكم ما على مقر مليء
اي غني او معسر لامكان الوصول اليه ابتداء في مليء وبواسطة التحصيل في معسر او
مفلس بفتح اللام مشددة لان تفليس القاضي اي النداء عليه بانه قد افلس لا يصح
عند ابي حنيفة رحمه الله فكان وجوده كعدمه ولو لم يفلس وجبت بالاتفاق لامكان الوصول ل
بالتحصيل او على جاحد عليه بينة او علم قاض لما قلنا من امكان الوصول اليه
قبل الامام في الكلام ولو كان له بينة عادلة وجبت الزكاة فيما مضى لانه لا يعذر اولا
لان حجة البينة فوق حجة الاقرار وهذه رواية هشام عن محمد وفي رواية لو كانت له

الزكاة لما مضى وإن كان يعلم أن له بينة إذ ليس كل بينة تعدل ولا كل قاض يعدل إلى
بعض القضاة لا تكون موجبة شيئاً على أنه إقرار لأنه يوجب الحق بنفسه ومحكي ما إذا
كان الدين معلوماً للقاضي لأن صاحب الدين هناك لا يحتاج إلى الخصومة لأن القاضي يقضي
بعلمه ومدعي مثلاً على أن يختص أن الغريم إذا كان يقر في السر ويجحد في العلانية فلا زكاة
في الدين لعدم الانتفاع به فصار كالمجحود في الحال وقد روى ابن رستم عن محمد فيمن أودع
رجلاً لا يعرفه قال لا زكاة فيه إذا أصابه لسنين ماضية بمنزلة مدفون في برية نسي
مكانه وإن كان أودع رجلاً يعرفه سنين ففيه الزكاة وهذا أصح لأنه إذا لم
يعرفه خاف يد تاو ومن يعرفه فيده قائمة مقام يده وإنما فرط في النسيان فلا تسقط
الزكاة كذا في البدائع وفي المشتمل لو هرب غريمه فإن قدر على الطلب والتوكيل به فعليه
الزكاة وإلا فلا كذا في ابن الملك نقلاً عنه ... خلافاً لمحمد وفي ... لتحقق الإفلاس بالتفليس عنده
ولا يصح التفليس عند أبي حنيفة بمنزلة المال التاوي والمجحود وأبو يوسف مع محمد في تحقق الإفلاس
حتى يسقط المطالبة إلى وقت اليسار ومع أبي حنيفة في حكم الزكاة فتجب لما مضى إذا قبض
رعاية لجانب الفقراء كذا في العناية ... ما دفن في البيت ونسي مكانه فإنه يجب
الزكاة لتيسر الوصول إليه لكون البيت حرزاً بجميع أجزائه فيصل إليه بالحفر وقيد البيت اتفاقي
لأن المدفون في الحرز إذا نسي مكانه ثم علم بعد الحول يجب فيه الزكاة سواء كان مدفوناً
في البيت أو الدار أو نحوهما لأن القدرة ثابتة لتيسر الوصول إليه كذا في البيانية
وفي المدفون في الأرض مملوكة أو الكرم اختلف فقيل يجب لأنه إمكان حفر جميع الأرض
والوصول إليه وقيل لا يجب لأن حفر جميعها إن لم يكن متعذراً كان متعسراً والحرج مدفوع
ويزكى الدين عند قبضه فنحو بدل مال التجارة عند قبض أربعين وبدل ما ليس كذلك
عند قبض نصاب وبدل ما ليس بمال عند قبض نصاب وحولان حول توضيح هذه المسائل
موقوف على تفصيل الديون وبيان مراتبها اعلم أن الدين على ثلاثة أنواع دين قوي

كبدل

كبدل عروض التجارة وثمن السوائم ووسط كبدل مال ليس للتجارة كثمن عبيد الخدمة وثياب
البذلة وضعيف كبدل ما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع والقصاص والكتابة والدية إذا عرفت
هذا فاعلم أن الدين إذا كان نصاباً كاملاً وحال عليه الحول عند المديون ثم قبضه الدائن فعند
أبي حنيفة إن كان مقبوضه من الدين القوي تجب عند قبض أربعين درهماً درهم ولا شيء
فيما نقص عنه لأنه في الكسور لا زكاة عنده وإن كان من الدين الوسط فعند قبض المائتين
تجب خمسة دراهم بغير اشتراط الحول فيه بل ينبغي أن تجب خمسة دراهم لأن الدين ليس على
حقيقته لأنه عرض وحكمي جوهر عرفاً وشرعاً لأن من حلف أن لا مال له لا يحنث إذا كان
له ديون غير مقبوضة فاعتبر الدين بما هو بدله فإن كان بدلاً عن مال التجارة أخذ حكمه
فصار قوياً فلا يشترط فيه الحول ولا قبض النصاب الكامل وإن كان عن مال ليس للتجارة
فباعتبار كونه بدل المال لا يشترط فيه الحول ولا قبض النصاب وباعتبار أنه بدل ما ليس
للتجارة يشترط كل منهما فشرطنا النصاب دون الحول عملاً بالشبهين وإن كان بدله
عما ليس بمال يكون ضعيفاً فاشترط الحول والنصاب لأنه ليس بمال لا باعتبار ذاته ولا باعتبار بدله
وألحق الوسط بالضعيف في رواية عن أبي حنيفة يعني روى الكرخي أن أبا حنيفة ألحق الدين
الوسط بالدين الضعيف في اشتراط الحول بعد قبضه نظراً إلى أنه ليس بمال في ذاته
ترجيحاً لاعتبار ذاته على اعتبار بدله وقالا لا يزكى ما قبض منه مطلقاً يعني ... وقال أبو يوسف
ومحمد رحمهما الله يجب زكاة ما قبض من أي دين كان قل أو كثر لأن الديون كلها قوية عندهما
سواء والدين يجري بالعين ولهذا يجوز أن يشتري به ويتفرع عليه وتمام الحول عليه
في الذمة كتمامه عنده وقال ابن ملك نقلاً عن المحيط إن الخلاف فيما إذا لم يكن له مال غير
الدين فإن كان يضم ما قبضه إليه عنده اتفاقاً لأنه بمنزلة المستفاد إلا الدية
والأرش وبدل الكتابة عند قبض نصاب وحولان حول يعني استثنى أبو يوسف
ومحمد دين الدية والأرش وبدل الكتابة وشرطا في المقبوض النصاب وحولان الحول

٧ وإن كان من الدين الضعيف فمنذ يقبض ما يمضي مع مضي الحول عليه بعد القبض م

لان بدل الكتابة ليس بدين صحيح ولهذا لا يصح الكفالة به وكذلك الارش والدية يكون
واجبة على العاقلة بطريق الصلة اطفاءً لنائرة القتل والجناية والصلة لا تملك قبل
القبض ولهذا لا يستوفى من تركة من مات من العاقلة قال صاحب التسهيل اقول فعلى
هذا ينبغي ان لا يصح الكفالة بالدية والارش كبدل الكتابة ثم رأيت وكتبت في فصل
محاضر والسجلات من جامع الفصولين ان الكفالة بالدية له تجوز وشرط اداء اي اداء
الزكوة نية مقارنة للاداء او لعزل مقدار الواجب لان الزكوة عبادة فكان من
شرطها النية والاصل فيها الاقتران الا ان الدفع يتفرق فاكتفي بوجودها حالة العزل
تيسيرا كتقديم النية في الصوم لا يقال يرد عليكم ان من امتنع من ادائها فاخذها
الامام منه كرها وصفها انها اجزأت عنه وفي تلك الصورة لم يوجد نية اصلا لانا
نقول للامام ولاية اخذ الصدقات فقام دفعه مقام دفع المالك كالاب يعطي صدقة الفطر
فانه يجوز مع عدم نية الصغير لوجود نية من له الولاية في الاعطاء ولو تصدق بالكل
ولم ينوها سقطت الزكوة استحسانا والقياس انه لا تسقط قيل هو قول زفر لان النفل
والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلوة وجه الاستحسان ان الواجب
جزء من جميع المال وهو مع الشرط كان متعينا فيه اي في جميع المال فلا حاجة الى التعيين
ولو تصدق بالبعض لا تسقط حصته عند ابي يوسف لان البعض غير متعين لكون الباقي
محلا للواجب بخلاف مزاحمة سائر الاجزاء بحكمه ما اذا تصدق بالجميع بلا نية فانه لم
يبق مزاحم خلافا لمحمد لان الواجب شائع فلو تصدق بالجميع سقط الجميع فكذا اذا تصدق
بالبعض اعتبارا للبعض بالكل ويكره الحيلة لاسقاطها اي لاسقاط الزكوة عند محمد
لان الزكوة لنفع الفقراء وفي الحيلة اضرار بهم خلافا لابي يوسف لانه امتناع عن الوجوب
لا ابطال لحق الغير لانه ربما يخاف ان لا يمتثل امر الشرع فيكون عاصيا والفرار من المعصية
طاعة وهذا اصح وكذا الخلاف في الحيلة لاسقاط الشفعة قبل الثبوت في الشفعة على قول ابي

يوسف

يوسف وفي الزكوة على قول محمد وهذا التفصيل كذا في شرح المجمع لابن ملك ولو اشترى عبدا للتجارة
نوى استخدامه بطل كونه للتجارة لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة وما نوى للخدمة
لا يصير للتجارة بالنية ما لم يبعه فيكون في ثمنه زكوة ان كان دراهم او دنانير لان النية
لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر النية ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير مسافرا
الا بالسفر وحاصله ان النية اذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها واذا تجردت عن العمل
لا تعتبر فيما يتعلق ثبوته بالجوارح والتجارة عمل الجوارح فلا تحصل بمجرد النية لانها تصلح
لترك العمل دون انشائه وكذا ما ورثه لا يكون للتجارة بالنية لان النية لم تتصل بالعمل
لان الموروث يكون ملكا للوارث بلا صنعه ولهذا يرث الجنين وان لم يتصور منه العمل
واذا اقترنت فيما ورثه بعد النية يكون للتجارة ح لاقتران النية بالعمل لكن اذا كان الموروث
ذهبا او فضة يكون للتجارة بمجرد الارث وان نوى التجارة فيما ملكه بهبة او وصية او
نكاح او خلع او صلح عن قود كان لها اي للتجارة بالنية لاقترانها بعمل هو قبول العقد
عند ابي يوسف خلافا لمحمد فان عنده لا يصير للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة وقيل
الخلاف بالعكس يعني عند محمد يكون للتجارة بالنية وعند ابي يوسف لا فيتجر وهذا نقل
الاسبيجابي في شرح الطحاوي وعن القاضي الشهيد كذا في العناية وحاصل هذا المحل ان ما
يدخل في ملك الرجل على نوعين نوع يدخل فيه بغير صنعه كالارث ونوع يدخل فيه بصنعه وهو ايضا
على نوعين ببدل مالي كالشراء والاجارة وببدل غير مالي كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح
عن دم العمد وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية فالذي يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية
التجارة مجردة بالاتفاق والذي يدخل ببدل مالي يعتبر فيه النية بالاتفاق والذي
يدخل ببدل غير مالي او بغير بدل اختلفوا فيه على ما ذكر واذا اشترى ارض عشر او خراج
للتجارة لم يكن عليه زكوة التجارة انما عليه حق الارض من العشر والخراج وذلك لان
الجمع بين الزكوة وبين العشر والخراج ممتنع وكان العشر والخراج اقوى فانهما يجبان

حاصله

حاصل ما يدخل في ملك الرجل نوعان ولهذا دخوله
فما يدخل بصنعه على
ثلثة انواع
كما ترى

من غير اعتبار حول وله نظائر ذكرتها في دار الكلام للامعارضا كما في السابعة ولها نظير
الناذر للمتصدق اليوم والدرهم والفقير يعني اذا قال الناذر على ان اتصدق
اليوم بهذا الدرهم على هذا الفقير فتصدق غدا درهما اخر على غير هذا الفقير يجزيه عندنا
ولا يجزيه عند زفر لانه ادى بغير ما التزم بنذره فلا يعتبر ولنا ان ما هو قربة هو اصل التصدق
دخل تحت النذر وقد اعطاه والتعيين ليس بقربة فبطل **باب زكوة السوائم**
قال صاحب النهاية وغيره ذكر في المبسوط انه بدأ بيان في كتاب الزكوة بزكوة المواشي
اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها بدئت فيها بزكوة الابل وقيل لان قاعدتهم
هذا الدار كانت في وجه العرب وهم كانوا ارباب المواشي والسوائم جمع سائمة من سامت
الماشية اي رعت سومها واسامها صاحبها اسامة وذكر في التحفة السائمة هي التي
تسام في البراري لقصد الدر والنسل حتى انها اذا اسيمت للحمل والركوب لا للدر والنسل لا تجب
فيها الزكوة وكذا اذا اسيمت للبيع وقصد التجارة لا للدر والنسل لا تجب فيها زكوة السائمة
السائمة التي تكتفي بالرعي الرعي بالكسر الكلاء وبالفتح مصدر قال مولانا حميد الدين
في تعليقاته على الدرر والكلام هنا [illegible] انسب في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول
اكثر كانت معلوفة اما في الاكثر فلان القليل تابع للكثير لان اصحاب السوائم لا يجدون
بدا من ان يعلفوا سوائمهم في وقت البرد والثلج كان البلاد الباردة واما في النصف
فلانه يقع الشك في ثبوت سبب الايجاب فلا تجب ولا يرجح جهة الوجوب لجهة العبادة
لان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب قال صاحب النهاية ثم هذا الذي ذكرنا في
الاسامة في حق ايجاب زكوة السوائم انما يصح ان لو كانت الاسامة للدر والنسل
او للتسمين واما اذا كانت للتجارات فلا يجب فيها زكوة السائمة وكذلك في الاسامة
للحمل والركوب لا يجب فيها الزكوة اصلا انتهى وقد نقلناه آنفا عن التحفة وليس في اقل
من خمس من الابل زكوة فاذا كانت خمسا سائمة ففيها شاة الى تسع فان قيل الاصل

في الزكوة ان يجب في كل نوع منه ايضا فكيف وجبت الشاة في الابل قلت بالنص على خلاف
القياس ولان الواحد من خمس من الواجب ربع العشر وفي ايجاب الشخص منها اضرار بالمالك
فاوجبت الشاة لانها تقرب من ربع عشر الابل لانها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت
مخاض باربعين فايجابها في خمس من الابل كايجاب الخمس في مائتين من الدراهم وفي عشر
شاتان الى اربع عشرة وفي خمس عشرة ثلث شياه الى تسع عشرة وفي عشرين اربع
شياه الى اربع وعشرين وفي خمس وعشرين الى خمس وثلثين بنت مخاض وهي التي
طعنت في السنة الثانية على هذا اتفقت الآثار واجمع العلماء الا ما روي شاذا
عن علي انه قال في خمس وعشرين خمس شياه وفي ست وعشرين ابنة مخاض وانما سميت
بنت مخاض لمعنى في امها لان امها صارت مخاضا باخرى ثم اعلم ان من صفات
الواجب في الابل الانوثة قال صاحب التحفة لا يجوز فيها الا الاناث الا بطريق القيمة
وفي ست وثلثين الى خمس واربعين بنت لبون وهي التي طعنت في السنة الثالثة وانما
سميت بنت لبون لمعنى في امها فانها لبون بولادة اخرى وفي ست واربعين الى ستين
حقة وهي التي طعنت في السنة الرابعة وانما سميت حقة لمعنى فيها وهو انه حق
لها ان تركب ويحمل عليها وفي احدى وستين الى خمس وسبعين جذعة وهي التي طعنت
في السنة الخامسة وانما سميت جذعة بفتح الذال لمعنى في اسنانها معروف عند ارباب
الابل وهي اعلى الاسنان التي تؤخذ في زكوة الابل وبعدها ثني وسديس وبازل
ولا يجب شيء من ذلك في الزكوة لنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم السعاة عن اخذ كرائم اموال
الناس وقيل سميت جذعة لانها اطاقت الجذع مثل جذع الدابة اذا حبسها
على غير علف وفي ست وسبعين الى تسعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين
حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر رضي الله عنه لما وجهه الى البحرين فقال بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة

الصدقة التي فرضها الله تعالى على المسلمين فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل
فوقها فلا يعط الخ ثم في كل خمس شاة مع الحقتين الى مائة وخمس واربعين ففيها
حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة
الى مائة وخمس وسبعين ففيها ثلاث حقاق وبنت مخاض الى مائة وست وثمانين ففيها
ثلاث حقاق وبنت لبون الى مائة وست وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين
ثم يفعل في كل خمسين حتى يجب في كل خمسين حقة كما فعل في الخمسين التي بعد المائة
والخمسين فيه بذلك اشارة الى ان الاستيناف الاول وهو ما كان بعد مائة وعشرين
اذ ليس فيه ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقاق لعدم نصابهما لانه لما زاد
خمس وعشرون على مائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين فهو
نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصار مائة وخمسين وجبت ثلاث
حقاق ولما كان في الاستيناف الاول تغير الواجب من الحقتين الى ان بلغ النصاب
الى مائة وخمسين ثم استوفى نفس الوظيفة وفي الاستيناف الثاني لم يكن كذلك فيجب بعد
المائتين في كل خمس شاة الى خمس وعشرين ثم بنت مخاض الى ست وثلاثين ثم بنت لبون
الى ست واربعين ثم حقة الى خمسين ثم تستانف الوظيفة بعد مائتين والخمسين هكذا
وتوضيحه ان في الاستيناف الثاني تغير الواجب في خمس وعشرين الى ست وثلاثين اي
من مائة وخمس وسبعين الى مائة وست وثمانين فيكون العفو في الاستيناف الثاني في هذه
الصورة عشرة وفي الاول اربعة ثم تغير الواجب ايضا من ست وثلاثين اعني مائة في الاستيناف الثاني
وست وثمانين الى مائة وست وتسعين وليس هو في الاستيناف الاول فاذا بلغت
مائة وست وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم ان شاء ادى منها اربع حقاق
من كل خمسين حقة وان شاء ادى خمس بنات لبون من كل اربعين بنت لبون
ثم تستانف الوظيفة ابدا يعني اذا ازدادت الابل على مائتين تستانف الوظيفة حتى اذا

ازدادت

زادت الخمس على المائتين كان فيها شاة واربع حقاق ولو زادت العشر كان فيها شاتان
واربع حقاق الى اخر ما ذكر من كيفية الاستيناف الثاني كذا في النهاية والبخت والعراب
سواء البخت جمع بختي وهو المتولد بين العربي والعجمي منسوب الى بخت نصر والعراب
جمع عربي وانما كانا سواء لان اسم الابل يتناولهما وافضلها فيهما في الصنف لانه منهما
من النوع **فصل** قدم فصل البقر على ذكر الغنم لقرب البقر من الابل من حيث الضخامة والقيمة
وهو نوع من بقر اذا شق وسمي البقر به لانه يشق الارض والكل فيه وجعل بكون البقر من
المواشي التي وجبت فيها الزكاة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا الفين احدكم يوم القيامة انه قال
يجي على عنقه بعير له رغاء وهو صوت الابل فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا
الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيامة يجي على عنقه بقرة لها خوار فيقول يا محمد يا محمد فاقول
لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيامة يجي على عنقه فرس له حمحمة فيقول
يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيامة يجي على
عنقه شاة لها ثغاء فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت وحديث
ابي ذر الذي رواه مسلم عن جابر وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما من صاحب ابل لا يفعل فيها
حقها الى اخر الحديث يدل على وجوبها في الابل والبقر والغنم والجوهرين وليس في اقل
من ثلاثين من البقر زكاة لانه صلى الله عليه وسلم امر معاذا بان ياخذ من ثلاثين من البقر تبيعا او تبيعة ومن
اربعين مسنة وانعقد عليه الاجماع فاذا كانت ثلاثين سائمة ففيها تبيع وهو ما طعن
في الثانية او تبيعة الى اربعين والتي تبيعا لانه يتبع امه بعد ففيها اي في الاربعين
مسنة وهو ما طعن في الثالثة ذكر او انثى وانما خير بين الذكر والانثى لان الانوثة لا تعد او الذكورة
فضلا ولا شيء فيما زاد على اربعين الى ان يبلغ ستين عند ابي يوسف ومحمد وهو رواية
اسد بن عمرو عن الامام وعند الامام فيما زاد بحسابه الى الستين وهو رواية
الاصل في الواحد الزائد ربع عشر مسنة وفي الاثنين نصف عشر مسنة وذكر في ... بعين

جزءً من ستة لان الاربعين عشر الاربعين وربع الاربعة واذ ذكرنا ربع العشر جزءً من اربعين
ونصف العشر جزء من اربعين جزءً لان عشر الاربعين اربعة ونصف الاربعة
اثنان وفي رواية الحسن عنه انه لاشيء في الزيادة حتى يبلغ خمسين ثم فيها مسنة
وربع مسنة او ثلث تبيع وفي رواية اكال ان العفو فيما بين الثلثين والاربعين
بين الستين وما دونها ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا فاوجبنا فيما زاد لعدم
ويحتمل التشقيص وان كان خلاف موضوع الزكوة ضرورة تعذر اخلائه عن الواجب
ووجه رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع تسع بدليل ما قبل الاربعين وما بعد
الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه يلحق بما قبله او بما بعده ولان مبنى هذا النصاب على
نصاب البقر على ان يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الاربعين
وبعد الستين فيكون بين الاربعين والستين كذلك لكنه يخير بين اعطاء ربع مسنة او ثلث
تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهي ثلث ثلاثين وربع اربعين فيخير بينهما
ووجه رواية اسد وهو قولهما قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل لا تاخذ من اوقاص
البقر شيئا وفسروها بما بين اربعين الى ستين والاوقاص جمع وقص بفتح القاف وهو
ما بين الفريضتين وكذلك الشنق بفتح النون وبعض العلماء يجعل الوقص في البقر والشنق
في الابل خاصة قلنا قد قيل ان المراد بالاوقاص الصغار يعني الصغار يعني النبي صلى الله عليه وسلم بقوله
انه لا شيء فيها وفي الستين تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وهكذا يحسب فيما
زاد عشر ففي كل ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة يعني يتغير الفرض هكذا في كل عشر
يعني اذا صار ثمانين يجب مسنتان واذا صار تسعين يجب ثلثة اتبعة وفي مائة تبيعان
ومسنة ومائة وعشر مسنتان وتبيع ومائة وعشرين ثلث مسنات او اربع اتبعة
لقوله صلى الله عليه وسلم في كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسنة او مسنة قال
والجواميس كالبقر لان اسم البقر يتناولها اذ هي نوع منه ثم قال صاحب الهداية الا ان

انعام

اوهام الناس لا تسبق اليها في ديارنا لقلتها فلذلك لو حلف لا ياكل لحم بقر لا يحنث باكل لحمها في غيبة لا ياكل لحم
بقر لعدم العرف وقال صاحب الهداية حتى لو كثر في موضع ينبغي ان يحنث **فصل**
قدم فصل الغنم على الخيل اما لكثرة الحاجة لا بيانه ا...كثرته واما لكونه متفقا عليه والغنم
اسم جنس يقع على القليل والكثير وليس في اقل من اربعين من الغنم زكوة فاذا كانت اربعين
سائمة فيها شاة الى مائة واحدى وعشرين وما بينهما عفو فيها شاتان الى مائتين
وواحدة فيها ثلث شياه الى اربعمائة فيها اربع شياه ثم في كل مائة شاة هكذا ورد البيان
في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كتاب ابي بكر رضي الله عنه وعليه انعقد الاجماع والا خلاف
في هذه الجملة بين العلماء الا ما نقل الحسن بن صالح من انه اذا زادت على ثلثمائة واحدة
فيها اربع شياه وفي اربعمائة خمس شياه والضأن والمعز سواء الضأن جمع ضائن والمعز جمع
ماعز كركب جمع راكب الاول لما كان ذات الصوف والثاني لما كان ذات الشعر والضأن
اسم الذكر والنعجة اسم للانثى من ذوات الصوف والتيس اسم الذكر والعنز للانثى من ذوات
الشعر ويقال للاول بالفارسية ميش وللثاني بز واما الشاة فهو اسم جنس يشملهما كالغنم
ويقال لهما بالفارسية گوسفند سواء يعني يجب في اربعين غنما شاة سواء كان النصاب
ضانا خالصا او معزا خالصا او مختلطا منهما لان النص ورد في الغنم وهو شامل لهما
والصاحبان ... والضأن والمعز سواء في تكميل النصاب لا في اداء الواجب
لما سيذكر ان الجذع من المعز لا يجوز وادنى ما يتعلق به الزكوة ويؤخذ في الصدقة
الثني وهو ما تمت له سنة منها لا الجذع وهو ما اتى عليه اكثر السنة وعن ابي حنيفة وهو
قولهما انه يؤخذ الجذع لقوله صلى الله عليه وسلم انما حقنا الجذع والثني ولانه تؤدى
به الاضحية فكذا الزكوة وجه الظاهر حديث علي موقوفا او مرفوعا لا يؤخذ في الزكوة
الا الثني فصاعدا ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا يجوز
فيه الجذع من المعز فكذا من الضأن وجواز التضحية به عرف نصا فلا يعدى الى ما سواه

الجذعة من الابل وعن عيسى بن ابان الدقاق ان الجذع ما طعن في الشهر التاسع وعن ابي عبد الله البغدادي انه ما طعن في الشهر الثامن وذكر في شرح الاقطع وفي الفقهاء ان الجذع من الغنم ما تمت له ستة اشهر بهذا تفسير علماء الفقه وعن الازهري الجذع من المعز لسنة ومن الضأن لثمانية اشهر والثني الذي القى ثنيته وهو من الابل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرباعي والبازل ما دخل في الخامسة وهذا تفسير اهل اللغة كذا في الغاية الرباعي البزل الخامسة كذا في مختار الصحاح منه

فصل اذا كانت الخيل سائمة ذكورا واناثا ففيها الزكوة عند ابي حنيفة رواية واحدة خلافا لهما وهو قول الشافعي ايضا وفي تحفة من قاضيخان والفتوى على قولهما وكذلك رجح قولهما في الكافي وما حكى الائمة السرخسي وصاحب التحفة رجحا قول ابي حنيفة واحتجا بقوله صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم في عبده ولا في فرسه صدقة وله قوله صلى الله عليه وسلم في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي هو منقول عن زيد بن ثابت فانه حين بلغه هذه الحادثة وقع فيه من مروان في الصحابة فروى ابو هريرة ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت ما تقول يا ابا سعيد فقال زيد صدق رسول الله وانما اراد به فرس الغازي واما ما شر لطلب نسلها ففيها الصدقة وعمر رضي الله عنه كتب الى ابي عبيدة بن الجراح فامره بان يأخذ من الخيل السائمة من كل فرس دينارا او عشرة دراهم قال صاحب الغاية ونصاب الخيل خمسة وقيل ثلثة ثم قال نقلا عن صاحب مجمع الفتاوى وفي خزانة الفتاوى قال ابو جعفر الطحاوي ونصابها خمسة فاذا كان اقل من خمسة لا تجب وقال ابو نصر العياضي نصابها ثلثة فاذا كان اقل منها لا تجب فان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من قيمتها ربع العشر ان بلغت قيمتها نصابا والتخيير بين الدينار والتقويم ما نقل عن عمر فانه

كتب

كتب الى ابي عبيدة رضي الله عنه خير اربابها يعني ان شاؤا ادوا من كل فرس دينارا والا قوموا واعطوا من كل مائتي درهم خمسة دراهم وجعل الطحاوي الاختيار الى المصدق وليس كذلك فانما الخيار الى صاحب المال وليس للمصدق الا الامتناع وانما جعل عمر الاختيار الى السعاة لانها سائمة ترعى في البرية وعمان فتحتاج الى حماية السلطان ثم قيل هذا التخيير في الافراس العربية واما في الافراس الخ فتقوم قيمة فالزكوة باعتبار القيمة البتة وفي الكفاية لا يأخذ الامام صدقة الخيل جبرا كما يأخذ صدقة سائر السوائم ثم انها اذا كانت للتجارة يجب فيها الزكوة اتفاقا وان كانت غير سائمة لا تجب فيها اتفاقا وان كانت اسامها للركوب والجهاد لا تجب فيها اتفاقا ايضا كذا في ابن ملك وليس في الذكور الخلص شيء اتفاقا لانها لا تتناسل فينعدم النماء بهذا ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن الامام انها تجب في الذكور منفردة ايضا اعتبارا بسائر السوائم فيكون مراد المصنف بقوله اتفاقا ظاهر الرواية فتدبر ثم انه استشكل بذكور الابل والبقر والغنم منفردات فانها لا تتناسل ويجب فيها الزكوة اجيب بان النماء شرط وجوب الزكوة لا محالة وهو في الخيل بالتناسل لا غير ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة واما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون باللحم والوبر فيجب فيه الزكوة وفي الاناث الخلص عن الامام روايتان في رواية لا زكوة فيها لانها بانفرادها لا تتناسل ايضا وتجب في رواية اخرى لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور ولا شيء في البغال والحمير ما لم تكن للتجارة لقوله صلى الله عليه وسلم لم ينزل فيهما شيء والمقادير تثبت سماعا وروي انه سئل عن الحمر فقال لم ينزل علي فيها الا هذه الآية الجامعة ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الآية وقال عليه السلام ليس في الكسعة صدقة والكسعة الحمير واذا لم يجب في الحمير لم يجب في البغال ايضا لانها من نسل الحمير الا ان يكون للتجارة لان الزكوة ح تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة وكذا الفصلان جمع فصيل وهو ولد الناقة

من فصل الرضيع عامة والحملان بضم الحاء وقيل بكسرها جمع الحمل ولد الضأن في سنة الاولى و
العجاجيل جمع عجول بكسر العين وتشديد الجيم المفتوحة ولد البقرة يعني الحكم في جميع هذه عدم وجوب
زكوة وقيل في صورة هذه المسئلة اشكال لان الزكوة لا تجب بلا مضي الحول وبعده لا يبقى اسم الحمل
والفصيل والعجول فقيل في صورتها رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلان او ثلثين من
العجاجيل او اربعين من الحملان او وهبت له ذكر هل ينعقد عليه الحول اولا فعلى قول ابي حنيفة
ومحمد لا ينعقد بل يعتبر ان انعقاد الحول من حين الكبر وعند غيرهما ينعقد حتى لو حال
عليها الحول من حين ملكها وجبت الزكوة وقيل صورتها اذا كان له مثلا خمس وعشرون
ناقة او ثلثون بقرة او اربعون غنما فولدت اولادا قبل تمام الحول فهلكت الامهات وبقيت
الاولاد هل يبقى حول الاصول على الاولاد [illegible] فعلى قولهما لا يبقى وفي الباقين
يبقى قال صاحب العناية ولهذه المسئلة تذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف انه قال
دخلت على ابي حنيفة رحمه الله فقلت ما تقول فيمن ملك اربعين حملا فقال فيها شاة
مسنة اي ما تمت له سنتان فقلت ربما تأتي قيمة الشاة على اكثرها او جميعها فتأمل
ساعة ثم قال لا ولكن توخذ واحدة منها فقلت او يوخذ الحمل في الزكوة فتأمل ساعة
ثم قال لا اذن لا يجب فيها شيء فاخذ بقوله الاول زفر وبقوله الثاني ابو يوسف وبقوله
الثالث محمد رحمهم الله ثم انه عد هذا من مناقبه حيث تكلم في مسئلة في مجلس واحد بثلثة
اقاويل فلم يضع شيء منها وقال محمد بن شجاع لو قال قولا رابعا لاخذت به وفي تاريخ
من ترك هذا وقال ان مثل هذا من الصبيان محال فما ظنك بابي حنيفة رحمه الله وقال بعضهم
لا معنى لرده فانه مشهور مستفيض لكن يحتمل ان يوجه الامتحان على ابي حنيفة فقال انه امتحن
ابا يوسف انه هل يهتدي الى طريق المناظرة فلما عرف انه يهتدي اليه قال ما قوله
عول عليه كذا في الفوائد الظهيرية [illegible] ومعنى قوله الاول ان الاسم المذكور في الخطاب
يتناول اسم الابل والبقر والغنم يتناول الصغار والكبار ووجه قوله الثالث انا لو اوجبنا

فيها

فيها ما يجب في مثله اي من الكبار وهو لا يوجد فيها كان اضرارا بصاحب المال ولو لم
نوجب شيئا كان اضرارا بالفقراء فاوجبنا واحدة منها نظرا للجانبين كما في المهازيل
فانا لا نوجب فيها السمين وانما نوجب فيها واحدة منها ووجه قوله الاخير ان المقادير
لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع اصله الا ان يكون معها
كبار قالوا اذا كان في الحملان مثلا كبار ولو واحدة وجب واحدة وجعلت الصغار تبعا لها
في انعقادها نصابا لكن لا يتأدى الزكوة بالصغار بل يدفع لها من الكبار ان كانت على
مقدار الواجب بيانه اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان وان
كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند ابي حنيفة ومحمد يجب مسنة واحدة
وعند ابي يوسف مسنة وحمل وعلى هذا المثل فصل الابل والبقر يعني اذا كان له تسعة
وخمسون عجلا وتبيع يوخذ التبيع فحسب عندهما لانه ليس فيها ما يجب في الوجوب وقال
ابو يوسف يوخذ التبيع وعجل معه وكذا لو كان خمس وسبعون من الفصلان وبنت لبون فعندهما
يوخذ بنت لبون فقط وعند ابي يوسف يوخذ بنت لبون وفصيل قال صاحب
العناية والاصل في ذلك ما قال عمر رضي الله عنه عدّ عليهم السخلة ولو جاء بها الراعي يحملها على
كفه ولا تأخذها منهم فهو نهي عن اخذ الصغار عند الاختلاط وعند ابي يوسف
فيها واحدة منها وهو الرواية الوسطى عن الامام وبها اخذ الشافعي رضي الله عنه وقد بيّنا
وجهها آنفا ولا في الحوامل وهي معدة لحمل الاثقال والعوامل وهي معدة للاعمال
والعلوفة بفتح العين ما يعلفونه من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء من علف الدابة
اطعمها العلف خلافا لمالك لظواهر النصوص يعني قوله عز وجل خذ من اموالهم صدقة وقوله
صلى الله عليه وسلم خذ من الابل الابل ومن اربعين شاة شاة وغير ذلك ولنا حديث
علي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الابل الحوامل صدقة وحديث ابن عباس
عنه عليه السلام ليس في البقر العوامل صدقة وحديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس في

البتر حشيشة صقيه وهو منقول عن علي وجابر وابن عباس ومعاذ وقيل السبب هو المال النامي وهذه
الاموال ليست بنامية لان دليل النماء الاسامة والاعداد للتجارة والغرض عدمهما
واذا انتفى السبب انتفى الحكم ولان في الملوفة تتراكم مؤنته فينعدم النماء معنى وكذا
السائمة المشتركة اي ليس فيها زكوة لقوله عليه السلام اذا انتقص سائمة الرجل عن
اربعين فلا شيء فيها ولانها انما تجب باعتبار الغنى ولا غنا الا بالملك فانه لا يعد
غنيا بملك شريكه فيستوي في ذلك شركة الاملاك والعقود فلو كان بينه وبين
آخر خمس من الابل او اربعون شاة فلا شيء على واحد منهما الا ان يبلغ نصيب
كل منهما نصابا فلو كان بينهما عشر من الابل او ثمانون شاة فعلى كل واحد منهما شاة
ولو كان بين صبي وبالغ فعلى البالغ شاة ومن وجب عليه سن السن لم يوجد في
ثم سمي بها صاحبها لانها بلغت سنة في النوع ثم استعير لغيرها بنت المخاض وابن
اللبون وذكر السن وارادة ذات السن انما يكون في الحيوان لان الا ان لان عمر
الدواب يعرف بالسن قال عليه السلام اعطه سنا خيرا من سنه اي ابلا خيرا من ابله
ودفع الفضل فلم يوجد عنده اي عند مالكه دفع ادنى منه مع الفضل او اعلى
منه واخذ الفضل صورة مسئلة رجل وجبت عليه بنت لبون ولم توجد دفع بنت
مخاض مع الفضل او دفع الحقة واخذ الفضل من الساعي فيكون الخيار للمالك لان الخيار
شرع رفقا بمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخييره واذا كان الخيار للمالك
لا يقدر الساعي في هذه الصورة ان يقول آخذ بنت مخاض مع الفضل او حقة
وارد الفضل عليك وقيل الخيار للساعي في الصورة الاخيرة ان شاء
اخذ بنت مخاض مع الفضل او الحقة ورد الفضل ولا يملك المالك ان يقول ادفع
بنت مخاض مع الفضل او حقة واسترد الفضل وفي الهداية وشروحها هنا
تحقيقات ان شئت فاطلبها ويجوز دفع القيم في الزكوة والعشر والخراج والكفارات

والعنز

والعنز [illegible] وصدقة الفطر يعني ان اداء القيمة مكان المنصوص عليه من المقادير المذكورة
جائز لا يعلم ان القيمة بدل الواجب لان المصير الى البدل انما يجوز عند عدم الاصل واداء القيمة
مع وجود عين المنصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب عندنا اما العين او القيمة وقال الشافعي
لا يجوز دفع القيم اتباعا للمنصوص وهو قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة مثلها كما في
الهدايا والضحايا ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايصالا للرزق الموعود الى الفقير فيخرج عن
عهدة الامر بقيمة الشاة كما يخرج بعين الشاة بيانه ان الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم لما امر الغني باداء الزكوة التي هي حق الله تعالى الى
الى الفقير الذي له على الله حق بحكم الوعد علم ان المقصود من الامر باداء الزكوة ايصال الرزق
الرزق الموعود وكفاية الفقير نصا بقوله تعالى اد ما عليك من حق لي الفقير له علي حق بحكم الوعد
فكما يحصل رزق الفقير وكفايته بعين الشاة يحصل بقيمتها ايضا بل اولى لان الفقير بعين الشاة
يتوسل الى نوع من الكفاية وهو الاكل وبقيمتها يتوسل الى انواع من الكفاية فيخرج عن
العهدة بالقيمة بالطريق الاولى كذا في العناية وفي الحيلة يقول الفقير في الاولوية شيء
لانه يمكن للفقير بعد اخذ عين الشاة بيعها وصرف ثمنها الى انواع من الكفاية اللهم الا ان يقال
ربما لا يكون في بيع الشاة رواج فلا يقدر على البيع بقيمتها فيكون اخذ القيمة اولى للفقير
نعم وانما لم يجز اعطاء القيمة في الهدايا والضحايا لان معنى القربة فيها اراقة الدم
وذلك لا يتقوم فلا يقوم شيء مقام الاراقة فان قلت لا نسلم ان المقصود كفاية الفقير
ولهذا لا يجوز اداء الزكوة الى الفقير الكافر ولا الى الوالدين والولد الكبير وان كانوا فقراء
قلت انما لم يجز اداؤها اليهم لان الشرع لم يرد باداءها اليهم فان قلت لو كان
المقصود كفاية الفقير فلا يخلو اما ان يكون كفاية العمر او كفاية الحال والاول ممنوع لانه
لا يحصل عن قدر الزكوة وكذا الثاني لان اداء الزكوة يجوز الى من له كفاية الحال كمن له مائتا
درهم الا درهما قلت المقصود لا هذا ولا ذاك بل المقصود الكفاية الحاصلة بقدر الزكوة

فلا يرد سؤال كذا في الكافي وتسقط الزكوة بهلاك جميع المال بعد الحول وقال الشافعي ان هلك
بعد التمكن من الاداء بالظفر باهل الاستحقاق في الاموال الباطنة وبالساعي في الاموال
الظاهرة لا تسقط لان الواجب قد تقرر في الذمة بحصول الوسع على الاداء فمن تفوته
عليه الواجب لا يبرأ عنه بالعجز عن الاداء كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد ولنا
ان الواجب جزء من النصاب وبقاء الجزء بعد هلاك النصاب محال كدفع العبد الجاني
بالجناية يسقط الدفع بهلاكه وهذا ابتناء على ان الزكوة عنده تجب في الذمة وعندنا في
العين وانما قال بهلاكه لانه لو استهلكه لا تسقط لانه وجد التعدي ولو هلك نصاب
السائمة بعد طلب الساعي الزكوة قيل يضمن وهو قول العراقيين من اصحابنا لكونه متعينا
للطلب فالمنع يكون تفويتا كما في الاستهلاك وقيل لا يضمن وهو قول مشايخ ما وراء النهر
قيل هو الصحيح لان وجوب الضمان يستدعي تفويت يد او ملك ولم يوجد وللمالك ان
دفع العين وان شاء دفع القيمة من النقدين والعروض وغير ذلك فكان له ان يتوقف الى
ولو هلك سائمة النصاب بعد طلب فقير لا يضمن اصلا لان للمالك الرأي في الوقت الى [illegible]
شاء من الفقراء فما تعين هذا الفقير مستحقا وان هلك بعضه سقط حصته اعتبارا
للبعض بالكل فان قيل ما هو شرط الوجوب وهو كمال النصاب جعلتموه شرط الاداء حتى اذا
هلك النصاب وقت الاداء لا يجب الزكوة فكذلك كمال النصاب شرط الوجوب فينبغي
ان يجعل شرط الاداء حتى لا يلزمه اداء شيء اذا انتقص النصاب قلنا كمال النصاب ليس
بشرط الوجوب لعينه ولكن لحصول الغناء به للمالك وغناء المالك انما يعتبر وقت الوجوب
ولا يعتبر عند تحقق اداء الزكوة كذا في النهاية نقلا عن المبسوط ويصرف الهالك الى
العفو اولا فان لم يجاوز الهالك العفو فالواجب على حاله كما اذا هلك بعد الحول عشرون
من ستين شاة او واحد من ست من الابل حيث يبقى وجوب شاة ثم الى النصاب الذي يليه
يعني ان جاوز الهالك العفو يصرف الى النصاب الذي يليه كما اذا هلك خمسة عشر من اربعين بعيرا

فالاربعة

فالاربعة تصرف الى العفو ثم احد عشر الى النصاب الذي يليه وهو ما بين خمسة وعشرين الى ستة
وثلثين حتى تجب بنت مخاض كما سيأتي ولا نقول الهالك يصرف الى النصاب والعفو حتى
نقول الواجب في اربعين بنت لبون وقد هلك خمسة عشر من الاربعين وبقي خمس و
عشرون فيجب نصف وثمن من بنت لبون كما سيأتي ولا نقول ايضا ان الهالك الذي جاوز
العفو يصرف الى المجموع النصب حتى نقول يصرف اربعة الى العفو ثم يصرف احد عشر الى المجموع ستة
وثلثين اي كان الواجب في ستة وثلثين بنت لبون وقد هلك احد عشر وبقي خمسة وعشرون
فالواجب ثلثا بنت لبون وربع تسع بنت لبون لان خمسة وعشرين ثلثا بنت لبون وربع
تسعه لان ثلثي ستة وثلثين اربعة وعشرون فاذا زيد عليه ربع تسع ستة وثلثين وهو واحد
يكون خمسة وعشرين كما سيأتي تبيينه ثم وثم حتى ينتهي عند الامام كما لو هلك من اربعين
بعيرا عشرون فاربعة تصرف الى العفو واحد عشر الى النصاب الذي يلي العفو وخمسة الى النصاب الذي يلي
هذا النصاب حتى يبقى اربع شياه وفرع عليه اذا هلك خمسة وعشرون او ثلثون او خمسة
وثلثون وهذا استحسان وعند ابي يوسف يصرف بعد العفو الاول الى النصب شائعا حتى يجب
ثلثا بنت لبون وربع تسع بنت لبون وصورته هلك خمسة عشر من الاربعين وبقي خمسة
وعشرون فعنده يصرف الهالك بعد العفو الى المجموع النصب على ما بيناه. انما الزكوة تتعلق بالنصاب
دون العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد تتعلق بهما وكذلك عند زفر حتى لو هلك
العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد سقط بقدره لنا
قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا وهكذا قال
في كل نصاب نفى الوجوب عن العفو ولمحمد وزفر ان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والكل
نعمة فيتعلق الوجوب بالكل كما لو شهد ثلثة بحق فقضى به فانه يكون القضاء بشهادة الكل
وان استغنى عن الثالث في القضاء حتى لو رجعوا ضمنوا اثلاثا لانه يجب بدونه فكذا
لو وجد في الوجوب تتعلق بالكل كذا في الكافي فلو هلك بعد الحول اربعون من ثمانين شاة

تجب شاة كاملة وعند محمد نصف شاة فابو حنيفة يصرف الهلاك الى العفو فقط ومحمد يصرفه الى
الكل فيما يجب نصف الواجب ولو كان له تسع من الابل وحال عليها الحول ثم هلك منها اربع
فعليه في الباقي شاة عند الشيخين وعند محمد خمسة اتساع شاة ولو هلك خمسة
عشر من اربعين بعيرا يجب بنت مخاض عند ابي حنيفة لانه يصرف الهالك الى العفو اولا ثم
الى النصاب الذي يليه فيصرف الاربعة الى العفو واحد عشر الى النصاب الذي يلي العفو فيبقى خمسة وعشرون
وفيه بنت مخاض على ما بينا وعند ابي يوسف خمسة وعشرون جزءا من ستة وثلثين من بنت
لبون لانه يصرف الهالك بعد العفو الى النصب شايعا فيجب ما ذكره بناء على ما بينا آنفا
وعند محمد نصف بنت لبون وثمنها لانه يصرف الهلاك الى النصاب والعفو جميعا فاذا اهلك
خمسة عشر من الاربعين بقي خمسة وعشرون فيجب نصف وثمن من بنت لبون على ما بينا آنفا
اعلم ان صرف الهلاك الى العفو متصور في جميع الاموال عند ابي حنيفة واما عندهما فلا يتصور
الا في السوائم لان ما زاد على مايتي درهم لا عفو فيه عندهما ويأخذ الساعي
الوسط لا الاعلى ولا الادنى لقوله عليه السلام لا تأخذوا من حزرات اموال الناس
اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي اوساطها ولان فيه نظرا للجانبين الحزرات
بالحاء المهملة والفتحات جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال والحواشي جمع حاشية
وهي صغار الابل لا كبار فيها وكذلك من الناس وذكر في المغرب خذ من حواشي اموالهم
اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية
الثوب وغيره لجانبه ولو اخذ البغاة زكوة السوائم او العشر او الخراج يفتى ان لا
ان يعيدوها خفية ان لم يصرفوها في حقها الا الخراج البغاة قوم مسلمين خرجوا
من طاعة الامام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتاويل القرآن وداموا
على ذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر وحل قتله ان لا يتوب وتمسكوا
بظاهر قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها فاذا ظهر هؤلاء

عا

على بلدة فيها اهل العدل واخذوا الخراج وصدقة السوائم والعشر ثم ظهر عليهم الامام لا يثني اي لا يأخذ
منهم ثانيا لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية الهروي ان عمر كتب الى عامله ان كنت لا تحميهم
فلا تجبهم من جبا الخراج جباية اذا جمعه لكن يفتي لاربابها ان يعيدوها دون الخراج وهو اختيار
ابي بكر الاعمش لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلين اذا ظهر عدو يقصد الاسلام واما الزكوة
والعشر فمصرفهما الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم واذا صرفوها اليهم لا يفتى بان يعيدوها
وقيل اذا نوى بالدفع التصدق عليهم يسقط وهو محكي عن الفقيه ابي جعفر وكذا الامام قاضي خان
والحاكم الصغير وكذلك السلطان اذا صادر رجلا واخذ منه امواله فنوى صاحب الزكوة عند الدفع
سقط الزكوة

باب زكوة الذهب والفضة والعروض

لما تم ذكر زكوة
السوائم لما ذكرنا فيها ذكر غيرها من اموال الزكوة نصاب الذهب عشرون مثقالا ونصاب الفضة
مائتا درهم وفيهما ربع العشر لانه صلى الله عليه وسلم كتب الى معاذ رضي الله عنه ان خذ من كل مائتي
درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال ثم في كل اربعة مثاقيل
باربعين بحسابه يعني لا شيء في الزيادة على عشرين مثقالا حتى يبلغ اربعة مثاقيل في الذهب
وكذلك لا شيء في الزيادة على مائتي درهم حتى يبلغ اربعين من الفضة فاذا بلغ الزائد الى اربعة
مثاقيل يكون فيها قيراطان ثم في كل اربعة مثاقيل كذلك واذا بلغ الزائد الى اربعين درهما
يكون فيها درهم ثم في كل اربعين درهما درهم وهذا عند ابي حنيفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث معاذ بن جبل لا تأخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون
الاربعين صدقة وقال النبي صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور اموالكم من كل اربعين درهما درهم
فقوله من كل اربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله ربع عشور اموالكم كقولك تصدق بما
في الكيس من الدراهم فان الدراهم يكون تفسيرا له حتى لا ينصرف الامر الى غيره فكذلك ههنا
ينصرف البيان الى الاربعين من الدراهم كانه قال هاتوا من كل اربعين درهما درهما ثم يجب
كذلك ابتداء فثبت ان المراد به بعد المائتين الا يرى انه لا [illegible] سوى الدرهم من

في الطعام وكذا لا يوجب غير الاربعين شيئا عنده لما ذكرنا ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور الحرج المتعذر
الموقوف وذلك لانه اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم فعندهما يجب عليه خمسة دراهم وسبعة
اجزاء من اربعين جزءا من درهم فيتعذر معرفة سبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم
فلا يتيسر الاداء واذا لم يؤد في السنة الاولى للتعذر حتى حال الحول اوجب عليه في السنة
الثانية زكوة ما بقي بعد الزكوة لان دين الزكوة مستحق وان لم يؤد وذكر ما ثنا
درهم ودرهم وثلثة وثلثون جزءا من اربعين جزءا من درهم فزكوته درهم وثلثة وثلثون جزءا
من اربعين جزءا من درهم لا يعرف البتة فصح ما قلنا انه متعذر كذا في النهاية والعناية
وقالا ما زاد بحسابه وان قل يعني اذا زاد على مائتي درهم يجب بجزء من اربعين جزء وان
زاد درهما ففيها جزء وان زاد ثلثة فثلثة لقوله عليه السلام في حديث علي
رضي الله عنه وما زاد على المائتين فبحساب ولان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والقليل نعمة
فيستدعي الشكر كالكثير والمعتبر فيهما الوزن وجوبا واداء يعني المعتبر بلوغ النصاب
بوزن الذهب والفضة اداء ووجوبا وعند محمد يعتبر الانفع للفقراء وعند زفر
يعتبر القيمة حتى لو ادى عن خمسة دراهم جياد زيوفا جاز وكره عند الشيخين وعند زفر ومحمد
لا يجوز حتى يؤدي الفضل ولو ادى اربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية
لا يجوز الا عن اربعة عند الثلثة لانهما يعتبران القدر ومحمد يعتبر الانفع وعند زفر يجوز
عن خمسة لانه يعتبر القيمة ولو كان له ابريق فضة وزنه مائتان وقيمته ثلثمائة فادى
خمسة جاز عندهما لان العبرة للوزن خلافا لزفر ومحمد ولو كان وزنه مائة وخمسين
وقيمته مائتين لا تجب اتفاقا لان ما ذكر من اعتبار الوزن والانفع والقيمة انما هو بعد
بلوغ النصاب وهو ما بلغ النصاب لان وزنه مائة وخمسون والمعتبر في الدراهم
وزن سبعة وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل يعني الدراهم المعتبرة
في النصاب هو ان يكون بحيث يوزن عشرتها بسبعة مثاقيل اعلم ان الدراهم كانت

مختلفة

مختلفة في زمن عمر رضي الله عنه وكانت على ثلثة اصناف صنف منها كل عشرة عشرة مثاقيل كل درهم
مثقال وهو عشرون قيراطا وصنف منها كل عشرة ستة مثاقيل كل درهم ثلثة اخماس مثقال
فيكون كل درهم اثنا عشر قيراطا وصنف منها كل عشرة خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال فيكون
كل درهم عشرة قراريط وكان المثقال نوعا واحدا وهو عشرون قيراطا وكان عمر رضي الله عنه
يطالب الناس في استيفاء الخراج باكبر الدراهم فشق عليهم ذلك فالتمسوا منه التخفيف
فشاور عمر رضي الله عنه مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجتمع رايهم على ان يجمع من كل
صنف عشرة دراهم فيصير الكل احدا وعشرين مثقالا [illegible] فاذا اخذت ثلث ذلك كان سبعة
مثاقيل فيكون كل عشرة مثل وزن سبعة مثاقيل لان سبعة مثاقيل مائة واربعون قيراطا لكل
عشرة دراهم مائة واربعون قيراطا وما ثنا درهم مثل مائة واربعين مثقالا ثم قدر الدرهم الواحد
سبعة اعشار المثقال الواحد لان اربعة عشر قيراطا سبعة اعشار عشرين قيراطا ف
المثقال الواحد مثل الدرهم الواحد ومثل ثلثة اسباعه ثم الدينار الواحد ستة دوانيق
وهو عشرون قيراطا وهو ستون حبة وهو اربعة وعشرون طسوجا وهو مائة وعشرون
شعيرة وهو مائتان واربعون ارزة والارزة خردلتان من الخردل البري سوى العمر
كذا التخرجة من النهاية والبنانية وفي خلاصة الفتاوى قيل يعتبر في كل بلد وزنهم
وما غلب ذهبه وفضته فحكمه حكم الذهب والفضة الخالصين على تقدير كونهما مغشوشين
فيعتبر الوزن اذا غلب الذهب والفضة وما غلب غشه تعتبر قيمته ان تبلغ نصابا لا
وزنه لان الدراهم وهذا قيل لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فجعلت
الضرورة الى اهدار القليل ولا ضرورة في الكثير فحطنا بالغلبة بان يزيد على النصف فاذ
الغلو في مقابلة الغالب كالمعدوم فتجب في الزيوف والنبهرجة لان الغالب عليها الفضة
ولا تجب في الستوقة لان الغالب عليها الغش واختلف فيما يتساوى يعني ان كان الغش
والفضة او الذهب سواء ذكر ابو نصر انه يجب فيه الزكوة احتياطا وقيل لا يجب وقيل

فصل

درهمان وتشترط نية التجارة فيه اي فيما عدا الحجرين من العروض الا اذا كانت تخلص منها
فضة او ذهب يبلغ نصابا فانه يجب الزكوة ولا تشترط نية التجارة لانه لا يعتبر في عين الفضة
والذهب القيمة ولا نية التجارة وتجب في تبرهما وهو ما كان غير مضروب من الذهب
والفضة وحليهما على فعول جمع حلي كثدي وثدي كذا في الصحاح وهو ما يتحلى به المرأة
من الذهب والفضة وآنيتهما جمع اناء كاسورة جمع سوار وقال الشافعي لا تجب في حلي
النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل في مباح وكل ما كان كذلك لا زكاة فيه كثياب
البذلة والمهنة ولنا ان السبب مال نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة
والدليل هو المعتبر بخلاف الثياب فانه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيهما اصل لان فيه
صرفا لها الى الحاجة الاصلية المتعلقة بها وهو دفع الحر والبرد وايضا روي عن عبد الله بن
عمرو ابن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى امرأتين تطوفان بالبيت وعليهما سواران
من ذهب فقال اتؤديان زكوتهما فقالتا لا فقال اتحبان ان يسوركما الله بسوارين
من نار فقالتا لا فقال فاديا زكوتهما وفي حديث ام سلمة انها كانت تلبس اوضاحا لها
من ذهب فقالت يا رسول الله اكنز هو فقال ان اديت زكوته فلا وقال الله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة الآية علق الوجوب باسم الذهب والفضة وانه موجود فيهما
لان المراد بالكنز عدم اخراج الزكوة لحديث جابر وابن عمر انهما قالا كل مال لم تؤد زكوته
فهو كنز وان كان ظاهرا وما اديت زكوته فليس بكنز وان كان مدفونا فيصير معنى الآية
والذين لا يؤدون زكوة الذهب والفضة فبشرهم بعذاب اليم و تجب الزكوة ايضا في عروض
تجارة بلغت قيمتها نصابا من احدهما اي الذهب والفضة والعروض جمع عرض بسكون
الراء وفتح العين متاع لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في الصحاح
اما العرض بفتح الراء فمتاع الدنيا نقدا وهو جميع الاموال كذا في الصحاح انما وجوبها فيها
لقوله عليه السلام فيها يقومها فيؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم ولانه معد للنماء

باعداد

نوع من الحلي

مطلب العروض جمع عرض بسكون الراء وعرض بفتح الراء

باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشرع وهو الثمنين قال صاحب العناية وتشترط نية
التجارة حالة الشراء اما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنيته لان
مجرد النية لا يعمل على ما مر وقال مالك اذا باعها زكى بحول واحد وان مكث عنده في ملكه احوال
وكذا الحكم في الدين اذا اقبضه بعد احوال تقوم اي عروض التجارة بما هو انفع للفقراء احتياطا طا
لحق الفقراء فانه لا بد من رعايته يعني ان كان التقويم بالدراهم انفع للفقراء قومها
بها وان بالدنانير انفع قومها بها وقال صاحب العناية ان كان تقويمه باحد النقدين يتم
النصاب وبالآخر لا يتم فانه يقوم بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق الفقراء وعن ابي يوسف
انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتراها
بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد انه يقومها بالنقد الغالب على كل حال اي سواء
اشتراها بالنقود او بغيرها لان التقويم في حق الله تعالى يعتبر بالتقويم في حق العباد ومتى
وقعت الحاجة الى تقويم المغصوب والمستهلك يقوم بالنقد الغالب في البلد فكذا هنا وتضم
قيمتها اي قيمة العروض اليهما اي الى النقدين ليتم النصاب يعني اذا ملك مائة درهم او
عشرة مثاقيل وملك عروضا قيمتها مائة درهم او عشرة مثاقيل يجب عليه الزكوة لان الكل للتجارة
وان اختلفت جهة الاعداد اذ الثمنان للتجارة وضعا والعروض جعلا ويضم احدهما الى
الآخر بالقيمة وعندهما بالاجزاء اي بالقدر بان يكون له ثلث نصاب فضة وثلث
نصاب ذهب مثلا وعلى هذا اعتبار سائر الاجزاء كالنصف والربع وغيرهما وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان لواحد مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمة الدنانير لا تساوي
خمسين درهما فعلى قولهما يجب الزكوة في كل من النصابين بعينه لان مائة وخمسين درهما
ثلاثة ارباع نصاب الفضة وخمسة دنانير ربع نصاب الذهب فيبلغ نصابا وعلى قوله لا
تجب لانهما من حيث القيمة لم تبلغ نصابا وهما يقولان ان المعتبر فيهما القدر دون القيمة
حتى لا تجب في مصوغ كان له بريق مثلا وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها وهو يقول انه

الضم للمجانسة وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها ويضم مستفاد في اثناء الحول
من جنس نصاب اليه اي الى النصاب في حوله وحكمه المستفاد على ضربين منه من جنس الاصل
ومنه خلاف جنسه فالثاني لا يضم بالاتفاق كما اذا كان له ابل فاستفاد في اثناء الحول بقرا
او غنما وانما يستانف له حول بداية والاول لا يخلو من ان يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد
والارباح او بسبب مقصود في نفسه كالارث والهبة ونحوهما فان كان الاول يضم بالاجماع
وان كان الثاني مثل ان يكون عند رجل مقدار ما يجب فيه الزكوة من سائمة فاستفاد من ذلك
الجنس في خلال الحول بشرى او هبة او ميراث ضمها فزكى كلها عند تمام الحول عندنا وقال
ش يستانف له حول جديد من حين ملكه فاذا تم الحول وجب فيه الزكاة نصابا
كان او لم يكن له انه اصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الاصل وكل ما كان كذلك كان
اصلا في الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة للملك
حتى ملكت بملك الاصل دون سبب مقصود ولنا ان المجانسة هي العلة في ضم الاولاد و
الارباح لان عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد لان مراعاته فيه
انما تمكن بعد ضبط كميته وكيفيته وزمان تجدده وفي ذلك حرج لا سيما اذا كان النصاب
دراهم واذا ثبت ان علة الضم في الاولاد والارباح المجانسة وهي موجودة في محل
النزاع وجب القول بشيوع الحكم فيه وقوله في حكمه اي في حكم المستفاد وهو وجوب
الزكوة فالضمير راجع الى المستفاد ويجوز ان يرجع الى الحول يعني يضم مستفاد اليه في حوله وحكم
الحول وحكم الحول وجوب الزكوة ايضا ونقصان النصاب في اثناء الحول لا يضر ان
كمل في طرفيه لان السبب هو النصاب ليصير مالكه غنيا واهلا لوجوب الزكوة فيشترط في
ابتداء الحول لينعقد السبب ويشترط في اخره لانه زمان الوجوب وفيما بين ذلك حالة
البقاء اذ قلما يبقى المال على حاله فكثيرا لا بد من تخلل شيء من النقصان فلم يعتبر النقصان
اليه لانه لو هلك الكل بطل انعقاد الحول اذ لا يمكن اعتباره بلا مال وقال زفر الدوام

الزكاة

الزكاة الا ان يكون النصاب في اول الحول الى اخره كاملا لان الحول على المال شرط للوجوب
فكان كذلك في الحول يعني اوله وكذا ذكر النصاب مطلق يتناوله كل ما يجب الزكوة فيه كالنقدين و
العروض والسوائم والمراد بالنقصان النقصان في الذات فان النقصان في الوصف كهلاك بعض
علوفة يسقطها بالاتفاق لان فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب.
كله لفوات الحلية بفوات الوصف ولو عجل ذو نصاب لسنين او لنصب صح وقد عرفت ان
سبب وجوب الزكوة هو النصاب والحول شرط لوجوب الاداء وقد تقرر في الاصول ان السبب
اذا وجد صح الاداء وان لم يجب اذا وجد النصاب صح الاداء قبل الحول فاذا كان له نصاب
وامكانتي درهم مثله فادى لسنين جاز حتى اذا امكن في كل منهما نصابا اجزاه ما ادى
من قبل وكذا اذا كان له نصاب واحد فادى لنصب جاز حتى اذا امكن النصب في اثناء الحول
بعد ما تم الحول اجزاه ما ادى من قبل ولا شيء في مال الصبي التغلبي بنو تغلب قوم من نصارى
العرب كانوا بقرب الروم فلما اراد عمر ان يوظف عليهم الجزية ابوا وقالوا نحن من العرب نانف
من اداء الجزية فان وظفت علينا الجزية لحقنا باعدائك من الروم فخشي عمر ان يلحقوا بالروم
فيصيروا عونا فشاور الصحابة في ذلك فكان الذي يسعى بينه وبينهم كردوس التغلبي فقال يا امير المؤمنين
صالحهم على ان تضعف ما تؤخذ من المسلمين من الصدقات الواجبة رضي الله عنه كرم الله وجهه
ش من الصحابة في ذلك ايضا وذكرتم اتفق الصحابة على انه ليس لاحد ان ينقض هذا الصلح
لانهم اول الائمة واوفرهم وكل امرأة منهم بما على الرجل هذا ظاهر الرواية وروى الحسن انه
انه لا يؤخذ من نسائهم ايضا لانه بدل الجزية ولا جزية على النساء ووجه ظاهر الرواية انه بدل
الصلح والمال الذي وقع فيه سواء لانهم صالحوا على ان يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين والصدقة
تؤخذ من نساء المسلمين دون الصبيان فكذا يؤخذ منهم **باب العاشر** الحق هذا الباب
بكتاب الزكوة لمناسبة بينهما وهو ان ما ياخذه العاشر زكوة بعضها
الا انه هذا العاشر كما ياخذ من المسلم ياخذ من الذمي والمستامن وليس ما ياخذه منهما زكوة

دين

ولم يتعرض لهذا الصلح من عثمان رضي الله عنه صح

فقدم الزكوة على هذا الباب وعلى ما بين لكونها عبادة محضة لا شائبة فيها للغير وتقديم العبادة
على غيرها ثم العاشر مشتق من عشرت القوم اعشرهم بالضم اخذت عشر اموالهم فهو تسمية
الشيء باعتبار بعض احواله وهو اخذ العشر من الحربي لا من المسلم والذمي لانه ياخذ من المسلم
ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر ولكن صح كل واحد منهم يقرب العشر وان
مع شيء او في زائد اطلق اسم العاشر عليه كذا ذكره روي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه اراد ان
يستعمل انس بن مالك رضي الله عنه على هذا العمل فقال له انس استعملني على المكس من عملك فقال له
عمر الا ترضى ان اقلدك ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي روي من ذم العشار
محمول على من ياخذ مال الناس ظلما كما هو في زماننا دون من ياخذ ما هو حق وهو الصدقة ذكره في الجوهرة
تمكن الحماية وعلى الكوفة دون الحري لا يدخل صاحب مكس الجنة ويحكى ايضا ما ياخذ
العشار انتهى وفي معراج الدراية بعد ذكره هو من نصب على الطريق لياخذ صدقات التجار
وعورض بانه ياخذ من الكافر وليس ما يؤخذ منه صدقة واجيب بان الاصل في نصبه اخذ الصدقات
لان فيه اعانة المسلم على اداء العبادة وما عداها تابع ولا يحتاج الى تنصيصه بالذكر ياخذ
من المسلم ربع العشر ومن الذمي نصفه ومن الحربي تمامه قال صاحب العناية روى الشيخ ابو الحسن
القدوري في شرحه لمختصر الكرخي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم
ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وكان بمحضر من الصحابة من غير خلاف
فكان اجماعا والمعنى الفقهي فيه ما قيل انما يؤخذ من المسلم ربع العشر لحديث معروف وهو قوله
عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم من كل اربعين درهما درهم وانما يثبت ولاية الاخذ
للعاشر لحاجته الى الحماية وحاجة الذمي الى الحماية اكثر لانه طمع اللصوص في اموال
اهل الذمة اوفر فاخذ منه ضعف ما ياخذ من المسلم كما في صدقات بني تغلب ثم الحربي
من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا ترى ان شهادة اهل الحرب على اهل الذمة غير مقبولة
كما لا تقبل شهادة الذمي على المسلم وشهادة اهل الذمة على اهل الحرب عليهم مقبولة

كشهادة

كشهادة مسلم على الذمي ان بلغ ماله اي مال الحربي نصابا ولم يعلم قدر ما ياخذون منا
واذا علم اخذ مثله لو كانوا اخذوا منا بعضا مثله ان كانوا ياخذون منا ربع العشر او
نصفه ناخذ بقدره وان لم يبلغ ماله نصابا لا يؤخذ منه شيء فان مر حربي بخمسين درهما
مثلا لم يؤخذ منه شيء لانه لم يبلغ نصابا الا ان يكونوا ياخذون منا من مثلها لان الاخذ
منهم بطريق المجازاة بخلاف المسلم والذمي لان المأخوذ من المسلم زكوة ومن الذمي ضعفها [illegible]
ان عمر رضي الله عنه سئل لما بعث العشار فقيل له كم ناخذ مما يمر به الحربي فقال كم ياخذون
منا قالوا العشر قال خذوا منهم العشر وليس معنى قولنا بطريق المجازاة ان اخذنا بمقابلة
اخذهم اموالنا فان اخذهم اموالنا ظلم واخذنا حق ولكن المراد انا اذا عاملناهم بمثل ما
يعاملوننا كان ذلك اقرب الى مقصود الامان واتصال التجارات لكن ان اخذوا الكل
لا ياخذ العاشر الكل بل يترك قدر ما يبلغه مأمنه لانا ما امرنا بتبليغه الا مأمنه لقوله ثم
ابلغه مأمنه فلو اخذنا كله يلزمنا ان ندفع اليه نفقة الطريق حتى يبلغ مأمنه فلا فائدة في اخذ
الكل ثم الاعطاء وقال بعضهم ناخذ العشر ايضا لو اخذوا منا الكل وقال بعضهم ناخذ الكل
لان ما يؤخذ منهم بطريق المجازاة فنجازيهم بمثل صنيعهم حتى ينزجروا فيكون في هذه الصورة
ثلث روايات وان كانوا لا ياخذون منا شيئا لا ناخذ منهم شيئا ليتركوا الاخذ من تجارنا ٧ العاشر م
ولانا احق بمكارم الاخلاق تحصل من هذا الكلام ان احوال الاخذ منهم لا تخلو عن الاوجه الاربعة
والقسمة العقلية تقتضيها ان نعلم ما ياخذون منا او لا نعلم فان علمنا فلا يخلو من ثلثة
اما ان ياخذوا الكل او لا ياخذوا اصلا او ياخذوا البعض وكل ذلك مذكور في متن
ولا ياخذ العاشر من القليل الذي في يد الحربي وان اقر بان في بيته ما يكمل النصاب لان
الواجب فيما في يده ويقبل قوله في انكار تمام الحول او الفراغ من الدين قال صاحب الهداية
يعني ان قال اصبته منذ اشهر او قال علي دين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع
يمينه قال صاحب العناية وفيه بحث من وجهين احدهما ان قوله منذ اشهر لا يدل على ما دون الحول

والثاني ان الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة فلا يشترط للتصديق فيها
التحليف واجيب عن الاول بان الاشهر يقع على العشرة فما دونها لكونها جمع قلة والاصل في الكلام
الحقيقة وعن الثاني بانها وان كانت عبادة لكن تتعلق بها حق العاشر في الاخذ وهو الغير والثاني
به فالعاشر يدعى ذكره يدعى عليه معنى لو اقر به لزمه فيستحلف لرجاء النكول كما في سائر الدعاوي
بخلاف الصوم والصلاة فانه لم يتعلق بهما حق العبد ولا يلزم حد القذف فانه لا يستحلف فيه اذا
انكر وان تعلق به حق العبد لان القضاء بالنكول في الحدود متعذر على ما عرف او ادعى ما ذكر
الاداء بنفسه الى الفقراء في مصر يعني في غير السوائم صدقه ايضا مع يمينه لان الاداء كان مفوضا
اليه ما دام في المصر فاذا ادعى الاداء بنفسه قبل الاخراج فقد ادعى ما ذكر فكان منكرا
للوجوب فيصدق بيمينه اما اذا ادعى الاداء الى الفقير بنفسه في الاموال الظاهرة
او في الباطنة بعد الاخراج فانه لا يصدق ويؤخذ منه عندنا لان صدقات الاموال الظاهرة
مطلقا وصدقات الاموال الباطنة بعد الاخراج يأخذها العاشر فلو قبلنا قوله فيهما لكل
احد لا يعجز عنه لادى الى ان لا تؤخذ صدقة ابدا وقال الشافعي يصدق لانه كان اوصل
الحق الى المستحق ثم قيل الزكاة هي الاول والثاني سياسة وقيل هي الثاني والاول ينقلب
نفلا وهو الصحيح قال صاحب العناية وهذا الخلاف مبني على ان لاصحابنا طريقين في
هذه المسئلة احدهما انه اذا كان صادقا فيما قال يبرأ بينه وبين الله تعالى والثاني انه لا
لا يبرأ فمن اختار الطريق الاول قال الزكاة هو الاول والثاني سياسة مالية زجرا
ليرتدع عن الاقدام على ابطال حق ومن اختار الثاني قال الزكاة هي الثاني والاول ينقلب
نفلا كمن صلى يوم الجمعة الظهر في منزله ثم سعى الى الجمعة فاداها او ادعى الاداء الى عاشر
آخر ان وجد عاشرا آخر يصدق مع يمينه متعلق بجميع ما ذكر من قوله ويقبل قول من انكر
تمام الحول الى هنا لانه ادعى في صورة ادعاء الاداء الى العاشر الآخر وضع الامانة في موضعها
وانكر الوجوب فيصدق مع يمينه بخلاف ما اذا لم يكن عاشر آخر في تلك السنة فلا يصدق لانه

ظهر

صاحب العناية

ظهر كذبه بيقين وله يشترط اخراج البراءة اي العلامة وهي علم لخط الابراء والجمع براءات
وبراوات عامي كذا في المغرب قاله القهستاني ولم يشترط محمد اخراج البراءة في الجامع الصغير
وشرطه في الاصل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها
وجه الاول وهو رواية الجامع ان الخط يشبه الخط فلا يمكن جعله حكما فلم يعتبر علامة وفي
المبسوط والجامع الصغير للامام التمرتاشي هو الصحيح ثم على قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط
معها اليمين قال الامام التمرتاشي ان لم يحلف لم يصدق عند ابي حنيفة ويصدق عندهما انتهى
ما في العناية ثم اعلم ان الخلاف في اشتراط اخراج البراءة انما هو في صورة واحدة من الصور المذكورة
وهو ما اذا قال اديته الى عاشر آخر وفي تلك السنة عاشر آخر وله ستقف ذكرنا اذا قال
على دين او اصبته منذ اشهر او اديتها الى الفقراء في مصر تقبل ولا يقبل في الذي اداه بنفسه
خارج مصر لان السوائم وكون المصروف فيه تدبير فلا يفيد وما قبل من مسلم قبل من ذمي
لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من مسلم فيراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف يعني ان التضعيف
الشيء انما يتحقق اذا كان المضعف على اوصاف المضعف عليه والا لكان تبديلا لا تضعيفا
فلو قال على دين او لم يحل عليه الحول او اديته الى عاشر آخر او هو ليس للتجارة او بضاعة
عندي صدق في ذكر كله اذا حلف كالمسلم الا في قوله اديته الى الفقير فانه لا يصدق في الذمي
لان فقراء اهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف الى مستحقه وهو مصالح
المسلمين قال صاحب الدرر كذا قال الزيلعي ولا بد من هذا الاستثناء ومتون خالية عنه
لا يقبل من الحربي جميع ذكر الا في قوله لامته هي ام ولدي فيقبل هذا منه او لغلام معه هذا
ولدي فيقبل هذا ايضا منه واما لم يصدق الحربي في شيء من الفصول لعدم الفائدة في تصديق
لانه لو قال لم يتم الحول على مالي فلو لا الاخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول لتمام الحماية ليحصل النماء
والحماية للحربي تتم بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان صار سبيا مع امواله ولو قال على دين
فالدين الذي في دار الحرب لا يطالب به في دارنا وان قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها.

ولا امان وان قال ليس للتي تمر بكذبه الظاهر لانه لا يتكلف للنقل الى غير دار ما لم يكن لها امان
قال اديتها الى عاشر آخر لم يلتفت اليه لان الماخوذ منه اجرة الحماية وقد وجب نفس الامان
كان تحت آخر فيستوى عاشر آخر للحماية يقول الفقير هذا اشكال لانه لو لم يصدق تؤدى الى
استيصال المال وذا لا يجوز وهذا المعنى خطر في خاطري ثم وجدته بعينه في شرح مجمع البحرين
للفاضل الشهير بابن ملك وفي حاشية صدر الشريعة لمولانا الفاضل يعقوب باشا وفي تسهيل صاحب
جامع الفصولين رحمهم الله تعالى الحمد لله الذي وفق رأيي باراء الفضلاء قال صاحب التسهيل
اقول ينبغي ان يلتفت اليه ما لم يعد اخذ الحماية باله مات واتى الامان بعد الى الحول ان لم يعد
منه لا يؤخذ منه ثانيا بلا عود فينبغي ان يصدق لكن في الرعاية انه لا يصدق انتهى ولو قال
اديتها انا كذب باعتقاده غير انه اقر انه بسبب في بيت وبا موهته امه الحق في يده صحيح
لان كونه حربيا لا ينافي الاستيلاد لان نكاح ثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وبه
يخرج من ان يكون مالا والاخذ لا يكون الا من مال مملوك وان قال هم مدبرون لم يلتفت
اليه لان التدبير من الحربي لا يصح كذا في النهاية نقلا عن الجامع للامام المحبوبي والامام
التمرتاشي رحمهم الله ولو قال لعبيد هؤلاء بني وبنتهم لا يولد لمثله يعتقون ويعشرون
لانه اقرار بالعتق فيصدق في حقهم ولا يصدق في حق العشر ولو كان مثلهم يولد له
لا يعشرون لثبوت نسبهم منه باقراره كذا في ابن ملك نقلا عن المحيط وان مر الحربي
ثانيا قبل مضي الحول بعد التعشير فان مر بعد عوده الى دار عشر ثانيا لانه رجع بامان
جديد وذكر للاخذ بعد نقله بعض [illegible] يفضي الى الاستيصال والا فلا يعشر ثانيا حتى
يحول الحول لان الاخذ في كل مرة استيصال [illegible] حق الاخذ للحفظ ولان حكم الامان الاول
باق وبعد الحول يتجدد الامان لانه يمكن من مقام سنة الا بالاداء والاخذ بعد لا يستاصل
[illegible] ان نصرانيا مر بفرس على عاشر عمر فعشره ثم مر به ثانيا فهم العشر
فقال النصراني كلما مررت بك عشرتني اذا تذهب فرسي كله فترك فرسه عنده وذهب الى
عمر

عمر رضي الله عنه فلما دخل المدينة اتى المسجد فوضع يده على عتبة الباب وقال يا امير المؤمنين انا الشيخ
النصراني فقال امير المؤمنين انا الشيخ الحنيفي فقص النصراني القصة فقال عمر رضي الله عنه
اتاك الغوث ثم كتب الى عامله فيه فظن النصراني انه استخف بظلامته
فرجع الى ثبت فلما انتهى الى فرسه وجد كتاب عمر قد سبقه اليه ان اخذت العشر مرة فلا تاخذ
منه اخرى فقال النصراني ان دينا يكون العدل فيه بهذه الصفة لحقيق ان يكون حقا فاسلم
ويعشر قيمة الخمر لا قيمة الخنزير وقال الشافعي لا يعشرها لانه لا قيمة لهما وقال زفر يعشرهما
لاستوائهما في المالية وعند ابي يوسف ان مر بهما معا يعشرهما وان مر بكل واحد منهما
على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير واذا مر الذمي على العاشر بخمر او خنزير بنية التجارة
يبلغ القيمة مائتي درهم ففيه اربعة اقوال فالشافعي مر على اصله بانه لا مالية ولا قيمة
لواحد منهما حتى لو اتلف مسلم خمر ذمي او خنزيره لم يضمن عنده وزفر سوى بينهما في المالية
فان عندنا اذا اتلف خنزير الذمي ضمنه كما لو اتلف خمره وابو يوسف اعتبر التبعية فجعل الخنزير
تابعا للخمر لان الخمر اقرب الى المالية من الخنزير بواسطة التخليل وقد يثبت الحكم تبعا وان
لم يثبت قصدا فان بيع النخل القائلة لا يجوز مقصودا ويجوز تبعا للنخل وهو نظير ما
قاله ابو يوسف في وقف المنقول انه لا يجوز الا ان يكون تبعا للعقار بان يقف القرية مع
ما فيها من الآلات الزراعية ووجه الفرق لعلمائنا ان الذي ياخذ الامام انما ياخذ بسبب
الحماية والحماية انما تكون بالولاية وليس على مسلم ولاية حماية الخنزير على اهل الذمة بخلاف
الخمر فان الاصل في الولاية ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى الى غيره عند وجود شرط
التعدي والمسلم يمكنه حماية الخمر على نفسه بتخللها او تتخلل بنفسها فيمكنه ذلك على غيره ولا
يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه يعني لو اسلم نصراني وله خنازير يجب تسييبها فكذا لا
يحميه على غيره وفي هذا المحل اشكال من وجوه ذكر في العناية والنهاية وسائر
شروح الهداية ان شئت فاطلبها منها وله يعشر مال تركه لخبرها لان [illegible]

اي يثبت بإقرار مولاه ربه عليه لحاجته الى حمايته وما في بيته لم يدخل في حمايته فلو مر على العاشر بمائتي
درهم واخبر ان له في منزله ما يكمله نصابا وقد حال عليه الحول لا يأخذ شيئا لان ما مر به
لم يبلغ نصابا وما في بيته لم يدخل تحت حمايته فلا يأخذ منه شيئا ولا يعشر مال البضاعة لانه غير
مأذون بأداء زكوته بل هو مأذون بالتجارة فقط ولو اخذ كان المأخوذ غير الزكوة ليس للعاشر ولاية
اخذ شيء سوى الزكوة ولا كان مالكا وهو مالك معتبرا نائب في الزكوة ولا يعشر مال المضاربة لان المضارب
ليس بمالك ولا نائب عنه في اداء الزكوة وانما هو نائب في التجارة لا غير والنائب تعتبر ولايته
على ما فوض اليه فكان بمنزلة المستبضع وكان ابو حنيفة يقول اولا يعشرها لقوة حق المضارب
لانه بمنزلة المالك ثم رجع وقالا لا يعشرها وهو قولهما الا ان يكون في المال ربح يبلغ نصيب المضارب
منه نصابا فيؤخذ منه لانه مالك له قال صاحب الاصلاح وفي التحفة هذا اذا رجع في المسلم
دون الحربي فلو كان الحربي هذا المال بضاعة او مضاربة لا يقبل قوله ويعشر ولا يعشر
كسب مأذون قال صاحب الهداية ولو مر عبد مأذون بمائتي درهم وليس عليه دين يعشره
وقال ابو يوسف لا ادري ان ابا حنيفة رجع عن هذا ام لا وقياس قوله الثاني في المضاربة
انه لا يعشره وهو قولهما لان الملك فيما في يده للمولى وله التصرف فقط فصار كالمضارب
فيكون رجوعه في المضاربة رجوعا منه في العبد وقيل في الفرق بينهما اي بين المضارب والعبد
المأذون ان العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى بل يباع فيها وما زاد
فيطالب به بعد العتق فكان هو المحتاج الى الحماية والمضارب يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع
بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج الى الحماية فلا يكون رجوعه في المضارب رجوعا منه
في العبد انتهى الا ان كان لا دين عليه اي على المأذون ومعه مولاه فانه يأخذ منه لان الملك
له وان كان عليه دين محيط بماله فلا يأخذ لانعدام ملك المولى على اصل ابي حنيفة وللشغل على
اصلهما وحاصله انه لا يؤخذ منه على تقدير كونه مديونا عنده لانه لا يملك ما في يده على
اصله وعندهما لا يؤخذ ايضا وان كان يملك ما في يده على تقدير كونه مديونا لكون كسب العبد

مشغولا

مشغولا بالدين على اصلهما ومن مر على الخوارج فعشروه عشر ثانيا لان التقصير من قبله حيث مر على
عاشر الخوارج مع علمه ان عاشر الخوارج يأخذ العشر ثم يؤخذ منه ثانيا ولكن اذا غلب
الخوارج على بلد فأخذوا عشر اهلها حيث لا يثنى عليهم لان التقصير ثمه جاء من قبل الامام
ولو مر صبي من اهل الحرب بمال ان كانوا يأخذون من صبياننا نأخذ منه والله تعالى اعلم

باب الركاز اخره عن العاشر لمعنيين احدهما ان اخذ العاشر العشر اكثر وجودا
من المعادن التي يؤخذ فيها الخمس والشيء الذي هو كثير الوجود وقوعا كان اهم الى
البيان والثاني ان العشر اقل ذاتا والخمس اكثر فكان فيه الانتقال من ذكر القليل الى ذكر
الكثير ثم المال الكائن في الارض له اسام ثلثة الكنز والمعدن والركاز والكنز اسم
لما دفنه بنو آدم والمعدن اسم لما خلقه الله في الارض يوم خلقت الارض والركاز اسم
الذي خلقه يوم خلقت الارض غير معلوم فالاولى ترك هذه الزيادة والركاز اسم لهما جميعا
والكنز مأخوذ من كنز المال كنزا جمعه والمعدن من عدن بالمكان اقام به والركاز من ركز
الرمح اي غرزه وعلى هذا اجاز اطلاقه عليهما جميعا لان كل واحد منهما مركوز في الارض اي
مثبت وان اختلف الراكز وجمع كل واحد منهما بالزيادة في الاطلاق عليهما لقب المصنف
الباب بما عم الركاز وصاحب الهداية قال باب المعادن والركاز فلزمه ما لزمه ثم تكلف
شراحه في توجيهه ولعل المصنف قد قصد مسلم او ذمي وجد معدن ذهب او فضة
او حديد او رصاص او نحاس في ارض عشر او خراج اخذ منه خمس والباقي له اي للواجد هد
وانما قيد بارض عشر او خراج احترازا عما وجد معدنا في الدار فانه سيأتي حكمه وان وجد
في المفازة التي لا مالك لها ففيه الخمس عندنا ايضا وقال الشافعي لا شيء عليه لانه مباح
سبق يده اليه كالصيد ولنا قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فيطلق
على المعدن ولانها كانت في ايدي الكفرة وحوتها ايدينا غلبة فكانت غنيمة وفي الغنائم
الخمس بخلاف الصيد لانه لم يكن في يد احد فان قيل لو كان غنيمة لكان الخمس للغانمين وكثير

الكامن ء

يقول الحقير م

وابن السبيل وباربعة اخماسه للغانمين ليس كذلك لان يد الغانمين يد الحكمية لثبوتها على الظاهر اي اليد
الحقيقية للواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الاربعة الاخماس حتى
كان للواجد وتحقيقه ان الغانمين انما يستحقون اربعة الاخماس اذا كانت ايديهم
حقيقة وحكما وههنا ايديهم حكمية لانها ثبتت ايديهم على ظاهر الارض حقيقة فثبت
على باطنها حكما واما اليد الحقيقية فللواجد لان ما في باطنها غنيمة حكما لا حقيقة
فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس الحقيقية في اربعة الاخماس حتى كان للواجد مسلما او ذميا
حرا او عبدا صبيا او بالغا رجلا او امرأة كذا في العناية ان لم تكن الارض مملوكة وان
ملكها يعني ان كانت الارض مملوكة فالباقي بعد الخمس لمالك الارض وما وجد اي معدن
وجد الحربي فكله فيء لان الذمي يجوز ان يرضخ له من الغنيمة فكذا فيما له حكم الغنيمة
ولا لمالك الحربي وان وجد في داره لا يخمس بل كله للواجد لانه من اجزاء الارض مركب
فيها ولا مؤنة في سائر الاجزاء فكذا في هذا الجزء لان الجزء لا يخالف الجملة بخلاف الكنز
لانه غير مركب فيها واعترض بانه لو كان من اجزائها لجاز التيمم به ولم يجز بالاجماع واجيب
بان التيمم بما هو من جنسها لان اجزائها خلقة وهذا ليس من جنسها قال المولى سعدي
افندي كيف يقال اذا ورد النقض على قوله لان الجزء لا يخالف الجملة فلا فائدة لها لاطلاق
قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس من غير فصل بين الدار والارض وفي ارضه روايتان
في رواية الاصل لا شيء فيها كما في الدار وفي رواية الجامع الصغير فيه الخمس ووجه الفرق
على احدى الروايتين ان الدار ملكت خالية عن المؤن دون الارض ولهذا اوجب
العشر والخراج في الارض دون الدار فكذا هذه المؤنة وان وجد كنزا فيه علامة
الاسلام كالمكتوب عليها كلمة الشهادة او اسم ملك من ملوك المسلمين فهو كاللقطة يعرفها
حيث وجدها مدة يتوهم ان صاحبها يطلبها وذكر تخليف [illegible] على ما
بين في بابها وما فيه علامة الكفر كالمنقوش عليها الصنم او الصليب او اسم ملك

ملوك

من ملوك الكفر فخمس على كل حال اي سواء كان الموجود ذهبا او فضة او رصاصا او غيرها سواء
كان الواجد صغيرا او بالغا حرا او عبدا مسلما او ذميا الا اذا كان حربيا مستأمنا كذا
في العناية وباقيه له اي للواجد ان كانت ارضه اي الارض التي وجد فيها الكنز غير
مملوكة وان كانت مملوكة فكذا عند ابي يوسف اي يختص باقيه للواجد لانه من دفين الكفار
ولم يصل اليه يد الغانمين بالاستيلاء لخفائه او لعجزه فكان احق به كما اذا
وجد في غير مملوكة وعندهما باقيه بعد الخمس لمن ملكها اول الفتح ان علم او لوارثه لانه
سبقت يده وهي يد الخصوص فيملك بها ما في الباطن يعني ان يد من ملكها اول الفتح وان
كانت يد الحكمية كيد الغانمين الا ان يده يد خصوص ويد الغانمين يد عموم فيملك بها ما
في الباطن وان كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة في بطنها درة يملك الدرة ثم بالبيع
لم يخرج عن ملكه لانه مودع فيها كما لو باع سمكة لم يدخل الدرة في البيع فكذا ههنا بخلاف
المعدن لانه من اجزائها فينتقل الى المشتري والا اي وان لم يعلم من ملكها اول الفتح
فلاقصى مالك يعرف لها في الاسلام او لعقبه وهو اختيار شمس الائمة السرخسي وقال ابو
اليسر يوضع في بيت المال وما اشتبه ضربه يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لانه الاصل
وقيل اسلاميا في زماننا لتقادم العهد بهذه البلاد فالظاهر انه لم يبق شيء
مما دفنه اهل الحرب والبناء على الظاهر واجب حتى يقوم دليل ومن دخل دار الحرب بامان
فوجد في صحرائها اي صحراء دار الحرب ركازا سواء كان معدنا او كنزا فكله له اي
للواجد ان لم تكن مملوكة لاحد لانه مباح ليس في يد احد على الخصوص فلا يكون غدرا
ولا شيء فيه لانه بمنزلة متلصص غير مجاهر ولم يأخذ قهرا وغلبة وان وجد في
دار بعضهم رده على مالكها تحرزا عن الغدر لان ما في الدار في يد صاحبها خصوصا والغدر
حرام لقوله عليه السلام في العهود وفاء لا غدر [illegible] وهو ما
اذا وجد في ارض مملوكة في دار الحرب ولم يتعرض له المصنف لكون حكمها حكم الدار

فالرد على مالكها لان صاحب التسهيل وجد مستامن في ارض مملوكة لاهل الحرب ردّه الى مالكها
صونًا عن الغدر والخيانة ولو لم يردّه ملك ما اخرج منها الى دار الاسلام ملكًا خبيثًا فيتصدق به
كالمملوك بشراء فاسد ولو وجد غير مستامن لم يردّه ولا خمس لانه اخذ متلصصا
انتهى ثم اعلم ان مسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها لان الذهب والفضة الذي
يوجد لا يخلو اما ان يكون معدنا او كنزا وكل ذلك لا يخلو اما ان يوجد في حيز دار الاسلام
او حيز دار الحرب وكل ذلك لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان يوجد في مفازة لا مالك لها او في
ارض مملوكة احد او [illegible] وكل ذلك لا يخلو عن ثلثة اوجه ايضا اما ان يكون على ضرب اهل
الاسلام او على ضرب اهل الجاهلية او اشتبه الحال عليه وجميعها خمسة عشر وحكم الكل على
ما في كنز الفتاوى والعناية وان وجد ركاز متاعهم في ارض منها اي من دار الحرب غير
مملوكة خمس وباقيه له وقال صاحب الدرر وجد متاعهم في ارض غير مملوكة خمس وباقيه
للواجد قال في الوقاية وان وجد ركاز متاعهم في ارض منها لم يملك خمس وباقيه
للواجد ظاهره ان مراده نقل مسئلة ذكرت في الهداية في آخر الباب بقوله متاع
ركازا وجد وفيه الخمس لا آخر لكن عبارته لا تساعد ذكرنا لان الظاهر ان
لفظ وجد على صيغة المبني للفاعل وضمير راجع الى المستامن بدليل السياق والسباق
وضمير منها راجع الى دار الحرب فالمعنى ان وجد المستامن ركاز متاعهم في ارض من دار
الحرب غير مملوكة خمس وباقيه للواجد وهذا مع كونه غير مطابق لعبارة الهداية
غير صحيح في نفسه اما الاول فظاهر واما الثاني فلما صرح به شراح الهداية وغيرهم ان
الخمس انما يجب فيما يكون في معنى الغنيمة وهو فيما كان في يد اهل الحرب ووقع في ايدي
المسلمين بايجاف الخيل والركاب والمذكور في الوقاية ليس كذلك لان المستامن
كالمتلصص والارض من دار الحرب لم تقع في ايدي المسلمين فالصواب ان يقطع وجد
قبله ويقرا على البناء للمفعول ويترك لفظ منها ويضاف الارض الى المسلمين ليكون المراد

بها

بها ارضا كانت من دار الحرب ثم وقعت في ايدي المسلمين ولهذا غيرت العبارة الى الرازي انتهى التتمة يقول
الفقير والعجب ان المصنف ايضا لم يتفطن لما ذكره صاحب الدرر بل تبع صاحب الوقاية لكن
يمكن حمل عبارة الوقاية والمصنف الى ما ذكر بتكلف وهو ان يقرا وجد مبنيا للمفعول ويقدر
بعد قوله في ارض منها قولنا وقعت في ايدي المسلمين على انه صفة لقوله في ارض فيصح ويؤل الى ما ذكر
صاحب التسهيل ولا خمس في فيروزج ونحوه وجد في جبل قالوا المستخرج من المعدن انواع
ثلثة جامد ينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وجامد لا يذوب
ومائع لا يجمد كالماء والقير والنفط فيخمس [illegible] هو النوع الاول من المستخرج من المعدن
كذا كالجص والكحل والفيروزج والياقوت والزبرجد وغيرها مما هو جامد لا يذوب وتقييد قوله
وجد في جبل احتراز عما ذكر بعضه من الزبرجد واللؤلؤ في خزائن الكفار
فاصيب قهرًا فانه فيه الخمس اتفاقا ووجه عدم الخمس في مثلها انه حجر وقد قال صلى الله عليه وسلم
لا خمس في الحجر ولهذا يصح التيمم عليه لانه من اجزاء الارض بخلاف الذهب والحديد لانهما من
الارض وكذا لا خمس في الياقوت والزمرد لانهما حجران ايضا ويخمس زئبق قيل هو فارسي
معرب ... بالهمزة ومنهم من يقول بكسر الباء بعد الهمزة ويراد به ما يصاب في معدنه لما ذكرنا
انه كالرصاص ... ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول اولا لا شيء فيه وكنت اقول فيه الخمس
فلم ازل اناظره واقول انه كالرصاص حتى قال فيه الخمس ثم رأيته ان لا شيء فيه فصار الحاصل
انه على قول ابي حنيفة الآخر وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فيه الخمس وعلى قول ابي يوسف
الآخر وهو قول ابي حنيفة الاول لا شيء فيه لانه بمنزلة القير والنفط يعني هو من جملة
المياه ولا خمس في الماء وقالا لا انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فصار كالفضة
فانها لا تنطبع ما لم يخالطها شيء آخر وهذا من النوع الثالث من المستخرج من المعدن
لا خمس في لؤلؤ وعنبر وهو روث دابة بحرية او نبع عين فيه او حشيش فيه لانه في قعر
البحر لم يرد عليه القهر فلم يكن ما يؤخذ منه غنيمة ومعناه ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي

الكوة وقد دفع في ايدي الملوك باعجاب الخيل والركاب واللؤلؤ والعنبر لسبب كثرة لانهما لم يكونا في ايدي
لاة قهرا في شيئ تبعة تحت خمس ولكن لم نطأ ولو وجد الذهب والفضة في قعر البحر لم يجب شيء عند
ابي يوسف بالعكس اي لا يخمس شيء ويخمس لؤلؤ وعنبر قال صاحب الهداية وقال ابو
يوسف في اللؤلؤ والعنبر وفي كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر رضي الله عنه اخذ الخمس من
العنبر قال صاحب العناية روي ان يعلى بن امية كتب الى عمر بن الخطاب في لؤلؤ
عنبرة وجدت على الساحل فكتب اليه في جوابه انه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس قال
صاحب النهاية هذا الذي ذكره يصلح حجة في العنبر لا في اللؤلؤ ولم يذكر صاحب الهداية
حجة في اللؤلؤ وذكر في الفوائد الظهيرية ان السؤال عن عمر رضي الله عنه عنهما جميعا فانه
سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر فقال فيهما الخمس وفي قوله الذي يظهر من
كلام صاحب الهداية انه اراد به الاستدلال على اللؤلؤ بالدلالة لانه قال وفي كل
حلية تخرج من البحر استدل على المجموع بالعنبر لانه يخرج من البحر وفيه الخمس فكذا كل ما يخرج
من البحر دفعا للتحكم انتهى ما في العناية **باب زكوة الخارج** قال صاحب
النهاية المراد من الزكوة ههنا العشر كما سمي اخذ الزكوة بالعاشر فيما تقدم سمي
هنا بالزكوة مجازا وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله تسمية الزكوة ههنا
على قولهما لانهما يشترطان النصاب والبقاء فكان نوع زكوة ثم الحاق العشر
بالزكوة وتاخيره عنها فلانه اسم قرينهما في الكتاب واخر العشر عنها في قوله يا ايها
الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض قيل المراد بالكسب
مال التجارات ففيه بيان زكوة التجارات والمراد من قوله ومما اخرجنا لكم من الارض
العشر ولانهما من الوظائف المالية وان وجوبهما بالقدرة الميسرة واما التاخير
عما شيء في الكتاب كذلك ان العشر مؤونة فيها معنى العبادة والعقوبة فيها تابعة
والزكوة قربة محضة وهي من اركان الدين فتقدم الصدقات الخالصة على غيرها تابعة

في سائر المواضع وكذا ايضا قال في موضع آخر ايضا قوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله عليه السلام
ما اخرجت الارض ففيها العشر والكلام في هذا الباب في خمسة مواضع احدها ان العشر واجب
وقال بعض الفقهاء منسوخ لقوله على نسخ الزكوة كل صدقة قبلها ولنا الاحاديث المشهورة
من جملتها ما سقته السماء ففيه العشر والثاني ان النصاب هل يشترط اولا والثالث هل
يشترط البقاء ام لا والرابع هل يجب العشر فيما له ثمرة كالوسمة عندنا يجب وفيه خلاف الشافعي
والخامس ان ما يوجد في الجبال التي لا يملكها احد من الثمار هل يجب فيه العشر ام لا كل ذلك
في النهاية فيما سقته السماء اي المطر او سقي سيحا السيح ماء الجاري وقال صاحب القاموس
ساح الماء سيحا اذا جرى على وجه الارض والسيح الماء الجاري الظاهر وفي الجوهري كذلك
قال صاحب النهاية وانتصاب سيحا على انه مفعول ثان كقولك سقيته ماء وسقوا ماء حميما انتهى في
مفهوم من كتب اللغة ان لفظ سقى تارة يتعدى الى مفعول واحد كقوله وسقاهم ربهم وتارة
الى مفعولين كقولهم سقاه الله الغيث ومر في شرح الدياجة بتعديه الى مفعولين
من شرح قول صاحب المصباح سقى الله ثراه وكذا في التحفة وانتصاب سيحا على نزع
الخافض اي سقي بسيح يقول الفقير ولم يسند سقي الى السيح كما اسند سقته الى السماء
اشارة الى ان السماء يسقيه بلا مزاولة عمل من صاحبه والسيح لا يسقيه الا بمباشرة
من صاحبه فان السيح بالدلو والدالية وبعضهم اسند وقال سقاه سيح كما في الوقاية
وغيره فانه يجوز تقديره اي ما اخذ منه في جميع العشر قل او كثر بلا شرط نصاب وبقاء
وعندهما انما يجب العشر فيما يبقى سنة اذا بلغ خمسة اوسق بين شرطا النصاب و
البقاء له في الاول قوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل ولهما فيه
قوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط النصاب فيه
لتحقق الغناء ولهما في الثاني قوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة وله فيه ايضا
ما روينا آنفا لانه لا فصل فيه بين ان يكون باقيا اولا ولان الارض قد تستنمى بما لا يبقى

وفي الاستنماء بالحنطة والشعير لان نفع هذه الاشياء اعظم الا ترى ان محمدا وضع الخراج على الكرم
اكثر ما وضع على المزارع لان نفعها ابلغ من نفع المزارع وكسب من الارض النامية
ولهذا يجب فيها الخراج كذا قاله صاحب النهاية وقال مولانا الفاضل سعد الدين يجب لان الخراج
يكون فيه بوجوب النماء التقديري ولا يلزم حقيقة النماء بخلاف العشر فلا يقاس على الخراج
فيما يوجد في الجبال من الثمار وكذا ابي يوسف فانه قال لا يجب فيه العشر لان السبب الارض النامية
ولم يوجد قلنا المقصود بالسبب الخارج وهو حاصل فصار كما لو حصل في ملكه كذا في الكافي
والحاصل انه لا اعتبار بعدم وجوب العشر بكون الارض غير مملوكة له لان العشر يجب في غير
اذا نبع وان لم تكن الارض مملوكة له لان الخارج سلم له من غير عوض وكذا هذا
وصف البقاء ان يبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة فلذلك يجب العشر في الحنطة والشعير
والذرة وغيرها من الحبوب لانها باقية تبقى سنة من غير معالجة ولا يجب في الخوخ والتفاح
والكمثرى والسفرجل لانها لا تبقى سنة الا بمعالجة كثيرة ويجب في الجوز واللوز لانهما
يبقيان وكذلك في التمر والزبيب لانهما باقيان ايضا من غير معالجة كثيرة والوسق
ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فخمسة اوسق الف ومائتا من لان كل صاع
اربعة امناء وقال شمس الائمة الحلواني هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة
من وما لا يوسق فاذا بلغت قيمته اي قيمة ما لا يوسق خمسة اوسق من ادنى ما يوسق
يجب العشر عند ابي يوسف كالزتة ونحوها لانه لا يمكن التقدير الشرعي وهو الوسق
لا يوسق فاعتبرت قيمته كما في عروض التجارات وعند محمد يجب العشر فيما لا يوسق اذا بلغ
خمسة امثال من اعلى ما يقدر به نوعه لان التقدير بالوسق فيما يوسق كان باعتبار
انه اعلى ما يقدر به نوعه لانه يقدر اولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق
اقصى ما يقدر به معيار فاعتبر في القطن خمسة احمال يعني اذا بلغ القطن خمسة احمال
يجب العشر لان اعلى ما يقدر به القطن الحمل لانه يقدر اولا بالاستار ثم بالمن ثم

الذرة بالضم والتشديد ...
كالزعفران والقطن

بالاحمال وفي الزعفران خمسة امناء يعني اذا بلغ خمسة امناء يجب فيه العشر لانه اعلى ما يقدر
به الزعفران لانه يقدر اولا بالسنجات ثم بالاستار ثم بالامناء ولا شيء في قصب
فارسي وحشيش لانها لا تستنبت في الجنان عادة بل ينقى عنها لانها اذا غلبت على
الارض فسدت فلا يحصل بها النماء وسبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج حتى لو اتخذها
مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش واراد الاستنماء بقطع ذلك وبيعه كان فيها العشر
وقيد بالفارسي لان قصب الذريرة وقصب السكر فيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال
الارض قالوا القصب انواع ثلثة الاول القصب الفارسي الذي يتخذ منه الاقلام والثاني
قصب الذريرة وهو نوع من القصب وسحوقه عطر يؤتى به من الهند واجوده الياقوتي
اللون المتقارب العقد وانبوبه محشو من شيء ابيض مثل نسج العنكبوت وفي مضغه
مرارة وقبض من افضل الادوية لحرق النار بدهن الورد وخل وينفع من اورام
المعدة والكبد الحار ومن الاستسقاء ضمادا وانما سمي بقصب الذريرة لانها تجعل ذريرة
ذريرة ويلقى في الادوية والثالث قصب السكر وما لا يجب فيه العشر من هذه الاقسام الثلثة القصب
الفارسي واما الاخران ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض وقال صاحب النهاية
وقصب السكر ان كان يخرج منه العسل يجب فيه العشر وان كان لا يخرج منه العسل كقصب الفارسي
لا يجب فيه العشر قيل اما لا يخرج منه العسل اذا ابيس وتبن وسعف وهو ورق النخل الذي
يتخذ منه المراوح انما لا يجب فيها العشر لان المقصود من التبن الحب ومن السعف التمر
دونهما فلا يقصد بهما استغلال الارض ويجب في الكتان وبذره لان كل واحد منهما
مقصود الانبات ويجب في البطيخ دون بذره لان بذره ليس مقصودا بالذات ولو كان
في دار رجل شجرة مثمرة لا عشر فيها لانه بمنزلة دار ليست عشرية وفيما سقي بغرب
وهو الدلو العظيم او دالية وهي منجنون تديرها البقرة فاذا اداره الماء فهي ناعورة
وذكر في المغرب ان الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز في راسه مغرفة

السنجة بفتح السين ...
جمع سنجة ...
كذا في العناية

كبيرة يستقى بها او سانية وهي الناقة التي يستقى عليها نصف العشر على القولين يعني بكلا طرفيه
وتفاوت عنده وقالا لان المؤنة تكثر فيه وتقل فيما سقي بالسماء او سيحا وقال صاحب الغاية
والعناية قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله بعض مشايخنا يعلل بعلة المؤنة فيما سقته السماء يكثر
فيما سقي بغرب او دالية وهذا ليس بقوي فان الشرع اوجب الخمس في الغنائم ومؤنتها
اكثر منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليها قبل
رفع مؤنة الزرع كاجرة العمال ونفقة البقر وكري الانهار واجرة الحافظ ونحوها لاطلاق قوله
صلى الله عليه وسلم فيما سقته السماء العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر ولانه عليه السلام
حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لانه قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب
ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لان رفعها يستلزم عدم التفاوت المنصوص عليه
وهو باطل بقول المعتبر هذا القيد وان يظن في بادي النظر انه قيد لما فيه نصف العشر فقط
الا انه في الحقيقة قيد لما فيه العشر ولما فيه نصف العشر جميعا وفي النهاية قال يجب النظر الى قدر
فيم يكون من الخارج فيسلم ذلك القدر اليه بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤنة بمنزلة
السالم له بعوض فكانه اشتراه الا ترى ان من زرع في ارض مغصوبة سلم له من الخارج
بقدر ما غرم من نقصان الارض ويطيب له فكانه اشتراه وفي العسل العشر قل او كثر عند ابي
حنيفة لانه لا يعتبر النصاب فيه واذا اخذ من جبل او ارض عشرية واما اذا اخذ من ارض
خراجية فلا شيء فيه لا العشر ولا الخراج وقال الشافعي لا يجب في العسل شيء لانه متولد
من الحيوان فاشبه الابريسم الذي يحصل من دود القز وذكر لان العسل يحصل من طائر كذا
الحال وليس بخارج من الارض والعشر انما يجب بما يخرج من الارض ولنا ما روى ابو سلمة
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن ان في العسل العشر ولان النحل
يتناول انوار الشجر وثمارها فكان متولدا من كل الثمار وفيها العشر اذا كانت في الارض
العشرية فكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز فانه يتناول الاوراق فقط ولا عشر فيها

وعند

وعند محمد اذا بلغ خمسة افراق يجب العشر والفرق ستة وثلاثون رطلا لانه اقصى ما يقدر به ذكره الامام
المطرزي في المغرب الفرق بفتحتين اناء يأخذ ستة عشر رطلا وذكر ثلاثة اصوع قال الازهري
والمحدثون بالسكون وكلام العرب على التحريك قلت وفي نوادر هشام عن محمد الفرق ستة وثلاثون
رطلا ولم اجد هذا فيما عندي من اصول اللغة انتهى قال صاحب الهداية وذكر في شرح الطحاوي
كل فرق ستة وثلاثون رطلا وفي الصحاح الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا وعند ابي
يوسف اذا بلغ عشر قرب كل قربة خمسون منا لحديث بني شبابة وقيل بني سيارة انهم كانوا يؤدون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وهو ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان بني شبابة قوم
بالطائف من خثعم كانوا يتخذون النحل حتى نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابي وقيل سياري
كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة فلما كان زمن عمر رضي الله عنه
استعمل على تلك الناحية سفيان بن عبد الله الثقفي فابوا ان يؤدوا اليه منها شيئا فكتب
سفيان الى عمر انما النحل ذباب غيث يسوقه الله تعالى حيث شاء فان ادوا اليك ما كانوا فكتب اليه عمر م
يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحمهم والا فخل بينهم وبين الناس فدفعوا اليه العشر
وعن ابي يوسف انه يعتبر فيه قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق فيكون في العسل خمس روايات الاولى
يجب فيه العشر قل او كثر اذا اخذ من جبل او ارض عشرية والثانية انه اذا بلغ خمسة افراق يجب
وبه اخذ محمد والثالثة اذا بلغ عشر قرب يجب العشر وبه اخذ ابو يوسف والرابعة اعتبار
قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق وهو رواية عن ابي يوسف والخامسة اذا بلغ خمسة امناء
يجب العشر وهو رواية عن ابي يوسف ايضا كذا في الهداية ويؤخذ عشران من ارض عشرية
لتغلبي عرف ذلك باجماع الصحابة رضي الله عنهم بعضهم بمحضر بعض واحد ان كان اشتراها
من مسلم لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك اعلم ان الواجب في الارض العشرية عشر
ونصف عشر وتضعيف وعلى ذلك ثلاثة مسلم وذمي وتغلبي فان كان في الارض العشرية في
اشتراها فالتغلبي ضعف عليه اجماعا لما مر من قضية عمر رضي الله عنه ولو اشتراها ذمي

الارض التي لم يشترها من مسلم بل كانت ارثا له او منه اي من التغلبي ذمي اخذ منه العشران لجواز
التضعيف عليهم في الجملة لان التضعيف على الكافر يتحقق فان الذمي اذا مر على العاشر بالتجارة
فانه يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم وكذا لو اشتراها منه اي من التغلبي مسلم فانه يؤخذ منه
العشران ايضا سواء كان التضعيف اصليا بان كانت الارض العشرية التي ضوعف عشرها
على بني تغلب موروثة من ابائهم او تداولته الايدي بالشراء من تغلبي الى تغلبي او حادثا
بان اشتراها من مسلم لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بما فيها كالخراج او
اسلم هو اي التغلبي فانه ايضا يؤخذ منه العشران وهذا كله عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف
فانه قال ان اسلم التغلبي او اشتراها مسلم يعود الى العشر لزوال الداعي الى التضعيف
وهو الكفر الا ترى ان التغلبي اذا كانت له خمس من الابل سائمة يجب فيها شاتان فان باعها
من مسلم او اسلم هو يؤخذ منه شاة ولهذا ويحتج لابي حنيفة ان مال الزكاة اقبل للتحول
وصف الى وصف الا ترى ان مال التجارة يبطل عنها الزكاة بنية القنية والسوائم يبطل عنها
وصف الزكاة بجعلها علوفة والارض ليست كذلك وقيل محمد مع ابي حنيفة مع ابي يوسف كذا ذكر
صاحب الهداية والاصح انه مع ابي حنيفة يقول الفقير كون محمد مع ابي يوسف ظاهر فيما اذا اشتراها
التغلبي من مسلم ثم اشتراها منه مسلم او اسلم هو قد تبين فيما سبق من قوله وعند محمد عشر واحد
كان اشتراها من مسلم حتى يظهر كون الظهور وعلى المراة والصبي منهم ما على الرجال في الصلح
جرى على تضعيف الصدقة اي على تضعيفها بجميع ما على المسلمين من وجب عليه من المسلمين شيء
وجب على بني تغلب ضعفه وعلى الصبي والمراة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك اذا كانا
منهم ولو اشترى ذمي [redacted] عشرية مسلم وقبضها فعليه الخراج عند ابي حنيفة لان في
العشر معنى العبادة والكافر ليس باهل لها والارض لا تخلو عن الواجب فيتعين الخراج وعند
محمد تبقى على حالها يعني عشرا واحدا لانه وظيفة الارض لا تتبدل بتبدل الملاك
وعند ابي يوسف يضعف العشر ويوضع موضع الخراج لانه لا سبيل الى ابقاء العشر ولا الى ابداله

بالخراج

بالخراج لان الخراج غير مشروع كرها والتضعيف نظير كان التغلبي فيجب القول به فان اخذها منه مسلم
بشفعة او ردت على البائع المسلم لفساد البيع عاد العشر اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع
فكانه اشتراها من المسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كان لم يكن ولانه
حق المسلم البائع لا ينقطع بهذا الشراء وهو الفاسد لكونه مستحق الرد ذمي دار جعله بستانا خراج
ان كانت الدار لذمي وضع هذه المسئلة لبيان ان الحكم الاصل للشيء يتغير بتغير صفته فانها
لو بنيت كما كانت لم يكن فيها شيء سواء كان مالكها مسلما او ذميا لما روي ان عمر رضي الله عنه حين
وظف الخراج والجزية سئل عن المساكن فقال المساكن عفو وان جعلها بستانا ففيه خراج ان
كانت لذمي وان سقاه بماء العشر لان في العشر معنى العبادة والكافر ليس باهلها اي كانت
لمسلم سقاها بماء اي بماء الخراج وان سقاها بماء العشر فعشر لان المؤنة في مثل هذا تدور
مع الماء لان وظيفة الارض باعتبار نمائها وهي انما تكون بالماء واستشكل هذه المسئلة
بانها توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد ان المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج
عليه قلنا قال شمس الائمة السرخسي المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع
يستدعي ذلك وههنا وجد منه صنع يستدعي ذلك وهو سقيه بماء الخراج اذ الخراج يجب مقابلا
بتحقق وجوب الخراج فيما يسقى بماء حفره الكفار وماء الذي حفره الكفار ماء الخراج فلهذا كان
يجب الخراج اذا سقاه بماء الخراج ثم التقييد بقوله جعلها بستانا احتراز عما اذا لم يجعلها
بستانا وكان فيها نخيل تغل اكرارا فانه تمر فيه بحكم الدار وحتى انه لم يكن فيها عشر ولا خراج و
البستان عبارة عن كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار وكان لم يكن الدار
عنه مسئولا فلذلك لا يبقى فيها ما هو حكم الدار من عفو عما [illegible] كذا في النهاية ولا شيء
في الدار ولو كانت لذمي لما رويناه انها عفو المساكن وماء السماء والبحار والبئر
والعين عشري لانها لم تكن في ايدي الكفرة لان ثبوت اليد على الماء انما يتحقق بوضع القنطرة
عليها او بعقد السفن بعضها ببعض حتى يصير كالقنطرة ونهر اغراناً بماء السماء وغيره

فلم يكن هذه المياه غنيمة لانها لم تكن في ايديهم وعنه انه اذا ثبت عليها يدنا قهرا وغلبة فلم تكن خراجية
فتكون عشرية وماء الانهار التي حفرها العجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد خراجي وكذا ماء بئر انوشروان
حفرت في ارض خراجية وعين تظهر في ارض خراجية لانها كانت في ايدي الكفرة ثم ثبت ايدينا
قهرا وغلبة فصارت غنيمة وكذا ماء سيحون اسم نهر الترك وماء جيحون اسم نهر بلخ
وماء دجلة اسم نهر بغداد والفرات اسم نهر الكوفة قال صاحب المغرب سيحون اسم نهر الهند
ولا مشاحة في التسمية ويحتمل انه مشترك على ان هرثمة روى انه سيحان وجيحان والفرات والنيل
كلها انهار الجنة وقد روي في المسلم كذا في الينابيع عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر
من السفن وهذا يد عليها خلافا لمحمد فان ماء هذه الانهار عشري عنده لانه لا يحميها
احد فلما لم يحمها احد صارت مثل ماء البحار وماء السماء فيكون عشريا وليس في عين قير او
نفط في ارض عشرية شيء القير هو الزفت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها
وكذا الملح ثم عدم لزوم شيء فيها لانها ليست من انزال الارض وانما هي عين فوارة
وان كانت هذه العيون في ارض خراج فعن حريمها الصالح للزراعة الخراج لا فيها
اي في العيون يعني في حريم عين القير والنفط الصالح للزراعة اذا وقعت في ارض خراج
الخراج ولا يمسح موضع العين لانه لا يصلح للزراعة وهو رواية ابن سماعة عن محمد وهو
اختيار ابي بكر الرازي لان حريمها في الاصل صالح للزراعة وانما عطله صاحب العين
لحاجته وقيل في هذه العيون ايضا خراج بان يمسح موضع العين اذا كان حريمها
صالحا لها لان الخراج متعلق بالتمكن من الزراعة فيكون موضع العين تابعا للارض
وهو اختيار بعض المشايخ والمصنف اختار القول الاول واشار الى رد الثاني بقوله لا
فيها ولا يجتمع عشر وخراج في ارض واحدة وتحقيقه ان الجمع بينهما لا لانهما مختلفان
ذاتا وسببا لان سبب العشر هو الخارج وسبب الخراج الارض النامية ولهذا يجب
الخراج دون الخارج ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع في ارض مسلم عشر ولا خراج وفي محيط

لا يكمل

لا يكمل الآخر ما وقع في الارض الخراجية قبل اداء الخراج لان للامام ان يحبس الخارج للخراج فلو اكله
قبل ادائه يكون ضامنا للخراج صفقة في الحكم كالمشتري لا يحل له اكل الطعام قبل القبض ونقد الثمن بغير اذن
البايع ولو ترك الامام الخراج للمالك يجوز عند ابي يوسف اذا كان مصرفا له وعند محمد لا يجوز
ولو ترك العشر له لا يجوز اتفاقا لانه حق الفقراء على الخلوص ثم اعلم ان الخراج على نوعين خراج
مقاطعة ويسمى خراج وظيفة والثاني مقاسمة اما الاول فهو ما ثبت بتوظيف عمر رضي الله عنه باجماع
الصحابة رضي الله عنهم في كل جريب ارض بيضاء تصلح للزراعة قفيزا مما يزرع فيها ودرهما والقفيز
من الصاع والدرهم هو الفضة الخالصة وزنه وزن سبعة والجريب ارض طولها ستون ذراعا
وعرضها ستون ذراعا بذراع الملك كسرى وهو سبع قبضات تزيد على ذراع العامة بقبضة
وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم عشرة دراهم واما خراج المقاسمة فهو ان الامام
اذا فتح البلد عنوة ومن على اهلها جعل على اراضيهم الخراج مقدارا من الخارج كالربع
والثلث والنصف وهذا جائز كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل خيبر ويكون حكمه حكم العشر
ويتعلق بالخارج الا انه يوضع في موضع الخراج لانه في الحقيقة خراج

باب المصرف

لما ذكر الزكاة وما يلحقها من فصولها ذكر الصدقات احتاج الى بيان من يصرف اليه هذه
الاشياء شرعا وبيانه في هذا الباب والاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الاية فهي ثمانية اصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم وهم كانوا ثلاثة انواع نوع كان
يتألفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا او يسلم قومهم باسلامهم ونوع منهم اسلموا لكن على ضعف
فيريد تقريرهم لضعفهم ونوع منهم كان يعطيهم لدفع شرهم وهم كانوا ثلاثة عشر رجلا
رؤساء العرب كابي سفيان بن حرب وصفوان بن امية وعيينة بن حصن والاقرع
بن حابس وعلقمة بن علاثة والعباس بن مرداس وزيد الخيل واقرانهم ولم يكن رسول الله
يعطيهم خوفا منهم لان الانبياء عليهم السلام لا يخافون احدا سوى الله تعالى وانما يعطيهم خشية
ان يكبهم الله تعالى على وجوههم في نار جهنم فان قيل كيف يجوز ان يعطي اليهم وهم كفار

قلت الجهاد واجب على الفقراء من المسلمين والاغنياء لدفع شر الكفار وكان يدفع اليهم جزء من مال الفقراء لدفع شرهم وذلك قائم مقام الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط سهمهم بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم باجماع الصحابة في صدر خلافة ابي بكر روي انهم استبدوا لوا الخط لنصيبهم ابي بكر فجاؤا بالخط الى عمر فخرقه وقال هذا الشي كان يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تاليفا لكم واما اليوم فقد اعز الله الاسلام واغنى عنكم فان ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى ابي بكر فقالوا انت الخليفة ام عمر بذلت لنا الخط فمزقه عمر فقال هو ان شاء يعني هو الخليفة ان شاء الله ولم يخالفه وكان هذا انعقاد الاجماع كذا اختلف كلام القوم في وجه سقوطه بعد النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته بالكتاب الى حين وفاته عليه السلام فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالاجماع بناء على ان الاجماع حجة قطعية كالكتاب ليس بصحيح في مذهب ومنهم من قال هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته وهو النهار وقد جاز ان الحكم في البقاء لا يحتاج الى العلة كما في الرمل والاضطباع في الطواف فانتهاؤها لا يستلزم انتهاءه والاحسن ان يقال هذا تقرير لما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى وذلك ان المقصود بالدفع اليهم كان اعزاز الاسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة اهل الكفر فكان الاعزاز بالدفع في ذلك الزمان ولما تبدلت الحال بغلبة اهل الاسلام صار الاعزاز في المنع فكان الاعطاء في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لاعزاز الدين والاعزاز هو المقصود وهو باق على حاله بعد النبي صلى الله عليه وسلم فلم يكن نسخا كالمتيمم وجب عليه استعمال التراب للتطهير لانه آلة معينة لحصول التطهير عند عدم الماء فاذا انتهى حاله بوجدان الماء سقط الاول ووجب استعمال الماء ولا يكون هذا نسخا الله قال تكذا هذا حوارى مصرف الفقير وهو من له شي دون نصاب والمسكين وهو من لا شي له وهذا مروي عن ابي حنيفة وقيل بالعكس يعني الفقير من لا شي له والمسكين هو من له شي دون نصاب وجه الاول وهو ان يكون المسكين اسوء

حالا من الفقير قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي لاصقا بالتراب من الجوع والعري وكل ما في القاموس وامعني لم لا يجوز ان لا يكون قوله ذا متربة صفة كاشفة لمسكين بل قيدا انتهى يقول الفقير فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ المسكين عاما يطلق على من له شي وعلى من لا شي له حتى يكون قوله ذا متربة قيدا له وهو مطلوب لان المطلوب اطلاقه على من لا شي له فقط وقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وقوله يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله وان كان لهم املاك عظيمة يقول الفقير المستدل على المطلوب بهاتين الآيتين شارح التحفة وفيه بحث يعلم بالتامل تامل وان المسكين من السكون فكانه قد عجزه الفاقة الحقة بالموتى وقول الشاعر اما الفقير الذي كانت حلوبته البيت سماه فقيرا مع ان له حلوبة يقول الفقير والبحث الذي اورده الفاضل سعدي افندي على قوله تعالى او مسكينا ذا متربة وارد هنا وبحثنا وارد عليه ايضا تدبر واما وجه الثاني وهو ان الفقير اسوء حالا من المسكين قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر وجه الاستدلال به ظاهر وان الفقير مشتق من انكسار فقار الظهر والحديث يشهد لهذا وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين وانه تعوذ من الفقر المذكور وفي مصرف الفقير حالا ليصرف اليه اولا وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا والاوقاف والنذر لا في الزكاة فانه صرفها الى صنف واحد جائز عندنا ثم هما صنفان او صنف واحد اختلف فيه روي عن ابي يوسف انه قال هما صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لفلان وللفقراء والمساكين ان لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر وقال ابو حنيفة لفلان ثلث الثلث فجعلهما صنفين هو الصحيح لانه عطف وهو يقتضي المغايرة والعامل هو الذي يبعثه الامام لجباية الصدقات يعطي بقدر عمله وان كان غنيا اي يعطيه ما يكفيه واعوانه مدة ذهابهم وايابهم لانه فرغ نفسه لعمل من امور المسلمين فيستحق على ذلك رزقا كالنفقة والمقاتلة وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم بمدة معلومة واجر معلوم ولم يقدر ذلك بالثمن خلافا للشافعي فانه يقدره بذلك لان القسمة تقتضي المساواة وفي المحل

د مستطرف على قوله تعالى او مسكينا ذا متربة

مستطرف ايضا على قوله تعالى

فيكون بما لحصته ولنا انه يستحقه بطريق الكفاية لا بطريق الصدقة فهو الفقير اذا صاحب الركوة
لو دفعها الى الامام لم يستحق العامل شيئا و يأخذ وان كان غنيا فاذا قيل لو كان كذلك لجاز
اخذ للهاشمي قيل نعم استحقاقه بطريق الاثار فيه شبهة الصدقة نظرا الى سقوط الزكوة عن دافع
مؤديه فلهذا لا يأخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ و
الغني لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة فلم يعتبر الشبهة في حقه وفي المبسوط لو استوفت
كفايته الزكوة لا يزاد على نصفها لان التنصيف عين الانصاف ويجب على الامام ان يبعث
من يكفيه بالوسط من غير تبذير ولا تقتير لان المبذرين كانوا اخوان الشياطين ومنها قوله تعالى
وفي الرقاب يعني ان يعان المكاتبون في فك رقابهم لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم فانه روي ان رجلا قال يا رسول الله دلني
على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة واعتق النسمة قال اوليسا سواء قال لا فك الرقبة ان تعين
في عتقها ثم ان عجز المكاتب وانفسخ الكتابة الصدقة لا يؤمر بالرد الغني تحل له وكذا الفقير اذا استغنى
وابن السبيل اذا اتخذ ما الصدقة وبقيت في يدهما عند الاخذ كذا في ومنها قوله تعالى والغارمين ومن
لا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه اذا ملكه كان غنيا واذا لم يملكه فان يكون مستحقا ووجوده
وعدمه سواء فكان فقيرا وهو المراد بالغارم وقال الشافعي الغارم من تحمل غرامة في اصلاح ذات
البين واطفاء النائرة بين القبيلتين ومنها منقطع الغزاة عند ابي يوسف وهو المراد من قوله تعالى
وفي سبيل الله لانه المتبادر عند الاطلاق ومنها منقطع الحاج عند محمد لما روي ان رجلا جعل
بعيرا له في سبيل الله فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج ان كان اي منقطع الغزاة
او منقطع الحاج فقيرا يعني ان المراد بمنقطع الغزاة فقراؤهم وكذا المراد بمنقطع الحاج فقراء
الحاج ولا يصرف الى اغنياء الغزاة ولا الى اغنياء الحاج لان المصرف هو الفقراء
لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة من جملتهم الغزاة في سبيل الله ولكنا نقول
مراد الغني بقوة البدن والقدرة على الكسب لا الغني بالمال بدليل الحديث الذي
رويناه وهو قوله ردها في فقرائهم فيكون المعنى ان يستغني بالكسب لا تحل له طلب الصدقة الا اذا

الكفاية م

لقوله صلى الله عليه وسلم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم وقال الشافعي يجوز ح

كان الغازي

كان غازيا فيحل له طلب الصدقة لاشتغاله بالجهاد عن الكسب وذكر الحلواني في التجنيس فقال لا تحل الصدقة
لغني الا لخمسة الغازي والعامل عليها والغارم ورجل اشتراها بماله ورجل تصدق بها على مسكين
فاهداها المسكين اليه كذا في العناية والنهاية يتوقف الفقير وانت خبير بان لا طلب الصدقة وغني
يهدي اليه الصدقة وانت خبير ايضا بان المراد من الغني من يملك نصابا بالنسبة الى العامل عليها
لانه يأخذها بقدر عمله وان كان غنيا يملك النصاب كما ذكرنا آنفا ومنها ابن السبيل وهو من له مال
في وطنه لا معه وهو المراد من ابن السبيل اعلم ان ابن السبيل غني
بالنظر الى ملكه وفقير بالنظر الى حينه فجاز له اخذ الزكوة لكونه فقيرا
في الحال لعدم الانتفاع بماله وسمي المسافر بابن السبيل لكثرة ملازمته السبيل لانه يحصل
منه كثرة الملازمة صار كانه ولد الطريق ومنه قولهم الصوفي ابن الوقت قال صاحب العناية فيه
فان قلت قوله وفي سبيل الله يتنوع تكرارا فانه ان لم يكن في وطنه مال فهو فقير سواء وان كان
فقطعه هو ابن السبيل سواء فبأي شيء تمتاز من هو في سبيل الله عن هذين النوعين وهما
ابن السبيل والفقير قلت هو فقير الا انه ازداد فيه شيء آخر سوى الفقر وهو الانقطاع
في عبادة الله من جهاد او حج فلذلك غاير الفقير المطلق الذي هو خال عن هذا القيد وله
نظائر وهو زيادة تحريض وترغيب
في رعاية جانبه التي تستفيد من العدول عن اللام الى في وتكرارها ايضا
حيث قال وما ملكت والعدول في الآية عن اللام الى في للايذان بانهم ارسخ في
استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره فلما غايرهما لفظا وحكما يكون قسما برأسه
ممتازا كل واحد منهما عن الآخر ويجوز دفعها الى الكل والى البعض بل الى صنف واحد منهم
بل الى واحد من الصنف الواحد وقال الشافعي لا يجوز ما لم يصرف الى الاصناف السبعة من كل
صنف ثلثة لانهم مستحقون بها اذ الاضافة بلام التمليك وان لم توجب حقيقة الملك
تدل على ان يوجب الاستحقاق ولهذا لو اوصى بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز

٢٧ اتم

مرها ن بعضهم لكن اشار لنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق قال
ابن عباس رضي الله عنه المراد بيان المصارف فاي اتها صرفت اجزأك كما ان الله امرنا
باستقبال الكعبة في الصلوة فاذا استقبلت جزءا منها كنت ممتثلا للامر الا ترى ان الله
ذكر الاصناف باوصاف تنبئ عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة المحتاج فصار الا
صنفا واحدا في التحقيق والجمع مستعار عن الجنس لما عرف انه اذا دخل اللام على الجمع ولم يكن
حملها على المعهود ولا على الاستغراق يراد به الجنس فيبطل الجمعية كما في قوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد فههنا لا يراد العهد ولا الاستغراق لانه ان اريد هذا فلا بد ان
يراد ان جميع صدقات الدنيا لجميع الفقراء الى آخره فلا يجوز ان يحرم واحد منهم فان
وسع احد كذا في العناية وصدر الشريعة قول المعتزلة يجب ان يحمل ثلثة على الاستغراق
الحقيقي حتى يقال انه ليس في وسع احد بل يحمل ثلثة على الاستغراق العرفي على طريقة قولهم جمع
الامير الصاغة اي صاغة بلده او اطراف مملكته وعدم كونه في وسع احد غير مسلم و لا تدفع
الزكوة لبناء مسجد او لتكفين ميت لان الواجب قطع ملكه بالتمليك من غيره ولم يوجد وهو الركن
لان الاصل في دفع الزكوة تمليك من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه مع قطع منفعته
عنه بعرفنا بالنية ولقائل ان يقول فكون التمليك ركنا دعوى مجردة اذ ليس في الادلة النقلية
المنقولة في هذا الباب ما يدل على ذلك ما قاله في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء اعوانهم جعل اللام
للعاقبة دون التمليك والحوالة سبيلهم للعاقبة ان المقصود يصير ملكا لهم في العاقبة
فهم مصارف ابتداء لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام فلم يصح
دعوى مجردة ثم الدليل على ان التمليك لم يتحقق في تكفين الميت ان الذئب لو اكل الميت يكون الكفن
للمكفن لا للورثة الميت ولو تحقق التمليك لكان لهم ثم قالوا الحيلة في بناء المسجد ونحوه ان الزكوة او
العشر في العبد او غيره لمن اراد ذلك ان يتصدق بمقدار زكوته على فقير ثم يامره بعد ذلك بالصرف
الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الصدقة وللفقير ثواب هذه القرب او قضاء دين

اي

اي دين الميت لا ان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه بدليل ان الدائن والمديون اذا تصادقا
على ان لا دين بينهما فللمؤدي ان يسترد المقبوض من القابض فلم يصر مملكا للقابض ولو
قيد بدين الميت لانه لو قضى دين حي بامره وقع عن الزكوة لانه تصدق على الغريم ويكون القابض
كالوكيل له في قبض الصدقة ولو قضى دين حي بغير امره ومديون فقير لا يجوز عن زكوة ماله اوعن ثمن
ولا يشترى بها عبد يعتق اي لا يشترى بالزكوة عبد يعتق لانعدام التمليك لان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك
فلا يسقط به الزكوة خلافا لمالك فانه ذهب اليه متأولا في قوله تعالى وفي الرقاب ولا تدفع الزكوة الى ذمي
لقوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم والماخوذ من اغنياء المسلمين فكذا
تدفع الى فقرائهم فان قيل هذا زيادة على النص وهو قوله انما الصدقات للفقراء بخبر الواحد وهو لا
يجوز اجيب بانه مشهور تلقته الامة بالقبول فجاز الزيادة به ويصح الدفع الى الذمي من غيرها
اي من غير الزكوة وقال ابو يوسف لا يجوز كالزكوة ولنا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين
لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم وقوله عليه السلام
تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما خصصنا وصف الاسلام في الزكوة لحديث معاذ لانه مشهور
على ما بينا ولم يرد النص في غير الزكوة فلو شرطناه لشرطناه قياسا والقياس في مثل هذا الموضع
اي موضع النص باطل ولا الى غني يملك نصابا من اي مال كان اي سواء كان من النقود او
السوائم او العروض بشرط ان يكون فاضلا عن حاجته الاصلية لانه اذا ملك نصابا من الاموال
سواء كان نوع من الدراهم او الدنانير او من غيرها ولكن ليس فاضلا عن الحاجة الاصلية يجوز دفع
الزكوة اليه والحاجة الاصلية في حق الدراهم والدنانير ان يكون الدين مشغولا بها او بغيرها
احتاج اليه في الاستعمال وامر المعاش حتى قيل ذكر في المبسوط رجل له الف درهم وعليه الف
درهم وله دار وخادم لغير التجارة قيمتها عشرة الاف درهم فلا زكوة عليه لان الدين مصروف
الى المال الذي في يده لانه فاضل عن حاجته معد للتقلب والتصرف به فكان الدين مصروفا اليه
واما الدار والخادم مشغول لان لحاجته فلا يصرف الدين اليه وعلى هذا قالوا سنا غنا الاضحية

اذا امكنه الكسب ما يساوي مائتا لا اعطيها ولكنه يحتاج اليها يحل له اخذ الصدقة الا ان يكون فاضلا
عن حاجته ما يساوي مائتي درهم وذكر في فتاوى قاضيخان ولا يحل السؤال لمن له قوت يومه عند
البعض وقال بعضهم لا يحل السؤال لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما ويجوز صرف الزكوة الى من
لا يحل له السؤال اذا لم يكن نصابا تاما وكذا لو كان له حوانيت او دار يساوي ثلثة الاف وغلتها
لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكوة اليه في قول محمد ويجوز دفع الزكوة الى من يملك اقل من نصاب
وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز دفع
الزكوة الى الفقير الكسوب لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولنا ان حرمة
الطلب والسؤال الا ترى ان ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لما يقسم الصدقات فقام اليه
رجلان يسألانه فنظر اليهما وراهما جلدين (الجلادة بمعنى القوة) فقال انه لا حق لكما فيه وان شئتما
اعطيتكما معناه لا حق لكما في السؤال الا ترى انه جوز الاعطاء اليهما كذا في النهاية
او عبيده اي عبيد غني لان الملك يقع لمولاهم وكذا المدبر وام الولد لانه يقع لمولاهما ايضا
او طفله لانه يعد غنيا بغناء ابيه بخلاف ولده الكبير فانه يجوز دفع الزكوة اليه لانه لا يعد
غنيا بغناء ابيه وان كانت نفقته عليه وامرأته ان كانا فقيرين يعني ان كان ولد
الكبير وامرأته فقيرين وهو ظاهر الرواية ذكره وعن ابي يوسف انه لا يجوز دفع الزكوة الى امرأة
الغني وجه الظاهر ان قدر النفقة لا يغنيها وبغنا الزوج لا تعد المرأة غنية ووجه رواية
الامالي انها مكفية المؤنة بما تستوجبه النفقة على الغني فصارت كالصبي والدفع
اليها بمنزلة الصرف الى ولد صغير فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذاك ولا الى هاشمي من آل علي وعباس
وجعفر وعقيل بفتح العين والحارث بن عبد المطلب لقوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم ان
الله حرم عليكم اوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس اعلم ان حارثا وعباسا عمان للنبي عليه السلام
وجعفرا وعقيلا اخوان لعلي بن ابي طالب وكلهم ينسبون الى هاشم لان رسولنا صلى الله عليه وسلم
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وانما خصهم بالذكر لان بعض بني هاشم

وهم

والمراد منه الفقير المكتسب وفي نسخة تكسر ميم المقل والفتح منه

صاحب الاحكام

وهم بنو ابي لهب يجوز دفع الزكوة اليهم لان حرمة الصدقة كرامة لهم وانما استحقوها بنصرتهم
النبي صلى الله عليه وسلم في الجاهلية والاسلام ثم سرى تلك الكرامة الى اولادهم وابو لهب آذى
النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يستحق الكرامة اولاده قال صاحب النهاية روى ابو عصمة عن
ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي وغيرهم في زماننا كغيرهم وقال صاحب الاختيار ر
ووجهه ان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس امر الغنائم وقسمتها وايصالها الى
مستحقيها فاذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض عملا بظاهر الآية وله انه اذا لم يصل
اليهم واحد منهما هلكوا جوعا فيجوز ذلك لهم دفعا للضرر عنهم ويحل لان الهاشمي عاملا عليها
اي على الزكوة ثم وجه عدم جواز الدفع الى الهاشمي العامل في اول الباب قيل تحقق التطوع يعني
اختلف في جواز دفع التطوع اليهم وقال بعضهم لا فرق بين الصدقة الواجبة والنفل وكذا الوقف
لا يحل لهم ذكر في البدائع ان سمى الواقف بني هاشم يكون الوقف عليهم كما لو سمى الواقف الاغنياء
وان لم يسمهم لا يجوز وقال بعض مشايخنا يحل لهم النفل لان الوسخ له يزول به كما يزول
بالفرض قال صاحب الهداية في الزكوة كالماء يتدنس باسقاط الفرض واما التطوع فهو
بمنزلة التبرد بالماء قال صاحب النهاية والعناية فان قيل لم لم يجعل صدقة التطوع بمنزلة
الوضوء على الوضوء باعتبار وجود القربة فيها ولهذا ايضا قال صاحب الكافي
الكبرى حرمة التطوع ايضا وذكر في شرح الآثار ان المفروضة والنافلة محرمتان عليهم عندهما
وعن ابي حنيفة روايتان واجيب بانه محل لا ينجس حقيقة ولكن الا انه لما أدى
الفرض به تنجس حكما فانه صار مطهرا بالنص لسقوط الفرض به فبقي ما وراءه على مقتضى
القياس واما الوضوء على الوضوء فانه ازالة الظلمة بحقيقة التطوع وفي شرح الآثار
لابي جعفر الطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الصدقات كلها جائزة على بني هاشم والحرمة
في عهد النبي عليه السلام لوصول خمس الخمس اليهم فلما سقط ذلك بموته حلت لهم الصدقة قال الطحاوي
وبالجواز نأخذ ومواليهم اي موالي بني هاشم مثلهم اي مثل بني هاشم في عدم جواز دفع الزكوة

اليهما لما روي ان مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله اتحل لي الصدقة فقال لا انت مولانا قال مولانا
الفاضل سعد الدين افندي وفي دلالة هذا الحديث على المطلوب كلام اذ الظاهر من قوله صلى الله عليه وسلم ليس بها
حرمة مولى غني كافر في الغنى والهاشمي فيقتصر على مورده الا ان يراد بعض حقيقتهم على غيرهم نفسه الكرامة
وغيره من بني هاشم انتهى ولا يدفع المزكي زكوته لا اصله وان علا وفرعه وان سفل لان بينهما يكون
بينهما قرابة ولاد اعلى او اسفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال
واما من سواهما من القرابات فيجوز بل هو افضل لما فيه من صلة الرحم وزوجته للاشتراك في
منافع عادة وكذا لا تدفع امرأة الى زوجها للاشتراك في منافع ايضا خلافا لهما لقوله عليه السلام
لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود رضي الله عنه وقد سألته عن التصدق
عليه قلنا هو محمول على النافلة ولا الى عبده ومكاتبه ومدبره وام ولده لفقدان التمليك اذ كسب
المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك حتى انه لو تزوج جارية مكاتبه لا يجوز كما
لو تزوج جارية نفسه وكذا عبد معتق بعضه لانه بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة خلافا
لهما لانه حر مديون عندهما قال ابن ملك في شرح مجمع البحرين وهذه ثلث من الصور احدها
ان مكاتب العبد اذا اعتق بعضه وجب السعاية في البعض الآخر عند ابي حنيفة فلا يجوز للمعتق
ان يدفع زكوته اليه لانه كمكاتبه وعندهما يجوز لانه كله صار حرا باعتاق بعضه وثانيها
ان احد الشريكين اذا اعتق نصيبه من العبد لا يجوز للشريك الساكت اذا اختار الاستسعاء
ان يدفع زكوته اليه عند ابي ح لانه كالمكاتب ويجوز عندهما لانه حر مديون ولو دفع المزكي
الى من ظنه مصرفا فبان انه غني او هاشمي او كافر او ابوه او ابنه اجزأه عند ابي حنيفة
ومحمد لحديث معن بن يزيد فانه صلى الله عليه وسلم قال فيه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت
وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته واختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام ما رويناه
ولان الوقوف على هذه الاشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع وما كان كذلك يبنى الامر
على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة وصلى الى جهة بالتحري ثم تبين خطاؤه وهذا اذا

تحرى

تحرى ودفع وفي اكبر رأيه انه مصرف اما لو شك فلم يتحر او تحرى فدفع وفي اكبر رأيه انه ليس بمصرف لا يجوز
الا اذا علم انه فقير وعن ابي حنيفة اذا ظهر انه هاشمي او كافر او ابوه او ابنه لا يجزيه ولو ظهر انه
غني يجزيه والظاهر الاجزاء في الكل عنده خلافا لابي يوسف بناء عليه الاعادة عنده لظهور
خطائه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاواني والثياب فان الاواني
الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة فانه ينظر ان كانت الغلبة للطاهرة فانه يتحرى فيها ولا يجوز
ان يترك التحري كما اذا كان ثلث اواني اناءان منها طاهران والواحد نجس فانه يتحرى اما
اذا كانت الغلبة للنجس او كانتا سواء فانه لا يتحرى بل يتيمم ثم فيما جاز التحري فتحرى وتوضأ
ثم تبين انه نجس يعيد الوضوء واما في الثياب اذا اختلط الطاهر بالنجس وليس بينهما
علامة لاحدهما فانه يتحرى في ذلك سواء كانت الغلبة للطاهر او للنجس او استويا ثم اذا
صلى بثوب منها بالتحري ثم تبين انه كان نجسا يعيد الصلوة كذا في الهداية وغيرها ولو بان
اي لو دفع الى من ظنه مصرفا فبان انه عبده او مكاتبه لا يجزي لانعدام التمليك لعدم اهليته للملك
وهو الركن وندب دفع ما يغني عن السؤال يومه قال ابو حنيفة رحمه الله مخاطبا للامام ابي يوسف ان
تغني به انسانا احب الي معناه الاغناء عن السؤال في يومه لان الاغناء مطلقا مكروه
وكره دفع نصاب او اكثر الى فقير غير مديون قيد به لانه اذا كان مديونا فلا بأس بان يعطيه مائتين
او اكثر مقدار ما يقضي به دينه قال في الهداية ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا
وان دفع جاز وقال زفر لا يجوز لان الغناء قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني قال
صاحب البناية الكراهة فيما اذا لم يكن عليه دين او لم يكن صاحب عيال اما اذا كان
مديونا يجوز له ان يعطى قدر دينه وزيادة على دينه دون مائتين وكذا اذا كان صاحب
عيال فلا بأس بان يعطيه مقدارا لو فرقه على عياله اصاب كل واحد منهم دون
المائتين لان التصدق عليه في معنى تصدقه عليه وعلى عياله وكره نقلها الى بلد آخر
وانما تفرق صدقة كل قوم فيهم لما رويناه من حديث معاذ وهو خذها من اغنيائهم

رد فقرائهم وفيه رعاية حق الجوار الا الى قريب او احوج من اهل بلده قال الامام
ابو الحسين القدوري يكره نقل الزكوة الى بلد اخر وهذا اذا لم يكن الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل
بلده اما اذا نقل اليهم فانه يجوز بلا كراهة اما الجواز فلان المصرف الاصلي فلان مصرفها مطلق
الفقراء بالنص واما الكراهة فلحديث معاذ ولان في النقل ترك رعاية حق الجوار واما عدم
الكراهة فيما اذا نقل الى قرابته فلما فيه من الصلة مع اما فيما نقل الى قوم هم احوج من اهل بلده فلان
المقصود سد خلة المحتاج فمن كان احوج كان اولى وله بيان في نوع بعد تمام الكلام
عليه فقط كما عرفنا ومن فقراء ثم اعلم انه لا بد لنا من بيان انواع ما يجيء في بيت المال وبيان مصارفها
هنا اعلم ان ما يجيء في بيت المال اربعة انواع النوع الاول زكوة السوائم والعشور
وما اخذ العاشر من المسلمين الذين يمرون عليه من التجار ومصرفه ما بين الشيخ بقوله انما
الصدقات للفقراء الاية والثاني ما اخذ من خمس الغنائم والمعادن والركاز ومصرفه الاصناف
التي ذكرها الشيخ بقوله في سورة الانفال واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فسهم الله وسهم الرسول واحد وانما ذكرتها
افتتاحا للكلام واظهارا لفضيلة هذا المال وسهم الرسول عليه السلام سقط بموته وسهم
ذوي القربى ساقط عندنا وهم قرابة الرسول عليه السلام فيصرف اليوم الى الثلثة اصناف اليتامى
والمساكين وابن السبيل وعند الشافعي سهم ذوي القربى ثابت والثالث الخراج والجزية وما اخذ
من بني تغلب واهل الحرب عند مرورهم على العاشر وغيرهم ومصرفها عمارة الرباطات والقناطر
والجسور وسد الثغور وكري الانهار العظام كجيحون والفرات ودجلة ويصرف الى ارزاق
القضاة والولاة والمفتين والمحتسبين والحفاظ والمعلمين والمتعلمين وارزاق
المقاتلة ويصرف الى من رصد الطريق في دار الاسلام وحاصله ان هذا النوع من المال
يصرف الى عمارة الدين وصلاح دار الاسلام والمسلمين والرابع ما اخذ من تركة ميت الذي
مات ولم يترك وارثا او زوجا او زوجة ومصرفه نفقة مرضى وادويتهم وعلاجهم وتكفين فقرائهم

وكفن

وكفن موتى الذين لا مال لهم ونفقة اللقيط وعقل جنايته ونفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له
من تجب عليه نفقته ونحو ذلك والواجب على الائمة والولاة والسلاطين ايصال الحقوق
الى اربابها وان لا يحبسوها عنهم على ما يرى من غير تفصيل ويميل في ذلك ولا يحل لهم منها
الا مقدار ما يكفيهم ويكفي اعوانهم وان فضل في بيت المال شيء بعد ايصال الحقوق الى اربابها
يقسم بين المسلمين وان قصروا في ذلك فوباله عليهم ويستحقون اسم الظلم هذا ازيد ما في غاية
البيان نقله من شرح مختصر الطحاوي

باب صدقة الفطر

صدقة الفطر لها
مناسبة بالزكاة وبالصوم اما بالزكاة فلانها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها
عن الزكاة واما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودي فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم لكن
قدمها عليه وانما يتحقق هذا الترتيب لو ان المقصود من الكلام ايضا لا الصدقة الى المخصوص
اذ الفطر مضافا الى الشرط والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله سميت بها لانها تظهر صدق
الرغبة في تلك المثوبة كالصداق يظهر به رغبة الرجل في المرأة هي واجبة الوجوب هنا على معنى
الاطلاق وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة حتى لا يكفر جاحدها اما وجوبها فلقوله عليه السلام
في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير رواه ثعلبة
بن صعير العدوي عن ابيه وعنده ثبت الوجوب لعدم القطع على الحر لانه يجب على العبد لتحقق التمليك
مسلم لانه يجب على الكافر ليقع قربة هي كالزكاة بالنصاب فلو وجب على من لم يملك نصابا لقوله عليه السلام
لا صدقة الا عن ظهر غنى او ما دامت عن غنى والظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب ويقدر
الغنى الشرعي بالنصاب وهو حجة على الشافعي في ايجابه على من يملك زيادة على قوت يومه
لنفسه وعياله المستند لا بما ذكرنا او حديث ابن عمر غني او فقير لانه محمول على ما كان في
الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه السلام انما الصدقة ما كانت عن ظهر غنى وانما على الذي قال
اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيعطيه الله افضل ما اعطى فاضل عن حوائجه
الاصلية وهي مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده للخدمة لانه مشغول بالحاجة

مستحقة بالحاجة الاصلية وتسمى بالحاجة كالمعدوم على ما بيّن في اول باب الزكوة وان كان
نامياً يعني لا يشترط ان يكون مال نام لانها وجبت بالقدرة الممكنة والنمو انما يشترط
فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكوة على ما عرف في الاصول وبه اي بهذا النصاب
تحرم الصدقة وتجب الاضحية واعلم ان النصب على انواع ثلثة نصاب يجب فيه الزكوة
وسائر الاحكام المتعلقة بالمال ونصاب يجب به الاحكام حرمة الصدقة ووجوب الاضحية
وصدقة الفطر ونفقة الاقارب ولا يشترط فيه النمو بالتجارة او بالحول ونصاب يثبت
به حرمة السوال وهو ان كان عنده قوت يومه عند بعض وقال بعضهم لا يحل لمن كان كسوبا
او يملك خمسين درهما وقد ذكرناه . عن نفسه لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال فرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر على الذكر والانثى الحديث وولده الصغير الفقير لان السبب
راس يمونه ويلي عليه لانها تضاف الى الراس يقال زكوة الراس وهي امارات السببية
لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه اضافة المسبب الى السبب لحدوثه به ولهذا
يتعدد بتعدد الراس مع اتحاد اليوم فعلم ان الراس هو السبب دون الوقت والاصل
في الوجوب راسه وهو يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه كاولاده الصغار لانه
يمونهم ويلي عليهم وقيده بالفقير لانه اذا كان له مال تؤدى الصدقة من ماله عند ابي
وان يوجب كما سيأتي وعبيده للخدمة ولو كان كافرا لقيام الولاية والمؤنة والوجوب على
المولى لان راس عبده كراسه ولو كان العبد كافرا يجب عندنا خلافا للشافعي فانه
على ان الوجوب عندنا على المولى عن عبده فيعتبر اهلية المولى لا اهلية العبد وعنده على العبد
ثم يتحمل عنه المولى فيعتبر كون العبد اهلا للوجوب عليه لانها طهرة للصائم والصوم يجب على
العبد ولو كان المولى كافرا والعبد مسلما لا يجب عليه اتفاقا اما عندنا فلان المولى غير
صالح لايجابها ابتداء واما عند الشافعي فلكونه غير صالح لايجابها على وجه التحمل ولا
يخرج عن مكاتبه وام ولده لان ولاية المولى ثابتة عليها لانها لا تقسم بالتدبير كذا

مع ان ظاهر صحيح
لا انه يخرج معه
ولكن انما يقع عنه
سيأتي

وانما

وانما يحتمل المالية ولا عبرة لها هنا لانه تؤدى عن نفسه واولاده الصغار وله مالية فيهم وكذا يخرج
عن عبيد عبده المأذون المديون بدين مستغرق عند الامامين لان المولى يملك اكسابه ولا يخرج
عنهم عند ابي حنيفة بناء على انه لا يملك اكسابه يعني لا يخرج عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة
فانه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في غير الرواتب كالنفقة والكسوة والسكنى الا ترى
انه لا يلزمه مداواتها اذا مرضت وقال الشافعي يجب على الرجال ان يؤدي صدقة الفطر عن زوجته
لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وهو يمون زوجته ولنا انه ذكر المؤنة مطلقة والمطلق
ينصرف الى الكامل والى من يلي عليه [illegible] كاملة على ما ذكرنا آنفا ولو ادى عنها بغير امرها اجزأها
استحسانا لثبوت الاذن عادة والقياس ان لا يصح كما اذا ادى الزكوة بغير اذنها ولا عن ولده
الكبير وان كان في عياله بان كان فقيرا زمنا لانه لا يلي عليه ولاية قاصرة كالاجانب ولو ادى عنه
بغير اذنه اجزأه ايضا استحسانا قال ولا عن طفله الغني بل من مال الطفل عند ابي حنيفة وابي
يوسف كما ذكرنا آنفا وهو استحسان وقال محمد وهو قول زفر وهو القياس لا تؤدى الا من ماله نفسه
ولو ادى من مال الصغير ضمن لانها زكوة في الشريعة كزكوة المال فلا يجب على الصغير ولانها
عبادة والصغير ليس باهل لها وجه الاستحسان ان الشرع اجراها مجرى المؤنة حيث اوجب
على الانسان من جهة غيره فاشبه النفقة ونفقة الصغير في ماله اذا كان له مال والمجنون
كالطفل يعني ان كان فقيرا يخرج الاب عنه وان كان غنيا لا يخرج من مال نفسه بل من ماله عند ابي
حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يخرج الا من مال نفسه ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية عليه
لصيرورته حرا يدا ولا المكاتب عن نفسه لفقره لانه مملوك مالا ولا يخرج عن عبيده للتجارة خلافا
للشافعي فان عنده يجب صدقة الفطر على العبد ويجب الزكوة على المولى فهما حقان ثابتان في
محلين مختلفين فيجوز اجتماعهما وعندنا وجوبهما على المولى بسببهم كالزكوة فيؤدي الى الثنى
يعني الزكوة واجبة على المولى بسببهم فلو قلنا بوجوب صدقة الفطر على المولى ايضا بسببهم
كالزكوة لكان فيه تثنية الصدقة على المولى في سنة واحدة بسبب واحد وهذا لا يجوز لقوله

وقوله عليه السلام لا ثنى في الصدقة اي لا تؤخذ في السنة مرتين والثنى بكسر مقصور بمعنى الثنية
وعن ابي عبيد الصحيح معنى الثنى الرجوع ضمن الحديث لا رجوع فيها ولا استرداد لها
الاول كذا في المغرب ولا يخرج عن عبد آبق الا بعد عوده يعني اذا كان العبد آبقا فصدقة
الفطر لا تجب الاداء ما دام آبقا فاذا عاد تؤدى لما مضى ولا يخرج عن عبد او عبيد بين اثنين
اما العبد فلان الشافعي بناه على ان الوجوب عنده على العبد وهو يتحمل وعندنا
على المولى وكل منهما لا يملك ما يسمى عبدا ولا له سبب الرقبة ويلي عليه ولا ولاية لهما عليه
حتى لو ارادا ان يزوجاه لا يملك ذلك واما العبيد فعند ابي حنيفة لا يخرج عنهم لانه لا يرى
قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا وعندهما يجب على كل فطرة ما
يخصه من الرؤوس دون الاشقاص بناء على انهما يريان قسمة الرقيق جبرا فلو كان لشريكين
اربعة اعبد مثلا يجب عندهما على كل واحد صدقة اثنين ولو كان ثلاثة اعبد يجب عن اثنين على كل
واحد صدقة عبد واحد دون الثالث وقيل بعدم الوجوب بالاجماع على الثلاثة لانه لم يجتمع
نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما قال صاحب العناية
والنهاية ثم الخلاف ابي يوسف محمد هنا مخالف لما ذكر في المبسوط حيث قال فيه فان كان بينهما
مماليك للخدمة ففي قول ابي حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد يجب على كل
واحد منهما الصدقة في حصته اذا كانت كاملة في نفسها وفي مذهب ابي يوسف مضطرب والاصح
ان قوله كقول ابي حنيفة ولو بيع العبد بخيار ففطرته على من يصير له معناه اذا مر يوم
الفطر والخيار باق يعني فطرته على البايع ان فسخ وعلى المشتري ان لم يفسخ لان ملك الرقبة في البيع
بالخيار موقوف وكذا ما يبنى عليه الا يرى انه لو فسخ يعود الى قديم ملك البايع ولو اجيز
يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يستحق الزوائد المتصلة والمنفصلة وقال زفر
على من له الخيار لان الولاية له ووجوب الصدقة باعتبار الولاية وقال الشافعي على من له الملك و
المشتري فان مذهبه ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشتري وقيد البيع بخيار لان

البيع

ثواصدم

البيع لو كان باتا والمبيع غير مقبوض يوم العيد فقبضه بعده ففطرته على المشتري اتفاقا وان لم يقبضه
حتى هلك لم يجب على واحد منهما اتفاقا اما على المشتري فظاهر واما على البايع فلانه عاد اليه
المبيع غير منتفع به فكان بمنزلة العبد الآبق ثم مراد بالخيار خيار الشرط لانه لو رده عليه
بخيار عيب او رؤية قبل القبض ففطرته على البايع اتفاقا لان ملكه عاد اليه منتفعا به فعاد
بصفته وان رده بعد القبض ففي المشتري لانه زال الملك عنه بعد تمامه فلم يسقط عنه الصدقة
كذا في الكافي نقلا عن المحيط وتجب صدقة الفطر بطلوع الفجر يوم الفطر وقال الشافعي
بغروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان لانها تختص بالفطر وهذا وقته ولنا ان الاضافة
للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل فمن مات قبله او اسلم او ولد بعده لا
تجب فطرته عندنا لعدم تحقق شرط وجوب الاداء وعند الشافعي تجب فطرة من مات بعد غروب
الشمس في اليوم الاخير من رمضان ولا تجب فطرة من مات قبله او اسلم او ولد بعده وصح
تقديمها بلا فرق بين مدة ومدة لان سببها هو الراس فيكون اداء بعد وجود سببه فيجوز
كتعجيل الزكوة ولا فرق فيه بين مدة ومدة بعض هذا اي في الكافي لو ادى عن عشر سنين او
اكثر جاز وقال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحية وقال خلف بن ايوب يجوز
تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فانها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم
وقال نوح بن مريم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان لان بمضي النصف قرب الفطر
فاخذ حكمه ومنهم من قال في العشر الاخير من رمضان والاصح ما ذكر في المتن وندب اخراجها
قبل صلوة العيد لانه صلى الله عليه وسلم كان يخرج قبل ان يخرج الى المصلى ولانه عليه السلام قال
اغنوهم عن المسئلة فانه يدل على ان الاولى اداؤها قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن
السؤال ويحضر المصلى فارغ البال من نفقة الاهل والعيال ولا تسقط صدقة الفطر بالتاخير
فكان عليهم اخراجها لان وجه القربة فيها معقول لانه لدفع حاجة الفقير فلا يتقدر
وقت الاداء فيها بل يجوز ان يتصدق على الغني بخلاف الاضحية لان اراقة الدم لم تعقل

م دون لفظ النسخ تعجيلها وعنه واحدم

فريضة ولهذا لم يكن قربة في غير هذه الأيام فيقتصر على مورد النص وهي نصف صاع من بر أو دقيق
أو سويق أو صاع من تمر أو شعير وقال الشافعي رحمه الله من جميع ذلك صاع لحديث أبي سعيد
الخدري وروي عن مروان بن الحكم أنه كتب إلى أبي سعيد الخدري يسأله عن صدقة الفطر فقال
كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من الطعام أو صاعا من تمر أو صاعا من شعير
ولنا ما روينا من حديث ثعلبة بن صعير العدوي وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء
الراشدون ولم ينقل عن أحد منهم أنه لم يجوز أداء نصف صاع من بر وما رويناه راجح لأن
فيه الأمر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا وهو الظاهر لأنه ما قال أمرنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم بإخراج الصاع بل قال كنا نخرج والزبيب كالبر وهو رواية الجامع الصغير لأنه
والبر يتقاربان في المعنى لأنه يؤكل [redacted] كل واحد منهما بجميع أجزائه بخلاف الشعير والتمر
لأنه يلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة وعندهما كالشعير وهو رواية الحسن عن الإمام
لأنه والتمر يتقاربان في المقصود وهو التفكه والاستحلاء وكان أبو بكر الرازي يحمل الاختلاف
الاختلاف بينهم في الحقيقة ويقول أن أبا حنيفة رحمه الله إنما قال ذلك لما رأى الزبيب غاليا
في زمانه كالحنطة ولم ير ما ذكره صاحب الكافي ولا رواية في الخبز فقيل يجوز إذا
أدى منوين من خبز البر لأنه لما جاز من الدقيق فأولى أن يجوز منه والصحيح أنه لا يجوز
إلا باعتبار القيمة لأنه لم يرد فيه نص فكان كالذرة والأقط يجزئ قيمة وقال مالك يعتبر صاع
لما روي أن صاعا من أقط قلنا هو شاذ فلم يجز إثبات التقدير به والصاع ما يسع
ثمانية أرطال بالعراقي من نحو عدس أو مج بفتح الميم والجيم ماش وإنما قدر بهما لقلة التفاوت
بين حباتهما عظما وصغرا وتخلخلا واكتنازا بخلاف غيرهما من الحبوب فإن التفاوت
فيها كثير غاية الكثرة وأما التفاوت صغرا وعظما فلا دخل له في التقدير وهكذا كان
صاع الشريعة وكالصاع وعند أبي يوسف خمسة أرطال وثلث رطل وهو قول الشافعي
لقوله صلى الله عليه وسلم صاعنا أصغر الصيعان لأن خمسة أرطال وثلث رطل أصغر بالنسبة

الثمانية

الثمانية أرطال ولنا ما روي أنه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع
ثمانية أرطال وهكذا كان صاع عمر وقال صدر الشريعة ثم اعلم أن هذا الصاع هو الصاع العراقي
وأما الحجازي فهو خمسة أرطال وثلث رطل قال أبو أحمد الشافعي رحمه الله الحنطة صاع من الحجازي زنة
وعشرة نصف صاع من العراقي وهو مشتمل على أنه من أربعين إستارا والإستار أربعة
مثاقيل ونصف مثقال فالمجموع مائة وثمانون مثقالا لأن قال صاحب النهاية العراقي على صاع يسع
ثمانية أرطال كل رطل عشرون إستارا وكان ذكر الصاع قد فقد فأخرجه الحجاج وكان يمتن
على أهل العراق يقول في خطبته يا أهل العراق يا أهل الشقاق والنفاق ومساوئ الأخلاق
ألم أخرج لكم صاع عمر ولذا سمي حجاجيا ويعارضه أن أبا يوسف لما دخل المدينة عام الحج سألهم
عن صاعهم فقالوا خمسة أرطال وثلث رطل فطالبهم بالحجة فقالوا غدا فجاء سبعون شيخا
من الغد كل واحد منهم أخذ صاعا تحت ردائه فقال هذا صاع ورثته عن أبي ... وورثه
أبي عن جدي حتى انتهوا به إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع أبو يوسف عن قوله وأما علماؤنا
فقد احتجوا بما روى لنا أستاذنا القاضي أبو جعفر الأستروشني عن القاضي الخليل بن أحمد
بإسناده عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت مضت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغسل
من الجنابة بصاع والصاع ثمانية أرطال وفي الوضوء برطلين فدل النص على تفسير الصاع على
ما قلنا ودل الوضوء برطلين أيضا عليه لأنه ثبت أن النبي عليه السلام كان يتوضأ
بالمد فعلم أن رطلين هو المد وهو ربع الصاع بالإجماع وأما ما روي عن أبي يوسف فوهم لأن محمد بن
الحسن أعلم بمذهبه ولم يحك عنه رجوعا على أن الأمر كان ما حكيناه فهو حجتنا لأن رطلهم
ثلاثون إستارا ورطل العراق عشرون إستارا وخمسة أرطال وثلث رطل كل رطل ثلاثون
إستارا ثمانية أرطال كل رطل عشرون إستارا انتهى وفي النهاية سوء الظن في هذا بوجوه
مخالفة لقوله عليه السلام صاعنا أصغر الصيعان لأنه حينئذ نعلمه في تحقيقه لأن
خمسة أرطال وثلث رطل أصغر بالنسبة إلى الثمانية أرطال تبر ولو دفع منوين جاز صح فلو

لمحمد فان عنده لا بد ان يقدر بالكيل قال صاحب الاصلاح خلافا لمحمد في رواية رواه ابن رستم عنه لان
الآثار جاءت بالصاع وهو اسم للكيل ودفع البر في مكان يشترى به الاشياء فيه افضل عند
ابي يوسف الدراهم افضل من الدقيق وهو اولى من البر وهو اختيار الفقيه ابي جعفر لانها
ادفع للحاجة واعجل بها وعن ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة لانه ابعد عن الخلاف اذ في الدقيق والقيمة
خلاف الشافعي **كتاب الصوم** قال صاحب العناية ذكر محمد في الجامع الصغير كتاب الصوم عقيب
الصلوة لان كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة واقتفى صاحب الهداية اثره لان
كالوسيلة للصلوة باعتبار ارتياض النفس وكسر لاعاديها يتوقف عليه امر الصلوة وجودًا
او عدمًا كما كان الطهارات كذلك فاخر عن الزكوة حطا لرتبة الوسيلة وهي الصوم عن المقصود
وهو الزكاة ولو قيل تقدم الزكاة على الصوم لان اقترن ذكر الزكاة مقارنا بالصلاة في مواضع
عديدة من التنزيل العظيم فكان الاقتداء بالكتاب اولى لكان اولى ثم نحتاج ههنا الى تعريف
الصوم لغة وشريعة اما لغة فهو عبارة عن الامساك عن اي شيء كان في اي وقت كان قال
اسند حكاية اني نذرت للرحمن صومًا اي امساكًا عن الكلام وقال عليه السلام في صوم عاشوراء
ومن اكل فليصم بقية يومه اي فليمسك بقية يومه وقال صاحب الشماخي السكوت عن السير
وقت الزوال وفي الشريعة هو ترك الاكل والشرب والوطء من الفجر الى الغروب لقوله تعالى
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الى ان قال ثم اتموا الصيام الى
الليل والخيطان بياض النهار وسواد الليل يعني الخيط الابيض اول ما يبدو من الفجر
الصادق وهو المستطير اي المنتشر المعترض في الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما
يمتد معه من غبش الليل اي ظلمة اخر الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب كذنب السرحان
شبهتا بخيطين ابيض واسود مع نية لان الاعمال بالنيات من اهله احتراز عن
الحائض والنفساء والكافر وهو اي الاهل مسلم احتراز عن الكافر عاقل احتراز عن
المجنون طاهر من حيض ونفاس فلا يكون في الحائض والنفساء وصوم رمضان فريضة

لقوله

الغبش بقية الليل او ظلمة آخره
... الغبش ظلمة آخر
الليل كذا في
مختار الصحاح

لقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله عليه السلام في حديث بني الاسلام وصوم شهر رمضان
وعلى فرضيته انعقد الاجماع ولهذا يكفر جاحده على كل مسلم مكلف فلا يجب على الصبي والمجنون
اداءً وقضاءً تمييزًا له وصوم النذر وصوم الكفارات واجب اما المنذور فلقوله تعالى
وليوفوا نذورهم بناء على ان الامر للوجوب فان قيل كان الواجب ان يكون فرضا لكونه ثابتا
بالكتاب كصوم رمضان اجيب بانه قد خص من الآية النذر بالمعاصي منه فصار واجبا
كما ان المرض وما ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلوة والنذر بالمعصية
فلما خص هذه المواضع ثبتت غير قطعية كالآية المأولة وخبر الواحد قال صاحب العناية
وفيه نظر لان من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا
اولا ولان قوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين و
الصبيان واصحاب الاعذار ولم ينتف منه اثبات الفرضية انتهى نظر ثم اجاب عن اصل السؤال
بجواز ان يشتغل اصحه واما وجوب الكفارات فسيأتي في بابها ان شاء الله تعالى ثم اعلم انه
قد اضطرب كلام المؤلفين ههنا فعند صاحب الهداية والوقاية المنذور والكفارات كلاهما
واجبان وفرضان على استخراج صدر الشريعة حيث قال المنذور ان كان من العبادات المقصودة
كالصلوة والصوم والحج ونحو ذلك فلا وجه ثابت بالاجماع فيكون قطعي الثبوت وان كان ثابتا
الاجماع ظنيا وهو العام المخصوص وهو قوله وليوفوا نذورهم فينبغي ان يكون فرضا وكذا صوم
الكفارات لان ثبوته بنص قطعي مؤيد بالاجماع وقال الفاضل الرومي الكفارات فرض والمنذور
واجب والامساك ... صاحب الدرر حيث قال وهو اما فرض معين كصوم رمضان
اداءً وقضاءً وغير معين كالكفارات واما واجب كالنذر المعين والمطلق انتهى وغيرها كما
نفل وصوم يوم العيدين وايام التشريق وهي ثلثة فيكون مجموعها خمسة حرام لرواية
عقبة بن عامر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق
وقال عليه السلام في الايام المنهية انها ايام اكل وشرب وبعال وهو مباعلة اي مجامعة الرجل

اهله ويوم الفطر مامور بافطاره فيكون صومه مخالفة الامر وكذا ايضا الا الاضحى وهن
الايام ومعنى ذكرنا ينعقد الاجماع كذا في الاختيار ويجوز اداء رمضان والنذر المعين بنية
من الليل والى ما قبل نصف النهار وهو الضحوة الكبرى فان النهار الشرعي من الصبح الى الغروب
الضحوة الكبرى منتصفه فوجب ان توجد النية قبلها لتكون موجودة في اكثر النهار فتوجد في كله
حكما وهذا هو الاصح ولهذا قال لا عنده في الاصح وقال صاحب الهداية وفي المختصر ما بينه
وبين الزوال اي يصح بنية من الليل الى ما قبل الزوال لان ما قبل الزوال منتصف نهار
اعتبر من طلوع الشمس الى غروبها فعلى هذا يجوز اكثر اليوم عن النية محققة ما قبل الضحوة الكبرى
على ما بينا آنفا ويصح اداء رمضان والنذر المعين بمطلق النية مثل ان يقول نويت ان
اصوم ولا يزيد عليه وبنية النفل مثل ان يقول نويت ان اصوم للنفل لان الزمن متعين
شهر رمضان لقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان وكذا النذر المعين
متعين في ايامه بالنذر فيصاب بمطلق النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه مثل ان
يقول يا انسان كما يصاب بعلمه الخاص وكذا يصاب اذا نوى النفل لانه يكون قد نوى
اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة فبقي الاصل وهو كاف وعند الشافعي رحمه الله لا ينبغي ما
قال ما ذكرتم تقتضي الاصابة بمطلق النية دون نية النفل لان المتوحد في الدار ينال
باسم جنسه لا باسم غيره فان زيد الانسان باسم عمرو وعندنا الاندفاع ظاهر ثم انه
يشترط في رمضان لكل يوم نية عندنا وقال مالك يكفي في صوم رمضان نية واحدة في اوله
لان صوم الشهر عبادة واحدة فيكفيها نية واحدة كما لو اعتكف شهرا يصح بنية واحدة ولنا
ان صوم كل يوم عبادة على حدة لانه يتخلل بين كل يومين ليل وهو لا يصلح للصوم بخلاف الاعتكاف
شهرا لانه عبادة واحدة لكون جميع اوقاته صالحا له ويصح صوم رمضان بنية واجب آخر
للصحيح المقيم يعني يصح اداء رمضان اذا نوى واجبا آخر فيه لانه قد نوى اصل الصوم
وزيادة جهة كما في النفل وقد لغت الجهة بقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا
رمضان

رمضان فبقي الاصل وهو كاف لا النذر المعين بل يقع عما نوى يعني اذا نذر صوم يوم معين فنوى في
ذلك اليوم واجبا آخر يقع عن ذلك الواجب سواء كان مسافرا او مقيما صحيحا او مريضا والفرق بين
صوم رمضان والنذر المعين ان تعيين رمضان وقع لحصوله بتعيين الشارع فابطل كل ما عداه وتعيين
النذر المعين ليس بهذه المثابة لحصوله من الناذر فابطل تعيين اليوم للنذر صلاحيته لما له
من النفل لا ما عليه وهو الواجب الآخر ولو نوى المريض او المسافر فيه اي في رمضان واجبا
آخر يقع عما نوى لانه لما ساغ له الترخص عما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار ففيما يرجع الى المصالح
دينه وهو قضاء ما عليه من الدين اولى لانه قد يكون مشغول الوقت بالاهم لتحتمه وتخيره في صوم
رمضان الى ادراك العدة وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع عن رمضان لان الرخصة كيلا يلزم
المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور والنفل كله يجوز بنية قبل نصف النهار سواء
كان مسافرا او مقيما خلافا لمالك فانه يتمسك بظاهر قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لم ينو الصيام
من الليل ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم بعد ما كان يصبح غير صائم اني اذا لصائم عن عائشة رضي الله عنها
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل علينا ثم يقول هل عندكم من غداء فان قلنا لا يقول
اني اذا لصائم وصوم القضاء والنذر المطلق والكفارات لا يصح الا بنية معينة من الليل
لانه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء صرفا لذلك اليوم من صلاحية النفل ويثبت رمضان
برؤية هلاله او بعد شعبان ثلثين يوما قيل ينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع و
العشرين من شعبان لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا
وهكذا واشار باصابعه وخنس ابهامه في الثالثة فان راوه صاموا وان غم عليهم
اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ثم صاموا لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
فان غم عليكم الهلال فاكملوا شعبان ثلثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه الا
بدليل ولم يوجد ولا يصام يوم الشك الا تطوعا يوم الشك هو اليوم الذي يحتمل ان
يكون آخر شعبان واول رمضان لقوله لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا

الاصح الى ما قبل
بعد الزوال وبعد

من قوله اذا نوى النفل
يكون قد نوى اصل
الصوم وزيادة
آه

وهذه المسئلة على وجوه سيأتي تفصيلها عن قريب وهو أي صومه أحب إن وافق صوماً يعتاده
والمراد بالموافقة أن يعتاد صيام يوم الخميس أو الاثنين أو يصوم عشرة من آخر أو ثلثة
أو يصوم كل الشهر ثم إنه اختلف العلماء في يوم الشك هل صومه أفضل أم الفطر فقالوا إن كان
يصوم شعبان أو وافق صوماً كان يصومه فصومه أفضل وإن لم يكن كذلك قال محمد بن سلمة
الفطر أفضل احترازاً عن ظاهر النهي وقال نصير بن يحيى الصوم أفضل اقتداء بعلي وعائشة
رضي الله عنهما فإنهما كانا يصومانه والمختار أن يصوم المفتي بنفسه احتياطاً عن وقوع
الفطر في رمضان ويفتي العامة بالتلوم أي بالانتظار إلى وقت الزوال ثم بالإفطار
نفياً لتهمة الروافض لأنهم قالوا يجب أن يصام يوم الشك كذا في الفوائد الظهيرية إنه
لا خلاف بين أهل السنة والجماعة أنه لا يصام يوم الشك عن رمضان وقيل معناه أنه
أفتى العامة بأداء النفل عسى أن يقع عندهم أنه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم
حيث نهى عن صوم يوم الشك وهو طاعة فيفتيهم بالإفطار بعد التلوم نفياً لهذه التهمة
وعن هذا قال والا أي وإن لم يوافق صوماً يعتاده فيصوم الخواص ويفطر غيرهم
بعد نصف النهار ذكره في [illegible] وهذا [illegible] أبي يوسف وهو ما روي عن أسد بن عمرو أنه
أنه قال أتيت باب الرشيد فأقبل أبو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء وجبة سوداء
أي هارون الرشيد
وخف أسود وهو راكب فرس أسود وعليه سرج أسود ولبد أسود وما عليه شيء من البياض
إلا لحيته البيضاء وهو يوم شك فأفتى الناس بالفطر فقلت له أمفطر أنت قال ادن لا
تعالى ادن أي لصائم وإنما يفتي بالفطر بعد التلوم زماناً لما روي عن النبي عليه السلام
أي بالانتظار إلى وقت الزوال
أنه قال اصبحوا يوم الشك مفطرين متلومين كذا في النهاية ويكره صومه عن رمضان
وعن واجب آخر شرع في وجوه مسئلة صوم يوم الشك التي قلنا آنفاً سيأتي تفصيلها
يعني كره أن يصوم يوم الشك ناوياً أنه من رمضان أو من واجب آخر لما روينا من قوله
عليه السلام لا يصام اليوم الذي يشك فيه الحديث وكذا يكره أن ينوي أنه إن كان من رمضان

فنفل

وقال الروافض يجب الصيام يوم الشك عن رمضان صح

فنفل والا أي وإن لم يكن من رمضان فمن نفل أو عن واجب آخر أما الكراهة في صورة ترديده
بين رمضان ونفل فلأنه ناو للفرض من وجه فيكره للحديث المذكور وأما في صورة ترديده بين رمضان
وواجب آخر فللترديد بين أمرين مكروهين للحديث المذكور أيضاً ويصح في الكل عن رمضان إن
ثبت أما في الصورة الأولى وهي أن ينوي صوم رمضان قطعاً فلأنه شهد الشهر وصامه وأما في
الصورة الثانية وهي أن ينوي عن واجب آخر قطعاً فلوجود أصل النية وكون الجهة لغواً وأما في الصورة
الثالثة وهي الترديد بين رمضان ونفل فلوجود أصل النية وعدم ترجيح [illegible] وأما في الصورة
الرابعة وهي الترديد بين رمضان وواجب آخر فلهذه العلة أيضاً والا أي وإن لم يثبت
رمضان فما نوى إن جزم أي في صورة أن ينوي صوم رمضان قطعاً أو ينوي واجباً
آخر قطعاً يقول الفقير وقع في عامة الكتب أنه إن نوى عن رمضان قطعاً فإن ظهر رمضان
يجزيه وإلا كان تطوعاً وإن أفطر لم يقضه لأنه في معنى المظنون وإن نوى عن واجب آخر قطعاً
فإن ظهر رمضان يجزيه أيضاً لوجود أصل النية وإلا فقد قيل يكون تطوعاً لأنه منهي عنه
فلا يتأدى به الواجب وقيل يجزيه عن الواجب الآخر الذي نواه وهو الأصح إذا تقرر هذا
فاعلم أن قول المصنف والا فما نوى إن جزم لا يصح على إطلاقه ويكون مخالفاً لعامة الكتب لعل ما
أوقع المصنف في هذه الورطة أن صاحب الوقاية لم يذكر صورة نية صوم رمضان قطعاً
بل قال ولو صامه لواجب كره ويقع عنه في الأصح إن لم يظهر رمضانيته فظن المصنف أنه
مراده بالواجب يعم صوم رمضان ولم يتفطن أنه مراده واجب آخر فتنبه ونفل
إن ردد أي في صورة أن ينوي إن كان من رمضان فعنه وإلا فعن نفل أو عن واجب
آخر أما في الصورة الأولى فلأن النفل يتأدى بأصل النية ولو أفطر لا قضاء عليه لأنه
لم يوجد الالتزام من كل وجه لدخول الإسقاط في عزيمته من وجه وأما في الصورة الثانية
فلعدم أجزائه عن الواجب الذي نواه لأن الجهة لم تثبت للتردد فيها وأصل النية لا يكفيه
لكنه يكون تطوعاً غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطاً وإن قال إن كان من رمضان فأنا

ح

وحيث ظهر أن عامة صورها
ثم بان أنه ليس عليه ولا قضاء
في المظنون لشروعه فيه
مسقطاً لا ملتزماً
القضاء سقط
بالالتزام

صائم عنه والا فلا اصوم لا يصح ولو ثبتت رمضانيته ولا يصير صائما لانه لم يقطع نيته
كما اذا نوى انه ان وجد غدا ان يتغدى غدا يفطر وان لم يجد يصوم لم يجز صومه كما لو
واذا كان بالسماء علة كغيم وغبار قبل في هلال رمضان خبر عدل ولو عبدا او انثى
او محدودا في قذف تاب لانه امر ديني وهو وجوب الصوم على الناس فاشبه رواية
الاخبار عن النبي عليه السلام فيقبل خبره اذا لم يكذبه الظاهر وكان الكسائي في اصوله
يشترط العدالة والحرية على ما ذكرنا انه امر ديني وقد صح ان النبي عليه السلام قبل شهادة
الواحد في رؤية هلال رمضان قال ابن عباس جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اني رايت الهلال يعني هلال رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله فقال نعم
فقال يا بلال اذن في الناس ليصوموا غدا وانما اشترط العدالة لان قول الفاسق
في الديانات غير مقبول وتقبل خبر المحدود في القذف بعدما تاب في ظاهر الرواية لانه خبر
ليس بشهادة وخبره مقبول فان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون اخبار
ابي بكرة بعدما اقيم عليه حد القذف وعن ابي حنيفة ان خبر المحدود في القذف بعدما تاب
لا يقبل لانها شهادة من وجه من حيث ان وجوب العمل به انما كان بقضاء القاضي
ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة ويقبل شهادة الواحد
على الواحد في هلال رمضان ولا يشترط لفظ الشهادة لانه ليس بشهادة بل هو خبر
ويقبل في هلال الفطر وهلال ذي الحجة شهادة حرين او حر وحرتين لانه تعلق به
نفع العبد وهو الفطر والتوسع بلحوم الاضاحي فيشترط فيه ما يشترط في حقوقهم وذكر الاضحى
كالفطر في ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة انه كهلال رمضان يثبت بخبر الواحد العدل
لانه يتعلق به امر ديني وهو ظهور وقت الحج ويشترط العدالة والحرية لما فيهما من الالزام و
يشترط لفظ الشهادة لانه اذا تعلق به نفع العبد وهو الفطر والتوسع بلحوم الاضاحي
اشبه سائر الحقوق فيشترط لفظ الشهادة لا الدعوى لانه كعتق الامة وطلاق
الحرة

الحرة ولا يقبل فيه شهادة المحدود في القذف تاب لكونه شهادة وان لم يكن بالسماء علة
فلا بد في الكل اي من هلال رمضان والفطر والاضحى من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم لان المطالع
متحدة والموانع مرتفعة والابصار صحيحة والهمم في طلب الرؤية متقاربة فالتفرد بالرؤية
في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا روي ان رجلا قال لعمر
رضي الله عنه رأيت الهلال فامر عمر ان يمسح حاجبه بالماء ثم قال اين الهلال فقال فقدته فقال
شعرة قامت من حاجبك فحسبتها هلالا بخلاف ما اذا كان في السماء علة لانه قد ينشق
الغيم عن موضع الهلال فيتفق للبعض الرؤية دون البعض ثم قيل في حد الكثرة اهل المحلة وعن
ابي يوسف خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة وعن محمد حتى يتواتر الخبر من كل جانب والصحيح
انه مفوض الى رأي الامام من غير تقدير وفي رواية عن ابي حنيفة يكتفى باثنين اعتبارا
بسائر الحقوق وقال الطحاوي يكتفى بواحد ان جاء من خارج البلد او كان على مكان مرتفع
لقلة الموانع قال صاحب النهاية والغاية ولا فرق في عدم القبول اذا لم يكن بالسماء علة بين
اهل المصر ومن يرد من خارج المصر لكن ذكر الطحاوي انه يقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج
المصر لقلة الموانع والا ما ذكر الطحاوي في كتاب الاستحسان ولفظه هذا فان كان
الذي يشهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته ووجه الاستدلال ان التقييد
في الرواية يدل على نفي ما عداه فكان تخصيصه بالمصر ونفي العلة في عدم قبول الشهادة
دليلا على قبولها اذا كان الشاهد من خارج المصر وكان في السماء علة وذكر في الاستحسان
بعد هذا وهكذا ذكر الطحاوي في كتابه لانه قد يتفق من الرؤية في الصحاري ما لا يتفق في
الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر على مكان مرتفع فقد يتفق له من الرؤية
ما لا يتفق لمن دونه في موقف انتهى ولو صاموا بثلثين ولم يروا حل الفطر ان صاموا
بشهادة اثنين لوجود نصاب الشهادة وان صاموا بشهادة واحد لا يحل
لان الفطر لا يثبت بقول واحد وعن محمد انهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية

بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بهذا ابتداء لما تقرر ان الشيء قد يثبت ضمنا ولم
يثبت ابتداء كبيع الطريق والشرب قوله الفقير يعني بها بين المسلمين انه اذا كان
بالسماء علة فشهد برؤية هلال رمضان واحد عدل فصاموا ثلثين يوما ولم يروه لم
يحل الفطر وان شهد رجلان فصاموا ثلثين يوما ولم يروه حل لهم الفطر لا مطلقا لانه اذا
لم يكن بالسماء علة يلزم الجمع الكثير ولم يقبل خبر واحد او اثنين اللهم الا ان يقال يمكن
الاطلاع على ما روى الطحاوي انه يكتفى بواحد وباثنين على رواية اخرى عن ابي حنيفة كما ذكر
آنفا قوله ومن راى هلال رمضان او الفطر ورد قوله صام اي في الاول والثاني
اما الاول فلقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وقد رآه ظاهرا واما الثاني
فالاحتياط فيه ان يصوم ولا يفطر الا مع الناس لقوله عليه السلام صومكم يوم تصومون
وفطركم يوم تفطرون قال صاحب الاصلاح عبارة الهداية صريحة في وجوب الصوم عليه
في الاول لان الوجه عليه للاحتياط قال في البدائع وجوب الصوم عليه ممنوع فان المحققين
من مشايخنا قالوا لا رواية في وجوب الصوم عليه وانما الرواية انه يصوم وهو محمول على
الندب احتياطا انتهى وان افطر قضى فقط بلا كفارة لان القاضي رد شهادته بدليل
شرعي وهي تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات لان جهة
العقوبة فيها راجحة ولهذا يجري فيها التداخل قال في التلويح ولو افطر في رمضان مرارا
لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ وقال الشافعي عليه الكفارة
ان افطر بالوقاع لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وكما لو وجب الصوم عليه كذا في
العناية قيد بالوقاع تحقيقا لمحل الخلاف لان الكفارة لا تجب عند الشافعي بغير الوقاع
ولنا ان رمضان متيقن في حقه وشك عندنا لا يبطل بتيقنه ولنا ان ما راه يحتمل
ان يكون خيالا لا هلالا فلا يكون متيقنا في حقه مع ان رد القاضي شهادته حكم منه انه
ليس من رمضان وهذه شبهة مانعة عن وجوب الكفارة ولو افطر قبل ان يرد الامام

اختلف

اختلف المشايخ فيه اي في وجوب الكفارة والصحيح انه لا يجب الكفارة كذا في فتاوى قاضي خان
ويجب على الناس التماس الهلال في التاسع والعشرين من شعبان ومن رمضان لان
شهر رمضان قد يكون كما في المشهور تسعة وعشرين وعن عبد الله بن مسعود ما صمنا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صمنا ثلثين يوما وما في الوصف مصدرية
فمعناه صومنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر من صومنا ثلثين يوما
وهكذا روي عن عائشة رضي الله عنها كذا في النهاية نقلا عن المبسوط شمس الائمة وقد وقع في زماننا واقعة
وهي انه كان في سوس رجل فاضل من اولاد الشيخ مهديان الوفائي يقال له ولي شيخ والسيد
محمد تعالى يوما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صام في عمره الشريف رمضان تسعة وعشرين يوما
ثمان مرات فبلغ قوله هذا الى القاضي بسوس فزجره فغضب القاضي عليه وقال كفر بهذا بانه
فرضية صوم يوم فعزم ان يأمر به ويعزره ويعزل عن جهاته التي في يده فلما كلم هذا غضب
القاضي وعرفه من نسخة الكفاية النهاية المذكورة في جاء الى القاضي والرمة فلما راى القاضي صحة
نقله اكرمه غاية الاكرام رحمه الله عليه وعلى القاضي واذا ثبت رمضان في موضع لزم جميع الناس
ولا اعتبار باختلاف المطالع حتى قالوا لو راى اهل المغرب هلال رمضان يجب الصوم على
اهل المشرق وعليه فتوى الفقيه ابي الليث وهكذا ذكر قاضي خان في فتاواه وقال انه
ظاهر الرواية ونقله عن شمس الائمة السرخسي وقيل يختلف باختلاف المطالع وهو اختيار صاحب
الاختيار وذكر في الفتاوى الخانية اذا صام اهل مصر ثلثين يوما برؤية واهل مصر اخر
تسعة وعشرين يوما برؤية فعليهم قضاء يوم ان كان بين المصرين قرب بحيث لا
تختلف به المطالع وان كان بعد بحيث تختلف لا يلزم احد المصرين حكم الاخر وذكر
في المنتقى عن ابي يوسف يجب عليهم قضاء يوم من غير تفصيل وعن عائشة فطر كل بلدة يوم
يفطر جماعتهم واضحى كل بلدة يوم يضحي جماعتهم انتهى قال صاحب البناية وتمسك
الآخذ برواية عدم اختلاف المطالع لما روي ان كريبا قال ان رجلا
قدم من الشام الى المدينة فسأله ابن عباس رضي الله عنه عن رؤية الهلال فقال متى رأيتم

الهلال قال رأيناه ليلة الجمعة فقال انت رأيته ليلة الجمعة قال رآه الناس وصاموا وصام معاوية
فقال لابن عباس لكنا رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلثين يوما او نراه فقال
الرجل الا يكتفى برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم والعمل على
هذا الحديث عند اهل العلم ان لكل بلد رؤيتهم ثم اعلم انه لا يعتبر في هلال رمضان قول المنجم
ومن قال يرجع فيه الى قولهم فقد خالف الشرع لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من
اتى كاهنا او منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما انزل على محمد انتهى ما في البناية باب
موجب الفساد لما فرغ من بيان انواع الصوم وتفسيره شرع في بيان ما يعتريه ابطاله
لانه امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر مؤخرا اعلم ان الافعال الصادرة من الصائم
فيما يتعلق بهذا الباب ثلثة اقسام الاول ما يتوهم انه مفسد له وليس بمفسد والثاني
ما يفسد ولا يوجب الكفارة والثالث ما يفسد ويوجب الكفارة فبين المصنف اولا
ما يفسد ويوجب الكفارة ولهذا قال يجب القضاء والكفارة ككفارة الظهار
وهي اعتاق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا لحديث الاعرابي فانه قال يا رسول الله هلكت واهلكت فقال عليه السلام
ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق
رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال وهل جاءني
ما جاءني الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا الحديث فدل على ان كفارته ككفارة
الظهار على من جامع او جومع في نهار رمضان عمدا في احد السبيلين اما وجوب
القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة فان الحكيم امر باداء العبادة في هذا اليوم
وامره لا يخلو عن حكمة ومصلحة فاذا فوته في هذا اليوم يقتضي لتدارك تلك
المصلحة ولان القضاء لما وجب على المعذور وهو المريض والمسافر فعلى غير المعذور
سقطت بعد قوله واما وجوب القضاء
اولى وقال الاوزاعي لا يجب القضاء واما الكفارة فلتكامل الجناية بايلاج
الفرج في الفرج ولا يشترط الانزال في المحلين اعتبارا بالاغتسال وقال سليمان

الاعمش

الاعمش لا قضاء عليه ولا كفارة ولا اغتسال ما لم ينزل وعامة العلماء احتجوا بما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل
ولانه وجد الجماع صورة ومعنى وهو ادخال الفرج في الفرج وقضاء الشهوة الا انه عدم الشبع
ذكره ليس بشرط كما في اكل لقمة فانه يجب عليه الكفارة ولم يوجد الشبع ولو جامع في الموضع المكروه
فعن ابي حنيفة في وجوب الكفارة روايتان ففي رواية الحسن لا كفارة عليه اعتبارا بالحد
عنده فانه لم يجعل هذا الفعل جناية كاملة في ايجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات
كالحد وفي رواية ابي يوسف عنه ان عليها الكفارة وهو الاصح لانها جناية كاملة لقضاء
الشهوة وانما يدعي ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يحصل به فساد الفراش وذلك
لا معتبر في ايجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة
وهو الكفارة او اكل او شرب عمدا غذاء او دواء فانه يجب عليه ايضا القضاء والكفارة
اما القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة واما الكفارة فلانها تعلقت بجناية الافطار
في نهار رمضان على وجه الكمال وهو الافطار صورة بايصال شيء الى الجوف عمدا ومعنى
بقضاء الشهوة لما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من افطر في رمضان فعليه ما
على المظاهر وعلم بتنزيل السبب فحفظ وما روي ان رجلا قال يا رسول الله افطرت في رمضان
فقال عليه السلام من غير مرض ولا سفر قال نعم فقال اعتق رقبة ولم يسأله عما افطر به دل
على ان الحكم لا يختلف الا ترى انه سأله عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال والجناية
بالافطار على وجه الكمال قد تحققت فتجب الكفارة وقال الشافعي لا كفارة عليه لانها
شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة بيانه ان اعرابيا جاء الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا نادما على ما روينا آنفا والتوبة رافعة للذنب بالنص
وهو قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ومع ذلك اوجب النبي صلى الله عليه وسلم الكفارة عليه
فعلم انها ثبتت على خلاف القياس وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم ان هذه الجناية

تمتنع بالتوبة فان الشرع لما اوجب الاعتاق كفارة لهذه الجناية علمنا ان مجرد التوبة
غير مكفر لهذه الجناية كجناية السرقة ونحوها حيث لا ترتفع بمجرد التوبة بل بالحد وقوله
غداة او عشاء احتراز عن نحو التراب والحجر وكذا الواصل او اغتاب فظن انه فطر
فاكل عمدا حيث يجب عليه القضاء والكفارة لان الظن ما استند الى دليل شرعي وان
الحجامة كالفصد فخروج الدم من العروق والفصد لا يفسد فكذا الحجامة لان انعدام ركن
الصوم اما بوصول شيء الى الباطن او بقضاء الشهوة ولم يوجد منهما شيء لا صورة ولا معنى
في الاحتجام والاغتياب وحكم الاستفادة ثابت بالنص مخالف القياس وكذا في
الصوم بالحيض والنفاس مخالف للقياس وهذا ليس في معناهما لانهما يوجبان الغسل
وبهذا الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه قال الامام المحبوبي
ويشترط ان يكون فقيها ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة ولا معتبر بغيره هكذا روى
الحسن عن ابي حنيفة وابن رستم عن محمد وبشر بن الوليد عن ابي يوسف وان بلغه الحديث وهو قوله
عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وقوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم اي تذهب ثواب صومه وقوله
عليه السلام ثلث يفطرن الصائم وينقضن الوضوء ويهدمن العمل الغيبة والنميمة
والنظر الى محاسن امرأة واعتمده يسقط عنه القضاء والكفارة ايضا لان قول الرسول
لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف انه ذكر لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء
في حقه الى معرفة الاحاديث وان عرف تأويله ومع ذلك اكل يظن انه فطره يجب الكفارة
لانتفاء الشبهة ولا كفارة بافساد صوم غير رمضان لانه لم يهتك حرمة الشهر ولا يكون
في معنى حديث الاعرابي فلا يلحق به ويجب القضاء فقط لا الكفارة لو افطر خطأ بان كان
ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض وسبقه الماء فدخل حلقه فعليه القضاء عندنا
خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي فان الناسي قاصد للشرب دون الخاطئ فاذا
كان فعل القاصد معفوا ففعل غير القاصد اولى ولنا انه لا يغلب وجوده وعذر النسيان

غالب

غالب ولان النسيان من قبل من له الحق فكان عذرا فيغتفر في المتيقن وبمرض في قضاء الصلوة
ان تعيد اذا اصح قاعدا فيعذر المتيقن فكذلك مريض اويكرها فانه يقضي ايضا فقط
لان هذه من قبل صاحب الحق والنسيان من قبل من له الحق فيفترقان وفيه خلاف الشافعي ايضا او
احتقن على البناء للفاعل يعني استعمل الدواء بالحقنة واحتقن على البناء للمفعول غير جائز
كذا او هو ب او استعط على البناء للفاعل ايضا اي صب السعوط في انفه وهو الدواء الذي
يصب في الانف واستعط على البناء للمفعول غير جائز ايضا كذا في المغرب او اقطر في اذنيه
قال صاحب النهاية بهذا على بناء المفعول كذا وجدته بخط شيخي لقوله عليه السلام الفطر
مما دخل ولوجود معنى الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة لانعدام
الصورة وهو الابتلاع ولو اقطر في اذنه ماء او دخله لا يفسد صومه لانعدام معنى الفطر
وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف وانعدام الصورة وهو الابتلاع على ما سيأتي ان شاء الله
... ما اذا ادخله الدهن او داوى جائفة اي جراحة بلغت الجوف او آمة اي جراحة
... وصلت الى الدماغ فوصل الدواء الى جوفه او دماغه اعلم ان الدواء اذا كان رطبا
فيه اختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان [illegible] يابسا لا يفسد صومه بالاجماع هذا
ظاهر الرواية واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان اليابس وصل الى جوفه
فسد الصوم وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد فلم يفرق بين الرطب واليابس في الوصول
الى الجوف نظرا وان لم يصل الى الجوف لم يفطر قال صاحب النهاية قال شيخ الاسلام ههنا
سبع مسائل الوجور وهو ادخال الدواء في الفم والسعوط والاقطار في الاذن والاقطار
في الاحليل والحقنة والجائفة والآمة اما الوجور والسعوط والاقطار في الاذن فيفسد
الصوم لوجود الاكل معنى لانه وصل بمفرده الى الجوف وهو ذكر الصورة قولنا وصل بمفرده
لان الدواء مصلح للبدن كالطعام وقولنا الى الجوف اي الى جوف الرأس والمفرد كما يحصل
بوصول مفرده الى الجوف البطن يحصل بوصول مفرده الى جوف الرأس لان ما على الجوف

كذا

الرأس يصل الى جوف البطن ولهذا اثبت حرمة الرضاع بالسعوط والاقطار في الاذن
بجوابر الحقنة الا انه لا يثبت بها حرمة الرضاع لان حرمة الرضاع انما تثبت بما يقع
التغذي لقوله صلى الله عليه وسلم انما الرضاع من المجاعة والحقنة مما لا يقصد به التغذي ثم
لا بأس بالاحتقان حالة الصوم وهو قول ابراهيم النخعي وقال مجاهد والشعبي يكره
انتهى او ابتلع حصاة او حديدا لوجود صورة الفطر وهو الابتلاع ولا كفارة عليه
لعدم المعنى وهو اصلاح البدن وقال بعضهم لا يعتمد على قوله ابتلاع الحصاة او الحديد لا
يفطر لان حصول الفطر بما يكون به اقتضاء الشهوة وهو غير موجود فيه لكنا نقول ركن
الصوم الكف عن ايصال الشيء الى الباطن وقد انعدم ذلك بتناوله الحصاة وقال الكرخي
يجب عليه الكفارة لانه مفطر غير معذور وكل من هو كذلك تجب الكفارة عليه او استقاء
استقاءة بالمد استفعل من قاء يقاء يقال قاء ما اكل اذا القاه واستقاء وتقيأ
تكلف في القيء ملء فيه وهو ان يضبط بتكلف حتى انه لو لم يتكلف لخرج وقيل
ان ينضم الكلام على ما مر في نواقض الوضوء ولزمه القضاء لقوله عليه السلام
من استقاء عمدا فعليه القضاء والقياس يقتضي ان لا يفسد صومه كما اذا ذرعه القيء
لانه لم يوجد الاكل صورة ولا معنى مع ان الفطر بالدخول لا بالخروج حتى لا يفسد بالبول
ونحوه لكن ترك القياس بهذا الحديث ولا كفارة عليه لعدم الصورة او تسحر يظنه ليلا
والفجر طالع او افطر يظنه الغروب ولم تغرب الشمس اما فساد صومه فلانتفاء ركنه
بغلط يمكن الاحتراز عنه في الجملة بخلاف النسيان ولزمه امساك بقية يومه قضاء لحق
الوقت بالقدر الممكن ونفيا للتهمة فانه اذا اكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق والتحرز
عن مواضع التهم واجب بالحديث واما القضاء فلانه حق مضمون بالمثل شرعا فاذا
فوته قضاه كالمريض والمسافر واما عدم الكفارة فلان الجناية قاصرة لعدم القصد
ويعضده ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان جالسا مع اصحابه في رحبة مسجد الكوفة

عند

عند الغروب في شهر رمضان فاتي بقدح من لبن فشرب منه هو واصحابه فامر المؤذن ان يؤذن
فلما رقي المؤذن مئذنته رأى الشمس لم تغرب فقال الشمس يا امير المؤمنين فقال بعثناك داعيا
ولم نبعثك راعيا ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير وفيه دلالة على لزوم القضاء وعدم
الاثم وان جعلت الموضع موضع بيان ما يجب ومثله دل على عدم لزوم الكفارة ايضا لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان وانما قال عمر بقوله ولم نبعثك راعيا لاساءة المؤذن
في الادب لان من حقه ان يجيء ويخبر فالنداء من مئذنته كان اساءة منه في الادب فرد
عليه بقوله لم نبعثك راعيا والجنف الميل ومعنى ما تجانفنا لاثم اي لم نمل الى اثم وما تعمدنا
فيها ارتكاب معصية كذا في النهاية فان قيل ما يرد عليه المسئلة هو ما يحفظ انا ما حكم المسكوت
عنه في الحلواني انه اذا اشك في طلوع الفجر فتسحر لا تجب عليه الكفارة واذا اشك في غروب
الشمس فافطر كان الفطر على سبيل التعدي لانه كان متيقنا بالنهار شاكا في الليل واليقين
لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر بالعكس او اكل ناسيا فظن انه افطر فاكل عمدا فانه يقضي
لا يجب عليه الكفارة لان الاشتباه استند الى القياس لان القياس الصحيح يقتضي ان لا يبقى
الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا فاذا اكل بعد عامدا لم يلاق فعله الصوم فلا يجب
عليه الكفارة لتحقق الشبهة المسقطة للكفارة او صب في حلقه ماء نائما فانه
يقضي ولا كفارة عليه وقال زفر والشافعي لا يجب عليه القضاء لان صومه باق لانعدام
القصد منه فكان كالناسي ولنا ان مفسد الصوم وهو وصول الماء قد وجد وحكم الناسي
ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وانعدام القصد منه اثر في عدم الكفارة فقط
او جومع المرأة نائمة وفيه خلاف زفر والشافعي ايضا لان صومها باق لانعدام
القصد منها ولنا الدليل المذكور او مجنونة بان نوت الصوم ليلا ثم جنت في النهار
وهي صائمة فجامعها رجل فانها تقضي ولا يجب عليها الكفارات قال صاحب [illegible]
لما قيل هذه مسئلة مما قلنا فكيف تكون صائمة وهي مجنونة قال صاحب النهاية في الهداية

اي بعثناك داعيا للاذان واعلام الناس لا حافظا للاوقات

يحكى عن ابي سليمان الجوزجاني رحمه الله قال لما قرأت على محمد هذه المسئلة قلت له كيف يكون صائماً
وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في الآفاق ومن المشايخ من قال انه كتب في الاصل
وهي مجبورة فظن الكاتب انه مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الآفاق وعن عيسى
ابن ابان رحمه الله انه قال قلت لمحمد هذه المجنونة قال لا بل هي المجبورة اي المكرهة فقلت الا
تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركبان دعوها او لم ينو في رمضان
صوماً ولا فطراً قال صاحب النهاية وهذه مسئلة من مواضع الجامع الصغير ثم لا بد له من
التأويل في هذه المسئلة لان دلالة حال المسلم كافية لوجود النية كالمغمى عليه فانه في رمضان
يجعل صائماً يوم اغمي عليه ولم توجد منه نية الصوم ولا الفطر لما انا حملنا امره على النية
لان الظاهر من حال المسلم عدم الخلو عن النية فاولوا هذه المسئلة بان يكون مريضاً او مسافراً او متهتكاً
اعتاد الاكل في رمضان فلم يصلح حاله دليله على نية الصوم قال صاحب الكفاية بعد نقل هذا الكلام
عن صاحب النهاية واري انها ليست بمحتاجة الى التأويل لان حال كل مسلم دليل وان لم
يوجد منه كما في المغمى عليه والغرض في هذه المسئلة العلم بانه لم ينو شيئاً باخبار نفسه او ذكر والدلالة كما في م
انما تعتبر اذا لم يخالفها صريح وقال زفر يكون صائماً ولا قضاء عليه لان صوم رمضان يتأدى
بدون النية في حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اي وجه اداه يقع عنه
كما اذا وهب كل النصاب من الفقير وهكذا روي عن عطاء وانكر الكرخي ان يكون هذا
مذهباً لزفر وقال مذهبه عنده ان صوم شهر رمضان يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك وقال
ابو اليسر هذا قول لزفر في صغره ثم رجع عنه الى ما مر لو اصبح غير ناو للصوم فاكل يجب القضاء فاكل م
ولا كفارة عليه عند ابي حنيفة سواء كان قبل الزوال او بعده وقال زفر عليه الكفارة
لانه يتأدى بغير النية عنده فصار كما لو نوى ثم اكل وعندهما تجب الكفارة ايضاً
يعني قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان
التحصيل اي صار باكله قبل الزوال مفوتاً للصوم [illegible] التحصيل

بنية

بنية قبل الزوال ولابي حنيفة ان الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا
بالنية يقول الفقير يعني المصنف قول الامامين مطلقاً صحيح قال وعندهما تجب الكفارة وليس
مسئلة مطلقة في الحنفية عندهما بل مقيدة بما اذا اكل قبل الزوال على ما صرح به صاحب
الهداية وشروحها ولهذا قيدناها بصيغة قلنا قال ابو يوسف ومحمد اذا اكل قبل الزوال تجب
الكفارة ولو اكل او شرب او جامع ناسياً لا يفطر استحساناً والقياس ان يفطر وهو قول مالك
لوجود ما يضاد الصوم ووجود مضاد الشيء منتف له لاستحالة الضدين فصار كالكلام
ناسياً في الصلوة وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم للذي اكل وشرب ناسياً تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك قيل هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان
الصيام امساك وقد فات فالآية تدل على بطلان الصوم لان انتفاء ركن الشيء يستلزم
انتفائه لا محالة والحديث يدل على بقائه كما كان فيجب ترك الحديث للآية واجيب بان في
الكتاب ما يدل على ان النسيان معفو وهو قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فكان الحديث
موافقاً للكتاب فيعمل به ويحمل قوله تعالى ثم اتموا الصيام على حالة العمد لان الاتمام فعل
اختياري فيكون ضده ممنوعاً له كذلك وله ان نعمل بالكتاب مع فوات الاعتبار يؤدي
الى الحرج قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فان قيل سلمنا ذلك لكن النص ورد في الاكل
والشرب على خلاف القياس فكيف تعدى الى الجماع اجيب بانه اذا ثبت هذا في الاكل والشرب
ثبت في الوقاع للاستواء في الركنية يعني ثبت بالدلالة لا بالقياس لان كلا منهما
نظير الآخر في كون الكف عن كل منهما ركناً في الصوم والقياس على الكلام ناسياً في الصلوة
فاسد لان هيئة الصلوة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب ولا فرق
بين الفرض والنفل في النسيان وقال ابن ابي ليلى ومالك معاً بل الرازي في الفرض يقضي
وفي النفل لا يقضي وكذا لو نام فاحتلم فانه لا يفطر لقوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصائم
القيء والحجامة والاحتلام ولانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه اما الاول فلعدم

ايلاج الفرج واما الكف فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعنى بمس الرجل المرأة او انزل بنظر
لما بينا انه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى وصار كالمتفكر في امرأة حسناء اذا امنى
كالمستمني بالكف يعني اذا عالج ذكره بيده حتى امنى لم يفطر على قول ابي بكر الاسكاف وابي
القاسم لعدم الجماع صورة ومعنى وعامة مشايخنا على انه يفسد صومه قال صاحب الهداية
في التجنيس الصائم اذا عالج ذكره بيده حتى امنى يجب عليه القضاء وهو المختار ثم قالوا هل
له ان يفعل ذلك ان اراد الشهوة لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان اراد
تسكين ما به من الشهوة ارجو ان لا يكون عليه وبال او ادهن لم يفطر لعدم المنافي او اكتحل
وان وجد طعمه في حلقه لانه ليس بين العين والدماغ منفذ وما وجد في حلقه من طعم اثر داخل
لا عينه فانه قيل لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع اجيب بان الدمع يترشح كالعرق او قبل
يعني به اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ولا معنى او اغتاب لعدم المنافي صورة ومعنى
وقوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم مأول بالاجماع بان المراد به ذهاب الثواب او احتجم
لعدم المنافي ولما روينا آنفا من قوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة
والاحتلام فقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم تأويله ان النبي عليه السلام مر بهما وهما
معقل بن يسار ... وهما يغتابان آخر فقال افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب ثواب
صومهما بالغيبة وقيل الصحيح انه غشي على المحجوم فصب الحاجم ماء في حلقه فقال عليه السلام
افطر الحاجم المحجوم اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم والمحجوم كذا
في النهاية او ذرعه القيء لما روينا من قوله عليه السلام من قاء فلا قضاء عليه وسوى
بين ملء الفم وما دونه او تقيأ قليله اي تكلف في القيء لكن لم يبلغ ملء الفم لانه
خارج ... حتى لم يجعل حدثا فلم يجعل فطرا وعند محمد عليه القضاء لاطلاق الحديث وهو قوله
عليه السلام من استقاء فعليه القضاء من غير فصل بين القليل والكثير او اصبح جنبا لما
روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنبا من غير احتلام وهو صائم ثم قوله ان ابيح

اباح

اباح المباشرة في جميع الليل لقوله تعالى فالآن باشروهن ومن ضرورته وقوع الغسل بعد الصبح
او صب في اذنه ماء لانعدام المعنى والصورة على ما لا يخفى وكذا الوصب في احليله دهن
او غيره لا يفسد عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف فانه وقع عند ابي يوسف ان بينه وبين
الجوف منفذا ولهذا يخرج منه البول ووقع عند ابي حنيفة ان المثانة بينهما حائل والبول
يترشح منه وقول محمد ههنا مضطرب ذكر قوله في الاصل مع ابي حنيفة وذكر الطحاوي قوله
مع ابي يوسف وقال ابو سليمان الجوزجاني في الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع ابي حنيفة ثم ان محمدا
شك في ذلك فتوقف وانما توقف محمد لانه شك في وجود المنفذ من الاحليل الى الجوف
كذا في العناية ثم انهم اختلفوا في الاقطار في اقبال النساء قيل هو على هذا الاختلاف
وقيل يشبه الحقنة فيفسد الصوم بلا خلاف قيل هو الاصح وان دخل حلقه غبار او
دخان او ذباب وهو ذاكر لصومه لا يفطر وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه
وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا يستطيع الامتناع منه
فان الصائم لا يجد بدا من ان يفتح فمه فيتحدث مع الناس ... لا يمكن التحرز عنه
... من هذه المسألة ودليلها انه اذا ادخل حلقه غبارا او دخانا او ذبابا
... من هذا ان ... اذا شرب دخان ... وابتلع ...
شعع بشفته اذا شرب منه
بشربه في نهار رمضان يفسد صومه لانهم فرقوا بين الدخول والادخال في مواضع عديدة كذا ذكر
صاحب النهاية اذا دخل الذباب جوفه لا يفسد صومه لانه لم يوجد ما هو ضد الصوم وهو
ادخال الشيء من الخارج الى الباطن ... ولو دخل حلقه مطر او ثلج افطر في الاصح
قاله صاحب الهداية واختلفوا في المطر والثلج قال صاحب العناية قال بعضهم المطر يفسد
والثلج لا يفسد وقال بعضهم على العكس وقال عامتهم بافسادهما وهو الصحيح لحصول المفطر معنى
ولامكان الاحتراز عنه اذا آواه خيمة او سقف قال مولانا الفاضل سعدي افندي قال ابن
الترني ... تعليله نظر فانه قد لا يكون عنده خيمة ولا سقف ولو علل بامكان الاحتراز عنه بضم

فمه لكان الفطر انتهى وفيه تامل انتهى سوال يعسر على الناس الاحتراز عن الغبار
في رمضان وهذا باب نجتمع فيه ابدا وان ادعيه ان الصائم لا يجد بدا من ان يفتح فمه ليتكلم
الناس نقول فحكمه كحكم من مطر والثلج لا يجد بدا من ان يفتح فمه ليتحدث الناس فلو دخل فيها
تدبر ولو وطئ ميتة او بهيمة او في غير السبيلين او قبل او لمس ان انزل افطر وقوله ان
انزل قيد للجميع حتى لو لم ينزل في هذه الصور لم يفطر وعن هذا قال الا اي وان لم ينزل
فلا يفطر اما الافطار في صورة وطئ ميتة او بهيمة او في غير السبيلين بان عالج ذكره بين
او بين الفخذين او بالبطن ان انزل فلوجود قضاء الشهوة في هذه الصور ولا يجب
الكفارة لتمكن النقصان في قضاء الشهوة لان الكمال في قضاء الشهوة كونه بمحل مشتهى
والميتة والبهيمة ليسا بمحلي الشهوة عند العقلاء وان حصل به قضاء الشهوة
فذلك لغلبة الشبق او لفرط السفه وغير السبيلين ليس بمحل مشتهى على الكمال فيتمكن
الجناية ولهذا لا يجب الكفارة فيها وان لم ينزل فلم يكن قضاء الشهوة اصلا واما
في صورة التقبيل واللمس على تقدير الانزال فلوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة ٧ صورة معنى او
بالمباشرة ومعه وجود معناه يكون لايجاب القضاء احتياطا ولا يلزم الكفارة لانها
تفتقر لكمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود وان ابتلع ما بين اسنانه
ان كان قدر الحمصة قضى وان كان دونها لا يقضي قالوا لو اكل لحما بين اسنانه
لم يفطر ان كان قليلا وان كان كثيرا افطر وقال زفر يفطر في الوجهين لان الفم
له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه
ولو ابتلع ريقه لم يفسد فكذا ههنا بخلاف الكثير لانه لا يبقى بين الاسنان عادة فيمكن
الاحتراز عنه والفاصل بين القليل والكثير قدر الحمصة فهو كثير وما دونها قليل الا انا
اخرجه ثم اكله فانه يقضيه وان كان دون الحمصة قال صاحب الهداية وان اخرجه
ما هو بين ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة
بين

بين اسنانه لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداء يفسد وعن هذا قال ولو اكل سمسمة من الخارج
ان ابتلعها افطر وان مضغها فلا يفطر لانه تتلاشى في فمه فان الظاهر انه لا يصل الى حلقه
بل يبقى بين اسنانه وفي فمه لقلته الا اذا وجد طعمها في حلقه لان وجدان الطعم دليل الوصول الى
حلقه وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة عند ابي يوسف وعند زفر عليه الكفارة
ايضا لانه طعام متغير فصار كاللحم المنتن ولابي يوسف انه يعافه الطبع اي يكرهه فصار كـ
ما لا يتغذى به فاشبه التراب والقيء ملء الفم ان عاد او اعيد يفسد الصوم
عند ابي يوسف وان كان قليلا لا يفسد وعند محمد يفسد باعادة القليل لا بعود الكثير
اعلم ان تفصيل مسئلة القيء والاستقاء على ما ذكر في الهداية ان في صورة القيء لم يفطر
ويستوي فيه ملء الفم وما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند ابي يوسف لانه خارج
حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل في جوفه فيفسد وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد
صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة بل يستقذره الطبع
ويعافه فصار كما لو دخل الذباب في حلقه وان اعاد فسد بالاجماع لوجود الادخال
بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير
خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد
لوجود الصنع منه في الادخال وفي صورة الاستقاء عمدا ان كان ملء فيه فعليه
ف القضاء ولا كفارة عليه وان كان اقل من ملء الفم فكذلك عليه القضاء عند محمد لاطلاق
الحديث وعند ابي يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما حتى لم يجعل حدثا فلم يجعل فطرا ثم ان عاد
لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج والدخول لا يوجب الا بعد سبق الخروج وان اعاده فعنه
انه لا يفسد وعنه انه يفسد فالحقه بملء الفم لكثرة الصنع هذا تفصيلها في الهداية
وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر اما جوازه فلعدم المفطر صورة ومعنى وكراهته
لما فيه من تعريض الصوم على الفساد لاحتمال ان يدخل في حلقه وكره مضغ العلك

اعلم ان مضغ العلك لا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئما يفسد لانه يصل
بعض اجزائه وقيل اذا كان اسود يفسد لانه مما يتفتت بالمضغ فيصل عينه شيء الى الجوف
بخلاف الابيض لانه مما لا يتفتت بالمضغ فلا يصل منه عينه الى الجوف شيء وانما تصل رائحته الا
انهم قالوا ايكره على كل حال لما فيه من التعريض على الفساد لانه ربما يصل الى جوفه شيء ولانه
يتهم بالافطار يعني ان الناظر اليه بعيدا يظن انه يتناول شيئا فيتهمه وقيل ولا يكره
مضغ العلك اذا لم يكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال اذا لم يكن
من علة لما فيه من التشبه بالنساء وهو منهي قال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله المتشبهين بالنساء
والمتشبهات بالرجال وقيل لا يستحب للنساء قال صاحب النهاية والتوفيق بين الكراهة وعدم
الاستحباب انه يجوز ان يكون الشيء غير مستحب وغير مكروه كالمباحات في حق شيء والقيام العوض
فالكراهة تستلزم عدم الاستحباب ولا ينعكس وكره القبلة ان لم يامن على نفسه
لا ان امن لان عينها ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن يعتبر عينها ويباح له وان
لم يامن يعتبر عاقبتها ويكره روي ان شابا سال رسول الله عن القبلة للصائم فنهى
عنها وسال شيخ عن ذلك فاذن له فيها فنظر القوم بعضهم الى بعض فقال قد علمت لم نظر
بعضكم لبعض ان الشيخ يملك نفسه والشاب لا يملك وقد قال عليه السلام انه كان يقبل وهو صائم
وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه ولا يكره الكحل ودهن الشارب
يجوز ان يكون كلاهما بلفظ المصدر بفتح الكاف والدال من كحل عينه كحلا ودهن راسه
دهنا وهما من باب طلب وجاز ان يكون كلاهما بلفظ الاسم بضم الكاف والدال فيكون
المعنى على حذف المضاف اي ولا يكره استعمال الكحل واستعمال دهن الشارب كما ذكرنا في
والسواك كذا في النهاية فان قيل قد ذكر حكم الاكتحال مرة بقوله او اكتحل
فما فائدة ذكره ثانيا قلت لكل فائدة فانه استفيد من الاول عدم تفطير الاكتحال
لا يلزم منه عدم الكراهة فاستفيد من الثاني عدم الكراهة ثم عدم كراهتهما لانهما ليسا من

للشاعر

محظورات

محظورات الصوم ثم اعلم انه لا باس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ويستحسن
دهن الشارب اذا لم يكن من قصده الزينة لانه يعمل عمل الخضاب والخضاب جاءت به السنة لكن
لحاجة غير الزينة ولا يفعل الدهن لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة وفي
اللحية عندنا طولها قدر القبضة وما وراءه ذكر يجب قطعه هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان ياخذ من اللحية طولها وعرضها اورده ابو عيسى في جامعه وقال من سعادة الرجل خفة
لحيته وكان عبد الله بن عمر يقبض على لحيته ويقطع ما وراء القبضة ذكره ابو حنيفة في الآثار
عن عبد الله بن عمر كذا في النهاية ولا يكره السواك ولو عشيا والمراد منه ما بعد الزوال الى
الليل ويكره السواك للصائم بالعشي لان فيه ازالة الاثر المحمود عند الله وهو الخلوف
قال عليه السلام لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك وما يكون محمودا عند الله
ينبغي ان لا يزال كاثر دم الشهيد قلنا هو اي الخلوف اثر العبادة فاللائق به الاخفاء
فارادة الرياء بخلاف دم الشهيد فانه اثر الظلم فيحتاج الى الاظهار في خصمه فلا بد من الابقاء
ولا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء قال صاحب العناية والنهاية ذكر محمد في الاصل
انه لا باس بالصائم ان يستاك بالسواك الرطب ولم يذكر ان رطوبته بالماء او بالرطوبة
الاصلية التي تكون للاشجار ولا ذكر انه يبله بريقه او بالماء وذكر في الجامع الصغير لا باس
بالسواك الرطب بالماء للصائم في الفريضة فكان تفسيرا لما في الاصل ودل على ان الرطب
بالرطوبة الاصلية بالاولى ولهذا قال صاحب الهداية ولا فرق بين الرطب الاخضر
وبين المبلول بالماء لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصل بين الرطب وغيره
الغداة والعشي وينتفي به ما قال ابو يوسف ان الرطب بالماء يكره لما فيه من ادخال
الماء في الفم وهذا لان ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر مما يبقى بعد السواك ثم لم يكره
للصائم المضمضة فكذا السواك و لا يكره مضغ طعام لا بد منه لطفل ويكره اذا كان
له منه بد لانها لا تامن ان يدخل شيء في حلقها فكانت معرضة صومها على الفساد

قال

وهو يكره عند عدم الحاجة واما عند الحاجة فلا يكره الا يرى ان لها الفطر اذا خافت على الولد ان يكون لها المضغ كذا في النهاية ولا الحجامة لما روي ان النبي عليه السلام احتجم وهو صائم ولا يكره عند الامام الاستنشاق للتبرد وكذا الاغتسال والتلفف بثوب مبتل لما فيه من التحرز عن اقامة العبودية ولا يكره ذلك عند ابي يوسف لما روي انه عليه السلام صب الماء على راسه من شدة الحر وهو صائم وفي هذه الاشياء عون على العبادة ودفع للتضجر الطبيعي وقيل يكره المضمضة لغير عذر لما فيه من توهم الافطار وقع في ابن الملك شرح مجمع البحرين وقيل يكره المضمضة لغير وضوء لما فيه من توهم الافطار ولا وهم في الوضوء لانه يقيم السنة والمصنف غير قوله لغير الوضوء الى قوله لغير عذر ليكون عاما لجواز اذا كان مبتلى بالقيء بسبب الابتلاء بالكيف المباحة بحيث لو لم يتمضمض لا يتمكن التكلم ويكره مباشرة فاحشة ومصافحة في رواية عن الامام لانها قد تفضي الى ارتكاب المحظور واما فعل النبي صلى الله عليه وسلم هذه الاشياء فخصوص لكونه معصوما من ارتكاب المحظور قال صاحب الهداية والمباشرة مثل التقبيل في ظاهر الرواية يعني يكره اذا لم يأمن ولا يكره اذا امن وعن محمد انه كره المباشرة الفاحشة لانها قلما تخلو عن الفتنة وهي ان يعانقها متجردين ويمس ظاهر فرجها ويستحب السحور لقوله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة يعني في اكله والمراد بالبركة زيادة القوة على اداء الصوم ويجوز ان يكون المراد منها زيادة الثواب لاستنانه بسنن المرسلين والسحور ما يؤكل في ذلك الوقت ويستحب تاخيره لكونه ان في تاخيره مستحبا من سنن المرسلين قال عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار وتاخير السحور والسواك وفي النافع ذكر وضع اليمين على الشمال في الصلوة مكان السواك ثم تعجيل الافطار وتاخير السحور انما يكون مستحبا اذا لم يكن في السماء علة قال صاحب النهاية سال الامام بدر الدين الكردري شيخي عن هذا الحديث فقال كيف يكون تاخير السحور من اخلاق المرسلين ولم يكن في ملتهم حل اكل السحور كما كان في ابتداء ملتنا

لان

لان النبي عليه السلام قال فرق ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكل السحور فقال ينبغي ان يراد به الاكلة الثانية فانها كانت تجري مجرى السحور في حقهم وقال صاحب العناية يجوز ان يقال لا منافاة بينهما لجواز ان يكون انبياؤهم يتسحرون وان لم يكن لاممهم تسحر يقول الفقير والاصوب ما قال صاحب العناية [redacted] لان ما قال صاحب النهاية نقله عن شيخه لا يحصل له معتقدا به تعتبر ويستحب تعجيل الفطر لارق

ولقوله عليه السلام لا يزال امتي بخير ما عجلوا الفطر

فصل

لما ذكر مسائل القسم شرع في هذا الفصل ببيان وجوه الاعذار المبيحة للافطار وما يتعلق بها يباح الفطر لمريض خاف زيادة مرضه بالصوم لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية فعدة من ايام اخر وقال الشافعي لا يباح الفطر لمريض خاف زيادة مرضه وهو يعتبر خوف الهلاك او فوات العضو كما يعتبر في التيمم ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد يفضي الى الهلاك فيجب الاحتراز عنه واصله ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لتنوعه الى ما يزداد بالصوم والى ما يخف به فما يخف به لا يكون مرضا لا محالة فجعلنا ما يزداد به مرضا كخوف الهلاك لوجود ما هو الاصل في الباب وهو المشقة ومعرفة ذلك اما ان يكون باجتهاد بان يعلم من نفسه ان حماه زادت شدة او عينه وجعا به واما بقول طبيب حاذق مسلم وللشافعي اعتبر خوف الهلاك او فوت العضو ويباح الفطر لمسافر وصومه اي صوم المسافر احب ان لم يضره وقال الشافعي الفطر افضل واستدل عليه بقوله ليس من البر الصيام في السفر بعيد جابر بن عبد الله انه قال كان رسول الله في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا فقالوا صائم فقال ليس من البر الحديث ولنا ان رمضان افضل الوقتين لان عدة من ايام لو هلك الخلو عن رمضان والخلف لا يساوي الاصل بحال وما رواه محمول على حالة الجهد يعني مشقة ونحن قائلون بافضلية الفطر في هذه الحالة لانه اذا لحقته مشقة من الصوم فالافطار افضل بالاتفاق وكلامنا فيما اذا

لم يلحقه مشقة ولا قضاء ان ماتا اي المريض والمسافر على حالهما [illegible] لانهما لم يدركا عدة
من ايام أخر وان صحا او اقاما وجب القضاء عليهما يعني يجب القضاء بقدر ما فاتهما ان صح
المريض او اقام المسافر بقدره اي بقدر ما فاتهما لوجود ادراك عدة من ايام أخر والا
اي وان لم يصح او لم يقم بقدر ما فاتهما بل صح او اقام بقدر اقل انقص من مدة المرض او
السفر ثم ماتا فبقدر الصحة والاقامة اي يلزمهم القضاء بقدر الصحة والاقامة لوجود
الادراك بهذا المقدار وفائدة وجوب القضاء بقدرها وجوب الفدية عليه بقدرهما
عنهما اذا كان موصيا عليه فيطعم عنه وليه لكل يوم كالفطرة فانه اذا فاتته عشرة ايام
مثلا فاقام بعد رمضان خمسة ايام او صح بعد رمضان خمسة ايام ولم يقض ثم مات
فعليه فدية خمسة ايام وكذا الحكم ان صح او اقام بقدر ما فاتهما ولم يقضيا ثم ماتا
يطعم عنه وليه كذلك ويلزمه من الثلث ان اوصى والا اي وان لم يوص فلا لزوم ثمة
الورثة فان تبرع الولي به صح تبرعه ويكون له ثواب ذكره والصلاة كالصوم اي
فائت وفدية كل صلاة كصوم يوم هو الصحيح احتراز عما قاله محمد بن مقاتل اولا يطعم
عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع وقال كل صلاة فرض على حدة بمنزلة
صوم يوم وهو الصحيح لانه احوط فعلى مذهب ابي حنيفة يجب ستة عشر عن كل يوم لان الوتر
فرض عنده فيؤدي عن الوتر نصف صاع ايضا ولا يصوم عنه وليه ولا يصلي وبه قال الشافعي
وقال مالك يجوز ذكر في قول استدل له بما روي عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهو نص في الباب ولنا ما روي عن ابن عمر رضي الله عنه
لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد وتأويل ما روي عن عائشة رضي الله عنها فعل عنه ما
يقوم مقام الصوم من الاطعام ان اوصى بذلك وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان
شاء تابعه لاطلاق النص لكن المستحب المتابعة مسارعة الى اسقاط الواجب والصوم
المذكور في كتاب الله ثمانية اربعة منها متتابعة واربعة صاحبها بالخيار اما المتتابع فصوم

رمضان

رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا واما غيرنا فقضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة
الحلق وجزاء الصيد اما صوم رمضان فلا كلام لاحد في وجوب التتابع فيه واما غيره فقد ضبط
المشايخ بان كل ما شرع فيه العتق كان التتابع فيه واجبا والا فلا وان اخر قضاء رمضان
حتى جاء آخر قدم الاداء لانه في وقته ثم فعل القضاء بعده لانه وقت القضاء ولا فدية
عليه لان وجوب القضاء على التراخي يعني غير مقيد بوقت لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر
اذ ليس فيه توقيت بما بين رمضانين فلهذا قال الشافعي فانه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام
مسكين ومذهبه مروي عن ابن عمر ومذهبنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما
والشيخ الفاني اذا عجز عن الصوم يفطر ويطعم لكل يوم كالفطرة والوصف بالفاني احتراز عن
الشاب لانه فيه قوة ووجوب الفدية عليه مذهبنا وقال مالك لا تجب عليه الفدية لان الاصل
وهو الصوم لا يجب عليه لعدم قدرته فلا يجب خلفه قلنا السبب وهو شهود الشهر وجد فيجب
خلف المشقة وصام وقع عن فرضه وانما يباح له الافطار لاجل الحرج وعنده ليس بوضع الزوال
ضمنها بال القضاء فوجب الفدية كما وقع في حقه الصوم والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية قال اهل التفسير معناه لا يطيقونه فهو كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا
تضلوا قال صاحب العناية فانه قيل روي عن الشعبي انه قال لما نزل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
كان الاغنياء يفطرون ويفدون والفقراء يصومون على ان في ابتداء الاسلام كان الرجل مخيرا
لال بين الصوم والفدية ثم نسخ بعد ذلك بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمنسوخ لا يجوز الاستدلال
به اجيب بان الاية ان وردت في الشيخ الفاني فظاهر كما ذهب اليه بعض السلف وان وردت في
التخيير لكنه كان لان النسخ انما ثبت في حق القادر على الصوم فبقي الشيخ الفاني على حاله كما
كان انتهى قال صاحب الفصل بعد ما قرره اقول كيف يبقى الشيخ الفاني على حاله وقوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه لم يتناوله على هذا التفسير انتهى قال ابن كمال في شرح هذا وكلام الامام
معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله يبين الله لكم ان تضلوا قال الامام الزاهدي هنا

الا دليل غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الكذب لا يرد في حق الحجة بل يعني الآية
وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان ذلك في الاغنياء يفطرون ويفدون
ثم نسخ ذكره بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني
بالاجماع دون النص وقرأ بعض وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا خير لكم
معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وجعل
الخير بمعنى البر لا بمعنى الافضل انتهى وان قدر على الصوم بعد ذلك اي بعد ما فدى لزمه
القضاء وبطل حكم الفداء فصار كأن لم يفد فان قيل القدرة على الاصل بعد حصول المقصود
بالخلف لا يبطل الخلف كما لو قدر على الماء بعدما صلى بالتيمم وههنا حصل المقصود وهو تفريغ
الذمة عما وجب عليه اجيب بان القدرة على الاصل ههنا انما هي قبل حصول المقصود لان دوام
هذا العجز الى الموت شرط صحة هذا الخلف فان الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه
كل وقت الى الموت [illegible] ولم يوجد وحامل او مرضع الحامل هي التي في بطنها ولد
والمرضع هي التي لها لبن ولا يجوز ادخال التاء في آخرهما كما في حائض وطالق لان ذلك
من الصفة الثابتة لا الحادثة وللبصريين في نحو ذلك مذهبان مذهب الخليل انه على
النسب كلابن وتامر بمعنى ذي لبن وذي تمر فيكون معناها ذات حمل وذات ارضاع وذات
حيض وذات طلاق ومذهب سيبويه انه يأوّل بانسان او شيء حامل او حائض وكذا
في الباقي واذا اريد الحدوث يجوز ادخال التاء بان يقال حاملة الآن او غدا وعن
الزاهدي قيل هل امرأة حاملة اذا كان في بطنها ولد كذا في البناية خافت على
نفسها او ولدها تفطر وتقضي دفعا للحرج ولا كفارة عليها لانه افطار بعذر
فان قيل نعم هو عذر ولكن لا في نفس الصائم بل في الغير ومثله لا يعتبر الا يرى انه لو
اكره على شرب الخمر بقتل ابنه او ابيه لم يحل له الشرب اجيب بان الحامل والمرضع مأموران
بصيانة الولد مقصودا وهو لا يتأتى بغير الافطار عند الخوف فكانت مأمورة بالافطار

والامر

والامر بالافطار مع الكفارة التي بناؤها على الوجوب لا يجتمعان بخلاف الاكراه فان المكره ما امر
قصدا بصيانة غيره بل نشأ الامر هناك من ضرورة حرمة القتل والحكم يتفاوت بتفاوت الامر
قصدا وضمنا قال صاحب الهداية المراد بالمرضع ههنا الظئر لان الام لا تفطر اذا كان للولد
اب لان الصوم فرض عليها دون الارضاع قال صاحب العناية قال الشيخ شيخ عبد العزيز بيتوان
بشرط يسار الاب واخذ الولد ثدي غير الام قال صدر الشريعة قيل حل الافطار يختص بمرضعة
آجرت نفسها للارضاع ولا يحل للوالدة اذ لا يجب عليها الارضاع اقول لو كان حل الافطار
بناء على وجوب الارضاع فعقد الاجارة لو كان قبل رمضان يحل الافطار لكن لو لم يكن قبل رمضان
بل اجرت نفسها في رمضان ينبغي ان لا يحل لها الافطار اذ لا يجب عليها ايجار نفسها
الا اذا ادعت الضرورة اليها واما الوالدة فلا يحل لها الافطار الا اذا تعينت فحينئذ يجب
عليها الارضاع انتهى قال الفاضل الموصلي فيه بحث وهو ان الاجارة عقد مباح لا يتقيد
اباحتها بزمان اصلا فاذا انعقد في شهر رمضان بناء على اباحتها يجب بقاؤها لانها عقد
صدر من محله فاذا وجب بقاؤه يجب عليها الارضاع فيحل لها الافطار ولهذا ارضاع الوالدة
فانه لا يجب ابتداء فلا بقاء بالاولوية فلو قال مرضعا اذا خافت على الولد يعني اذا
كانت الحامل او المرضع على نفسها لا تجب الفدية بالاتفاق واذا خافت على الولد فافطرت تجب
القضاء والفدية على اصح اقوال الشافعي هو يعتبر بالشيخ الفاني فان الفطر حصل بسبب
نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني ولانه نسب منفعة نفسها
وولدها فبالنظر الى نفسها يجب القضاء وبالنظر الى منفعة ولدها يجب الفدية ولنا ان الفدية
في الشيخ الفاني ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس والفطر بسبب الولد ليس في معناه
لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا يجب عليه الفدية بالتقسيم اصله الا ترى انه لو
لمالك لم يجب عليه ماله فلا يلحق به دلالة ايضا كذا في العناية ولزم صوم نفل شرع
خلافا للشافعي لانه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم

فان الولد عاجز عن الصوم خلقة كالشيخ الفاني فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني

والتي المقدمة قربة وعمل فيجب صيانته بالمضي عن الابطال الا في الايام المنهية وهي خمسة ايام يوم
الفطر وعيد الاضحى مع ثلثة بعده فانه لا يجب اتمامه وقضاؤه لان الصوم في هذه الايام منهي
فيجب نقضه فلا يجب تحاميه وقال ابو يوسف يجب القضاء بشروعه فيها مستدلا اذا افسد لان الشروع
ملزم كالنذر ولو نذر يلزمه القضاء بالافساد فكذا هاهنا ولا يباح له الفطر بلا عذر في رواية
لانه ابطال العمل وفي رواية اخرى يجوز لان القضاء خلف ويباح بعذر الضيافة لان
فيه اذ تعطى صاحبها بعدم اكله وقيل اذا وثق على نفسه القضاء يفطر وان لم يثق لا يفطر
قالوا هذا الحكم يشمل الضيف والمضيف كذا في الهداية ويلزمه القضاء ان افطر لما
ذكرنا انه قربة وعمل فيجب صيانته عن الابطال بالمضي واذا وجب المضي يجب القضاء بتركه ان
لو نوى مسافر الفطر اي في غير رمضان بليل ثم قدم بعده ويلزمه ذكر ان كان في رمضان
ثم اقام ونوى الصوم في وقتها صح لان المسافر اهل للصوم لكن لا نباء فيه صح الشروع
ويلزمه ذكر ان كان في رمضان لزوال المرخص في وقت النية لان فرض مسألة
فيما اذا اقدم قبل انتصاف النهار كما يلزمه ذكر مقيما سافر في يوم منه اي من رمضان
يعني لو كان مقيما في اول اليوم ثم سافر لا يباح له الافطار ويجب عليه الاتمام ترجيحا
لجانب الاقامة لكنه لو افطر لا كفارة فيهما اي في قدوم مسافر وسفر مقيم لقيام
شبهة ومن اغمي عليه اياما قضاها لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى
فيصير عذرا في التأخير لا في الاسقاط الا يوما حدث الاغماء فيه اي في هذا اليوم او
حدث في ليلته فانه لا يقضي ذلك اليوم لوجود الصوم فيه اذ الظاهر انه نوى حملا
لحال المسلم على الصلاح حتى لو كان متهتكا يعتاد الاكل في رمضان قضى كله لعدم النية
ووجود السبب ووقع في نسخ الشرح ههنا لو كان متهتكا يعتاد الاكل في شعبان
قضى رمضان كله يقول الفقير لفظ شعبان سهو قلم الناسخ لان من اعتاد الاكل
في شعبان لا يصح ان يقال في حقه انه لا ينوي الصوم اذا دخل رمضان ولانه لا

لمن

لمن اعتاد الاكل في شعبان انه متهتك تدبر ولو جن كل رمضان لا يقضي لانه يفضي الى الحرج
بخلاف الاغماء لانه لا يستوعب الشهر عادة والجنون يستوعبه كثيرا وان افاق ساعة
منه قضى ما مضى سواء بلغ مجنونا او عرض له بعد بلوغه هو ظاهر الرواية اعلم ان الجنون اذا
استوعب شهر رمضان اسقط الصوم وان لم يستوعبه لا بل يجب القضاء ولا فرق في هذا
بين اذا بلغ مجنونا او بلغ عاقلا ثم جن وعند محمد انه اذا بلغ مجنونا لا يجب عليه الصوم
مع انه لا يكون مستوعبا فان الجنون اذا اتصل بالصبي لم يجب الصوم فهذا الجنون يكون مانعا
فيكون للمنع الجنون الضعيف غير مستوعب واما اذا جن البالغ فانه رافع للصوم الواجب
فلا بد ان يكون جنونا قويا وهو مستوعب كذا في شرح ... نقل عن الامام حميد الدين
انه لو افاق في آخر يوم من رمضان قبل نصف النهار يجب قضاء كل الشهر واذا افاق بعد الزوال
لا يجب اصلا كذا في حاشية مولانا لقن جلبي ولو بلغ صبي او اسلم كافر او اقام مسافر او
طهرت حائض في يوم من رمضان لزمهم امساك بقية يومهم يعني اذا حدث هذه الامور
في نهار رمضان يجب امساك بقية اليوم لحرمة رمضان وللتشبه بالصائم وان لم يعذر
صيته ولا يلزم الاولين اي الصبي البالغ والكافر المسلم قضاؤه اي قضاء ذلك اليوم
لعدم الاهلية في اول اليوم فلم يجب الاداء فلا يجب القضاء وان كان البلوغ والاسلام
قبل نصف النهار فنويا الصوم ثم اكلا فان قلت ما الفرق بينه وبين الصلوة حيث
يقضيان الصلوة وان ادركا الجزء الاخير من الوقت قلت الفرق ان السبب للصلوة
الجزء المتصل بالاداء ووجدت الاهلية عنده وفي الصوم السبب هو الجزء الاول من اليوم
والاهلية منعدمة عنده بخلاف الاخيرين اي المسافر الذي اقام والحائض التي طهرت
فانهما يقضيان ذلك اليوم ثم انهم اختلفوا في امساك بقية اليوم انه على طريق الاستحباب
او على طريق الايجاب ذكر محمد بن شجاع انه على طريق الاستحباب لانه مفطر فكيف يجب
عليه الكف عن الافطار وقد قال ابو حنيفة في كتاب الصوم ان الحائض اذا طهرت في بعض

النهار لا يحسن لها ان تاكل وتشرب والناس صيام وهذا يدل على الكتحب وقال الشيخ الامام
الزاهد الصفار الصحيح انه ذكر على الايجاب وفي موضع آخر الحائض اذا طهرت في بعض النهار
فليدع الاكل والشرب وهذا امر ايضا والذي قال لا يحسن لها ان تاكل وتشرب اراد انه
يقبح منها ذلك الا ترى انه قال في المسافر اذا اقام بعد الزوال انه يستقبح ان ياكل
ويشرب والناس صيام ثم قيل الحائض تاكل سرا لا جهرا وقيل تاكل سرا وجهرا والمريض
والمسافر الاكل جهرا كذا في النهاية **فصل** لما فرغ من بيان ما اوجبه الله تعالى على
العباد شرع في بيان ما يوجب العبد على نفسه وهذا فرع عليه لان ايجاب العبد معتبر بايجاب
الله تعالى فكان مرتبا عليه كذا قال صاحب النهاية والاصل في هذا ان النذر لا يصح الا بشرائط
الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا
لا وسيلة فلذلك لم يصح النذر بعيادة المريض لانعدام الشرط الاول ولم يصح ايضا
النذر بالوضوء لانعدام الشرط الثاني نذر صوم يومي العيد وايام التشريق صح
وافطر وقضى عندنا خلافا لزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة لانه
نذر بمعصية لورود النهي عن صوم هذه الايام قال عليه الصلاة والسلام الا لا تصوموا في هذه
الايام والنذر بالمعصية غير صحيح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله
ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة الله تعالى فيصح نذره لكنه يفطر
احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وكذا لو نذر صوم السنة
يفطر هذه الايام الخمسة لان النذر بالسنة نذر بهذه الايام فتدخل في السنة لكن
يفطرها ويقضيها اسقاطا للواجب قال صاحب العناية من نذر صوم سنة لا يخلو اما
ان عينها بان يقول نذرت صوم هذه السنة او اطلقها بان يقول نذرت صوم سنة
فان كان الاول لزمه صوم السنة الا انه افطر هذه الايام الخمسة وقضاها
لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام ولم يجب عليه قضاء رمضان لان صو

م

لان محمدا ذكر في كتاب الصوم
فليصم بقية يومه والامر على
الايجاب ح

لم يجب بهذا النذر ولو صام الايام الخمسة يجزئه وان كان آثما فاما ان يشترط التتابع
او لا فان شرط فحكمه حكم المعينة وان لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام ويقضي
خمسة وثلثين يوما خمسة للايام الخمسة وثلثين لرمضان ويبتني جواز صوم هذه الايام وعدم
جوازه ان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وما وجب ناقصا جاز ان يتادى ناقصا
انتهى يقول الفقير فيكون مراد المصنف بقوله وكذا لو نذر صوم السنة يعني السنة المعينة او
غير المعينة بشرط التتابع كما شرح مولانا الفاضل يعقوب باشا قول تاج الشريعة
او بصوم السنة بقوله يعني السنة المعينة او غير المعينة بشرط التتابع تبتر والمعهود لو
صامها يعني لو نذر صوم هذه الايام معينة او صوم السنة كما قلنا وصامها يجزيه لانه ادى
كما التزمه وقد قلنا آنفا ان ما وجب ناقصا جاز ان يتادى ناقصا قال صاحب النهاية
ويكره صوم عرفة بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يعجز عن اداء افعال الحج اما اذا
لا يعجز ولا يخاف الضعف او كان غير حاج فصومهما مستحب وصوم سبت مفردا
مكروه لما فيه التشبه باليهود وكذا صوم يوم عاشوراء مفردا للتشبه باليهود ايضا وصوم
الصمت مكروه ايضا وهو ان يمسك عن الكلام لانه ذكر في فصل المجوسي ويكره صوم النيروز
والمهرجان اذا تعمد فان وافق صومه فلا باس لان افراد هذه الايام بالصوم تعظيم
لها وقد نهينا عن تعظيمها وصوم الوصال مكروه ايضا قال ابو يوسف بلغنا عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صوم الوصال ومعنى ذلك ان يصوم اياما لا يفطر فيها وروي
انه عليه الصلاة والسلام كان يواصل ونهى عن الوصال ويقول لست كاحدكم اني اظل عند
ربي يطعمني ويسقيني ولا باس بصوم يوم الجمعة في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله وقال
ابو يوسف جاء حديث في كراهته الا ان يصوم قبله يوما وبعده يوما ويستحب صيام
ايام البيض وليس بواجب وكان بعضهم يصوم يوم الاثنين والخميس وكره بعضهم توقيت
الصوم في يوم ومن صام يوما وافطر يوما فحسن قيل انه صوم داود وهو افضل من صوم الدهر

لانه يألف النفس على الصوم وصوم التفرقة لانه يكون على النفس زيادة مشقة وتفضل الصوم بحيث يقعه
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صام من صام الدهر ولا افطر بوجهين فيمنع عن اللعان
ثم ان نوى بقوله لله علي صوم هذه الايام او السنة النذر فقط او نواه اي النذر ونوى
ان لا يكون يمينا او لم ينو شيئا كان نذرا فقط لانه نذر بصيغته وقد قرر بعزيمته في الاول تمام
دون الاخير لان اللفظ موضوع له فلا يحتاج الى النية وان نوى اليمين وان لا يكون نذرا
كان يمينا فقط لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره فيجب بالفطر حينئذ كفارة
اليمين لا القضاء لان حكم اليمين هذا وان نواهما اي النذر واليمين او نوى اليمين فقط
اي بلا نفي النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد فيجب القضاء لكونه نذرا و
الكفارة لكونه يمينا ان افطر وعند ابي يوسف نذر في الاول اي فيما نواهما ويمين
في الثاني اي فيما نوى اليمين فقط لان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف
الاول على النية ويتوقف الثاني عليها فلا ينتظمهما ثم المجاز يتعين بنيته وعند نيتهما
تترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب لان الامر
نشأ من النذر لانه يقتضيه بعينه والامر من اليمين لانه يقتضيه لغيره وكل منهما
ثابت بدليل شرعي يجب العمل به اذا امكن والعمل بهما ممكن لعدم التنافي بينهما فجمعنا
بينهما عملا بالدليلين ولا يكره اتباع الفطر بصوم ستة من شوال لان الكراهة انما كانت
لانه لا يؤمن ان يعتد ذلك من رمضان فيكون تشبها بالنصارى والآن زال هذا المعنى
كذا في التجنيس وفي البدائع والاتباع المكروه هو ان يصوم الفطر ويصوم بعده خمسة ايام واما
اذا افطر يوم العيد ثم صام بعده ستة ايام فليس بمكروه بل مستحب او سنة كذا في الاصلاح والايضاح
وتعريبها ا بمعنى الكراهة والتشبه بالنصارى ولفظ الاتباع ثابت في الاصول المبطلة
افطار يوم الفطر والاصل فيه قوله عليه السلام من صام رمضان فاتبعه ستا من شوال كان
كمن صام السنة فتوهم بعضهم من فاء فاتبعه لزوم تعقيب الست بصوم رمضان وفساده ظاهر

لاستلزامه

لاستلزامه صوم يوم العيد ان حمل على التعقيب الحقيقي بل المراد ان صوم مجموع الستة سواء
كان متصلا بيوم العيد متتابعا او منفصلا متفرقا متعقب بصوم شهر رمضان
بمعنى انتفاء الفاصلة المعتبرة بينهما ثم قوله فالوجه ولعله كون اتباع صوم هذه
الست بصوم رمضان مثل صوم السنة اذ قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها يقتضي
ان يكون صوم شهر رمضان كصوم ثلاثمائة يوم وصوم الست المذكور كصوم ستين يوما وهذا
الجميع هو السنة الكاملة يقول الفقير هذا ضعيف لان لحسنته لو كان هذا لما كان لتخصيص
رمضان والستة معنى وجه لانه يحصل صوم السنة على مقتضى هذه الآية اذا صام ستة وثلثين
يوما اي شهر كان وايضا وقد نقل الحديث القدسي ما ينافيه وهو قوله كل حسنة بعشر امثالها
ابن آدم يضاعف بعشر الى سبعمائة ضعف الا الصوم فانه لي وانا اجزي به تدبر والوجه
عندي انه مفوض الى الشارع فلا يعلم لحكمته الا هو كما قيل في مثله

باب الاعتكاف

وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلوة فلا صالحا لها و
وهو في اللغة افتعال من عكف وهو متعد مصدره العكف ولازم مصدره العكوف
فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد و
اما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى على قوم يعكفون على
اصنام لهم وقال صاحب العناية وتفسيره لغة الاعتكاف لانه من العكوف وهو الحبس ومنه
قوله تعالى والهدي معكوفا انتهى يقول الفقير ما في كتب اللغة تخالف له وموافق لما في
النهاية قال الجوهري في الصحاح عكفه عكفا اي حبسه ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا
ومنه الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس وعكف على الشيء عكوفا اقبل عليه مواظبا
قال الله تعالى يعكفون على اصنام لهم وقال صاحب القاموس عكفه يعكفه بالضم ويعكفه
بالكسر عكفا حبسه وعكف عليه عكوفا اقبل عليه مواظبا انتهى فليس شيء مما قاله صاحب
العناية قوله تخالف كتب ائمة اللغة لانه يحتمل لفظا هو الان لم يكن نسخة العناية

عندنا صحيحة هو أي الاعتكاف سنة مؤكدة في العشر الأخير من رمضان لأنه صلى الله عليه وسلم
كان يعتكف في العشر الأخير من رمضان منذ قدم المدينة إلى أن قبضه الله تعالى وقال الزهري
عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل الشيء ويتركه
وما ترك الاعتكاف حتى قبض ثم فيه تفريغ القلب عن أمور الدنيا وتسليم النفس إلى المولى
والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم قال عطاء مثل المعتكف كمثل رجل له حاجة
عظيمة عند عظيم فيجلس على بابه ويقول لا أبرح حتى تقضي حاجتي فالمعتكف يجلس في بيت الله
تعالى ويقول لا أبرح حتى تغفر لي فهو أشرف الأعمال إذا كان عن إخلاص كذا في الكافي
فإن قيل هو مواظبة من غير ترك دليل الوجوب فيلزم أن يكون واجبا قلنا نعم دل على
في الواجب مواظبته وإن لم يأمر بفعله وينكر على تاركه ولم يعمل ذكره فيه فكان المواظبة
بلا ترك معارضا بترك الإنكار وقال بعضهم إنه مستحب والحق أنه على ثلاثة أقسام — يقول الفقير
واجب وهو المنذور وسنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الأخير من رمضان ومستحب وهو
في غيره من الأيام ولقد أحسن صاحب الهداية حيث قسمه إلى هذه الأقسام الثلاثة
كما قلنا ويجب الاعتكاف بالنذر وهو أي الاعتكاف اللبث في مسجد جماعة وهو
الذي يكون له إمام ومؤذن يؤدى فيه الصلوات الخمس أو لا لقول حذيفة لا اعتكاف إلا في مسجد
جماعة وروي عن الإمام أنه لا يصح إلا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس لأنه عبادة انتظار الصلاة
فيختص بمكان تؤدى فيه وقال الإسبيجابي في شرح الطحاوي أفضل الاعتكاف أن يكون في
مسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم في بيت المقدس وهو مسجد
الأقصى ثم في المساجد العظام التي كثر أهلها وفي المنتقى عن أبي يوسف رحمه الله أن الاعتكاف
الواجب لا يجوز أداؤه في غير مسجد الجماعة وأما النفل فيجوز أداؤه في جميع المساجد وكان
سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف إلا في مسجد نبي مسجد المدينة ومسجد الحرام
وبعض العلماء قال لا اعتكاف إلا في ثلاث مساجد وضموا إلى هذين مسجد الأقصى
يجوز

يجوز في مسجد الجماعة أي مسجد كان لقوله تعالى وأنتم عاكفون في المساجد فعم المساجد كذا
كذا في النهاية والعناية مع النية لأنه لا عبادة إلا بالنية وأقله أي أقل الاعتكاف
يوم عند الإمام وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وأكثره أي أكثر اليوم عند أبي يوسف لأن
أكثر الشيء بمنزلة كله وساعة عند محمد لأنها أقل ما يتصور فيه اللبث فلا اعتبار بما دون
الساعة والصوم شرط في الاعتكاف الواجب رواية واحدة فأقله مقدر باليوم اتفاقا
وكذا في النفل في رواية عن الإمام فعلى هذه الرواية لا يكون أقله إلا يوما لأنه شرط فيه
ظاهر الرواية وهو مختار محمد رحمه الله ولهذا أقل أقله ساعة لأن حال النفل مبني على
المساهلة قال صاحب الكافي وفي ظاهر الرواية الصوم ليس بشرط في النفل وهو قول أبي
يوسف ومحمد فيكون أقله ساعة بلا صوم حتى إذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو
معتكف ما أقام تارك له إذا خرج لأن مبنى النفل على المسامحة انتهى يقول الفقير فيفهم
ان محمدا مع
ترتيبه وتفريع كون أقله ساعة على عدم كون الصوم شرطا على قول أبي يوسف ومحمد أن أبا يوسف
مع محمد في هذه المسألة وما ذكره المصنف من كون أقله أكثر يوم عند أبي يوسف رواية
عنه فالأولى للمصنف أن لا يقول عند أبي يوسف بل يقول عن أبي يوسف أقله أكثر يوم في
الفرق بينهما ظاهر على ما ترى في ... صاحب الهداية رحمه الله تعالى والمرأة تعتكف
في مسجد بيتها لأنه هو موضع لصلاتها فيتحقق انتظارها فيه وقال الشافعي لا
اعتكاف للرجال والنساء إلا في مسجد جماعة لأن المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة
فيختص ببقعة معظمة شرعا وهي لا توجد في مساجد البيوت ولا يخرج المعتكف من
المسجد إلا لحاجة الإنسان كالبول والغائط لأن الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
أو الجمعة لأنها أهم حاجاته فيباح له الخروج لأجلها ضرورة ثم وقت خروجه يدركها مع سنتها قالوا
فإن كان منزله قريبا من الجامع يخرج بحيث لا يفوته الخطبة وإن كان بعيدا منه يخرج
في وقت يمكنه إدراكها ويصلي قبل الجمعة أربعا وفي رواية ستا الأربع سنة والركعتان تحية المسجد
رواية

صحيحه ويجوز ان يصلي بعدها في الجامع اربعا او ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة لان سننها
توابع لها فالحقت بها ولا يلبث في الجامع اكثر من ذلك وان لبث اكثر من ذلك فلا فساد لانه
ايضا موضع اعتكاف الا انه يستحب ان لا يلبث اكثر من ذلك لانه التزم اداءه في مسجد
فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة واما اذا كان عن ضرورة كانهدام المسجد الاول يجوز
ان يتمه في مسجد آخر لانه يضطر الى الخروج فان خرج من المسجد ساعة بلا عذر فسد
اعتكافه عند ابي حنيفة لوجود المنافي ولو قليلا وهو القياس لان الخروج ينافي اللبث وما ينافي
الشيء يستوي فيه قليله وكثيره وعندهما لا يفسد ما لم يكن اكثر اليوم وهو الاستحسان
لان في القليل ضرورة بيانه ان المعتكف اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع
المشي وله ان يعتبر النادرة فظهر ان القليل من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا
الحد الفاصل اكثر يوم او ليلة كما قلنا في نية الصوم في رمضان اذا اوجدت في اكثر اليوم
جعلت كوجودها في جميع اليوم لان الاقل تابع للاكثر وابو حنيفة يقول ركن الاعتكاف
هو المقام في المسجد والخروج ضده فيكون مفوتا ركن العبادة والقليل والكثير فيه سواء
واكله وشربه ونومه فيه يعني يفعل المعتكف هذه الافعال في المسجد لا في غيره لانه يمكن قضاء
هذه الحوائج في المسجد فلا ضرورة الى الخروج ويجوز له ان يبيع ويبتاع اي يشتري فيه اي
في المسجد بلا احضار السلعة لانه قد يحتاج الى البيع والابتياع بان لا يجد من يقوم
بحاجته الا انهم قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشرى لان المسجد محرز عن حقوق
العباد وفي احضارها شغل المسجد بحقوق العباد ولا يجوز لغيره يعني لا يجوز لغير المعتكف
ان يبيع ويبتاع في المسجد لقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم
وشراءكم الى ان قال الفاضل سعد افندي قوله فكيف خص المعتكف من هذا العموم انتهى يقول
الفقير خص للضرورة والضرورات تبيح المحظورات ويحرم عليه الوطء ودواعيه لقوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ودواعيه القبلة واللمس وغيرهما ثم

اي قليل كذا في صاحب التسهيل م

السلعة م

وح

كما مر

حرمت في الاحرام والظهار والاستبراء فان قلت لم لم يحرم الدواعي في الصوم وحالة الحيض
كما حرم الوطء قلت لان الصوم والحيض يكثر وجودهما فلو حرم الدواعي فيهما يلزم الحرج
وذلك مدفوع شرعا قيل مسئلة حرمة الوطء على المعتكف تحتاج الى تاويل لان المعتكف
انما يكون في المسجد فلا يتهيأ له الوطء فاولوا بانه جاز له الخروج للحاجة الانسانية
فعند ذلك يحرم الوطء لانه المعتكف لائي ولعله نبه بكل الخروج وذكر في شرح التاويلات
انهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون ويرجعون الى معتكفهم فنزل
قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد كذا في العناية ويفسد الاعتكاف
بوطئه ولو ناسيا لان حالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان او في الليل لا يحل
الاعتكاف بخلاف الصوم ويفسد باللمس والقبلة والوطء في غير فرج ايضا ان انزل
لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم والا اي وان لم ينزل فلا يفسد وان كان محرما
لانه ليس في معنى الجماع وهو محرم ولهذا لا يفسد به الصوم فان قيل هلا جعلت نفس
المباشرة مفسدة من غير انزال نظرا الى قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون والمباشرة
تتحقق في الجماع فيما دون الفرج اجيب بان المجاز وهو الجماع لما كان مرادا من المباشرة
بطل ان يكون الحقيقة مرادة ويكره له اي للمعتكف الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة في
شريعتنا فانه روى عن ابي حنيفة عن عدي بن ثابت عن ابي حازم عن ابي هريرة رضي الله عنهم
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت فقال الراوي وهو زكريا بن ابي
زائدة قلت لابي حنيفة ما صوم الصمت فقال ان يصوم ولا يتكلم احدا في يوم الصوم
كذا في العناية ويكره الكلام الا بخير لانه في عبادة انتظار الصلوة فلا يخاطب بكلام
الا بخير ومن نذر اعتكاف ايام لزمته اي لزمت الايام بلياليها لان ذكر الايام على
سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رايتك منذ ايام والمراد بلياليها
وان نذر اعتكاف يومين لزماه بليلتيهما لان في المثنى معنى الجمع لان الاجتماع فرد وفرد

فيلحق به احتياطا في امر العبادة خلافا لابي يوسف في الليلة الاولى منها لان المثنى غير الجمع وفي الليلة المتوسطة ضرورة الاتصال بيانه ان المثنى لما كان غير الجمع كان لفظ المثنى ولفظ الفرد سواء فلو قال على ان اعتكف يوما لم يدخل الليلة بالاتفاق فكذا في المثنى الا ان الليلة الوسطى تدخل البتة لضرورة اتصال بعض الاجزاء بالبعض وهذه الضرورة لم توجد في الليلة الاولى فان قيل لما كان المثنى غير الجموع وجب ان لا يكتفى في الجمعة بالاثنين سوى الامام وقد اكتفى كما تقدم في باب الجمعة اجيب بان الاصل ما ذكرهنا لان فيه عملا بالوضع اللغوي والجمع الا انه وجد في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها وهو انها سميت جمعة لمعنى الاجتماع وفي الجماعة والتثنية ذكرنا مع التثنية في تحقيق معنى الاجتماع كالجمع فاكتفى بهما في الجمعة وان نوى النهر خاصة النهار يعني ان نوى النهر في نذر اعتكاف ايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة بخلاف ما اذا نذران يعتكف شهرا ونوى النهر خاصة لا تصح لان الشهر اسم لعدد ثلثين يوما وثلثين ليلة او تسعة وعشرين يوما وليلة فلا يحتمل ما دونه واعترض على قولهم لانه نوى الحقيقة ان الحقيقة تثبت باللفظ بدون قرينة ولا نية فما وجه قولهم لانه نوى الحقيقة واجيب بانه اختيار ما ذهب اليه بعض المشايخ من ان اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت واحد معنيي المشترك يحتاج الى القرينة والنية لتعين الدلالة لا لنفس الدلالة وعلى تقدير ان يكون مجازا في مطلق الوقت مجازا به ان ذكر الايام على سبيل الجمع صارف له عن الحقيقة فيحتاج الى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها كذا في العناية ويلزم التتابع في الاعتكاف وان لم يلتزمه المعتكف لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها صالحة قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب التفرق حتى ينص على التتابع ويلزم الاعتكاف بالشروع يعني اذا شرع في الاعتكاف فقطعه قبل تمام يوم فعليه القضاء الا عند محمد فان اقله ساعة عنده فيصح

كتاب الحج

قرن الصوم بالحج لان كلا منهما عبادة هجران عن المألوف لكن في الصوم هجران عن مألوف النفس وهو داخل في الصائم وفي الحج هجران عن الوطن وهو شيء خارج فكان ان يقدم ما هو اكثر لصوقا به اولى او لان النفس معتادة استرواحها فان في الصوم طاعة استروحت عادة وفي الحج طاعة مجردة فكان تقديم الشيء الذي هو مشتمل على خصلتين محمودتين اولى من تقديم شيء هو مشتمل على خصلة فذة واما تقديم الحج على النكاح وغيره فظاهر لما ان الحج من الاركان التي في الدين والحج في اللغة القصد وفي الشريعة هو زيارة مكان مخصوص هو بيت الله في زمان مخصوص وهو اشهر الحج بفعل مخصوص سيأتي تفصيله ان شاء الله الحج فرض في العمر مرة على الفور اما فرضيته فثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال صاحب الكشاف في هذا الكلام انواع من التأكيد والتشديد منها قوله ولله على الناس حج البيت يعني انه حق واجب لله في رقاب الناس لا ينفكون عن ادائه والخروج عن عهدته ومنها انه ذكر الناس ثم ابدل عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التأكيد احدهما ان الابدال تثنية للمراد وتكرير له والثاني ان الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال ايراد له في صورتين مختلفتين ومنها قوله ومن كفر مكان قوله ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذلك قال عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا ومنها ذكر الاستغناء عنه فانه مما يدل على المقت والسخط والخذلان ومنها قوله عن العالمين بدل عنه وفيه من الدلالة على الاستغناء عنه ببرهان ما لا يخفى لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله الاستغناء لا محالة ولانه يدل على الاستغناء الكامل فكان ادل على عظم السخط واما السنة فهي قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس من جملتها الحج والاجماع منعقد على فرضيته من غير نكير واما كونه في العمر مرة فلان سببه البيت الشريف لانه يضاف اليه والاحكام تضاف الى اسبابها والبيت لا يتكرر فلهذا افترض في العمر مرة ثم انه واجب على الفور

عند ابي يوسف حتى يأثم بالتأخير عنده سماه عنه بشر ومعلى وعن ابي حنيفة ما يدل على انه
يجب على الفور وهو ما ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل ابو حنيفة عمن له مال ايحج
به ام يتزوج فقال بل يحج به فدل كلامه دليل على ان الوجوب عنده على الفور لان بالتزوج
يحصل تحصين النفس والتحصن واجب في كل الاحوال وبالاشتغال بالحج يفوت التحصن
الواجب فلو لم يكن وجوبه على الفور لما كان الامر بالاشتغال بالحج الذي يفوت به التحصن
بعد مع ان الاشتغال بالتزوج لا يؤدي الى تفويت الحج بل هو اداء في كل وقت يؤديه
وفي الجامع ان يحج بالمال او يحج به لما ان عمر غازيا رابح فتبين بامره بالحج انه عنده
على الفور والا لما امر الواجب الذي يجب عليه في جميع الاحوال بواجب محتمل فاتا كما
والثاني فان وجوبه عندهما على التراخي لانه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت للصلاة
فكما انها فات اخر وقتها تجوز كذلك الحج يجوز في اخر العمر ولانه صلى الله عليه وسلم اخر الحج بعد نزول
فرضيته فانها نزلت في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة
عشر من الهجرة وابو حنيفة وابو يوسف استدلا بقوله عليه السلام من وجد زادا
وراحلة يبلغانه الى بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا
وقال عمر لقد هممت ان انظر الى من يملك الزاد والراحلة ولم يحج فاضرب عليهم سن
والله ما اراهم مسلمين قالها ثلاثا واما تأخير النبي صلى الله عليه وسلم فقد منع ذكر بعض
مشايخنا وقالوا ان فرضية الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وانه نزل في سنة
عشر واما النازل في سنة ست فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن
شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية ولو ان التأخير انما له محمل لما فيه من التوقيف
للغرض ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمن ذكر لانه مبعوث لبيان الاحكام التي
والحج من اركان الدين فامن ان يموت قبل ان يبين للناس جميعها ولان تأخيره
ذلك لان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة ويلبون بتلبيتهم فيها شرك وما

كان

كان التغيير ممكنا للعهد فلما فتح مكة بعث عليا حتى قرأ عليهم سورة براءة ونادى في
في الناس الا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج في السنة القابلة
بنفسه النفيسة ومن جملة الاعذار انه كان لا يستطيع الخروج وهو يحتاج الى اصحاب يكونون
معه ولم يكن يمكنهم تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا اخر ثم ثمرة الاختلاف فيهم ان
الوجوب على الفور او على التراخي انما تظهر في حق الاثم لا غير لا في حق القضاء والاداء في
ولا في حق نوع شرعية المتطوع قال الكمال قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه الحج
كالنفل ممن عليه الظهر بشرط اسلام فلا يجب على الكافر وحرية فلا يجب على العبد لقوله النبي
صلى الله عليه وسلم ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وعقل فلا يجب على المجنون
لان العقل شرط صحة جميع التكاليف وكذا الصحة للجوارح شرط لان العجز دونها لازم وفي
بلوغ فلا يجب على الصبي لقوله عليه السلام ايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام
ولانه عبادة والعبادات بأسرها موضوعة عن الصبيان وصحة فلا يجب على مريض لانه لا يستطيع
وقدرة زاد وراحلة يعني به القدرة بطريق الملك او الاستيجار دون ان يقدر عليهما بكري
به شق محمل بفتح الميم الاول وكسر الثاني اي جانب هودج لان للمحمل جانبين ويكفي للراكب
احد جانبيه او يكتري به رأس زاملة والزاملة البعير الذي يحمل المسافر متاعه وطعامه
من زمل الشيء حمله واما ان امكنه ان يكتري عقبة اي ما يتعاقبان في الركوب فرسخا فرسخا
او منزلا منزلا فلا حج عليه لعدم الراحلة في جميع السفر وانه لم يقدر عليهما بطريق الملك
او الاستيجار ولكن ابيح له الزاد او الراحلة لا يجب عليه الحج كذا في الكافي ونفقة ذهابه
وايابه قال مولانا الفاضل يعقوب باشا في شرح قول تاج الشريعة لزاد وراحلة
يعني ذهابا وايابا فلا حاجة الى ذكر قيد ونفقة ذهابه وايابه بعد ذكر الزاد و
الراحلة كما وقع في المجمع انتهى وقال صاحبنا بعد قول صاحب الهداية وقدر النفقة ذاهبا
وجائيا يعني بعد الراحلة نفقة وسط بغير اسراف وتقتير انتهى يقول الفقير تفسير صاحب

فحزم

الزاملة بالزاي المعجمة تكرار فيها عسل

العقبة بوزن الطلبة النوبة صح

ص

الغاية بقوله يعني بعد الراحلة بدفع اغنائه قولهم وراحلته عن قولهم ونفقة ذهابه وايابه
فقط لا اغناء قولهم له زاد عنه لان نفقة الذهاب والاياب لتحصيل الزاد فضلا عن
حوائجه الاصلية اي مسكنه وما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه وفي المحيط عن
شجاع اذا كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وجب عليه ان يبيعه
ويحج به وفي الفضل لا يمكن ان يكون صفة لما قبله مع ظاهر فيكون حالا بتقدير قد على طريقة
قوله تعالى او جاءكم حصرت صدورهم وعن نفقة عياله الى حين عوده وفي وصوله اليهم لان
النفقة مستحقة للعيال وحق العبد مقدم على حق الشرع لحاجته قال الشيخ وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فذكر انه لما امرنا شيخ قريبا برجل يبيع الزنفة
لجامع الصغيرات امرأة اذا كان تعد قدرها وهي في الصلوة جاز لها القطع وكذا
المسافر اذا انفلتت دابته وكذا الوقاف الراعي على غنمه الذئب او راى اعمى على حرم
بئر وسعه قطع الصلوة وفي هذا كله تقديم لحق العبد على حق الشرع لغناء الله تعالى
وافتقار العبد كذا في النهاية وروي عن ابي يوسف انه لا بد في وجوب الحج من كون النفقة
فاضلة عن نفقة شهر بعد عوده الى وطنه مع امن الطريق لانه لا يقدر على الوصول
الى المقصود دونه ثم اختلف المشايخ فيه انه شرط الوجوب او وجوب الاداء فمنهم من
ذهب الى الاول لما انه لا استطاعة الا به وهو مروي عن ابي حنيفة ومنهم من
ذهب الى الثاني لانه صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير وثمرة
الخلاف تظهر في وجوب الايصاء على من مات قبل الحج ولم يكن الطريق امنا فعند
الاولين لا يلزمه الوصية وعند الاخرين يلزمه ثم انهم قالوا ان كان بينه وبين
مكة بحر فهو عنده بمنزلة خوف الطريق والفرات والدجلة والجيحون انهار ليست
ببحار فلا تمنع الاستطاعة قال ابو الليث رحمه الله ان كان الغالب في الطريق السلامة
فهو امن يجب الحج والا فلا وعليه الاعتماد قال ابو بكر الجصاص من بغداد ان الحج ساقط

الآن

الآن لان البادية دار العرب وقد شاع النخفة وقد امن طريقه في زماننا بحماية السلطان
بن العمير والآن بحمد الله كما ذكر الغالب فيه السلامة لكن سلطان زماننا بذل همته
الشريفة الى مراعاة الحجاج فشكر الله سعيه العبد الى وقوع [illegible] ضعيف الاداء وهذا
التاريخ سنة الف من هجرة من له العز والشرف مع امن وسلامة بهمة ابينا المرحوم
بكراته موافقة شيخنا الشيخ ابن [illegible] الجبرتي الفاري في باب اللاهوت الشيخ شمس
الدين السيواسي قدس الله سره العزيز ومع زوج او محرم للمرأة ان كان بينها وبين مكة
مسافة سفر ولا تحج بلا احدهما وقال الشافعي يجوز اذا خرجت في رفقة ومعها نساء
ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا تحجن امرأة الا ومعها محرم
ولان بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها فلا يفيد كون النساء
الثقات معها يقول الفقير هذا الحديث لا يثبت مدعي [illegible] ان مدعى جواز
حج امرأة اذا كان معها زوج او محرم والحديث يدل على المحرم فقط الا ان يقال يعلم جوازه
مع الزوج بالدلالة وايضا ان مدعي شرطية كون الزوج او المحرم معها اذا كان بينها
وبين مكة مسافة سفر والحديث يدل على شرطيته مطلقا كما ترى فتدبر واما اذا كان
بينها وبين مكة اقل من مدة السفر فيباح لها الخروج الى الحج بدون الزوج والمحرم ثم ان
الاختلاف ما ذكر في امن الطريق من كونه شرط الوجوب او وجوب الاداء ثابت في المحرم
ايضا والمراد بالمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التابيد بقرابة او رضاع او مصاهرة
وينبغي ان الحج للمرأة اذا لم يكن معها احدهما غير مخصوص بالشابة بل شيخة ولها فيه
العجوزة واذا لم يكن لها احدهما لا يجب عليها التزوج للحج كما لا يجب على الفقير اكتساب
المال للاداء ويشترط كون المحرم عاقلا بالغا غير مجوسي ولا فاسق انما شرط هذه الاوصاف
لان الصبي والمجنون عاجزان عن صيانتها والمجوسي يستحل نكاحها والفاسق غير امين
ونفقته اي نفقة المحرم عليها اي على المرأة لانها تتوسل به الى اداء الحج [illegible]

وعلف الدابة وتحج المرأة معه اي مع المحرم حجة الاسلام بغير اذن زوجها وقال
الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في
الفرائض والحج منها حتى لو كان نفلا له ان يمنعها قال مولانا الفاضل سعد الدين
هذا الدليل انما يصلح اذا كان الوجوب على الفور ولعل هذا الخلاف مبني على الاختلاف
انتهى يقول الفقير مراده من هذا الكلام انه لا يلزم عليها الوصية بالحج اذا لم
تحج بمنع الزوج اياها عن الحج عند الشافعي ويلزم عليها الوصية عند من يقول
بوجوبها على التراخي وهو محمد من علمائنا والا فلا وجه لحمل الشافعي من هذه المسئلة
ابتداء لانه قائل بالتراخي كمحمد ولما ذكر شرائط الوجوب على الاجمال فرع
على بعضها بقوله فلو احرم صبي او عبد فبلغ الصبي او عتق العبد فمضى في افعال
الحج لا يجوز عن فرضه لان احرامهما انعقد لاداء النفل لعدم الخطاب وعدم شرط
الوجوب وقتهما فلا ينقلب لاداء الفرض فان جدد الصبي احرامه للفرض قبل الوقوف
بعرفة صح بخلاف العبد لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية ولهذا لو تناول
محظورا لم يلزمه شيء فاذا كان كذلك جاز الفسخ بالشروع في غيره واما احرام العبد
فلازم لكونه من اهل اللزوم بالعقل والبلوغ فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره ولما
طرح خروجه من ذكر الاحرام اداء الافعال سواء جدد التلبية او لم يجددها
هو بناء على ذكر الاحرام فلا يجزيه عن حجة الاسلام وفرضه اي فرض الحج الاحرام وهو
شرط وعند الشافعي ركن وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا احرم قبل اشهر الحج جاز عندنا
لا عنده والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وهما ركنان اتفاقا فان فات واحد منهما
بطل الحج ووجب القضاء في العام القابل وواجبه الوقوف بمزدلفة وتسمى جمعا
ايضا سميت بها لان آدم عليه السلام اجتمع فيه مع حواء وازدلف اليها اي دنا
وقال الشافعي انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام ومثله يثبت الركنية

ولنا

ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك
والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف
معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج فيصلح
ان يصلح امارة الوجوب لانه علق به تمام الحج لا نفسه غير انه اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف
او علة او كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه واذا تركه بغير عذر يلزمه الدم كذا في
الهداية قال صاحب النهاية ونسبة ركنيته الى الشافعي من سهو من الكاتب لما انه ذكر في كتبهم
ان الوقوف بمزدلفة سنة وذكر في المبسوط الليث بن سعد مكان الشافعي هنا
وذكر في الاسرار علقمة مكان الشافعي وذكر في فتاوى قاضيخان مالكا مكان الشافعي
وذكر في التحفة والايضاح وغيرها الوجوب من غير ذكر خلاف احد انتهى قال صاحب العناية
فيه بانقل هذا عن صاحب النهاية ويجوز ان يكون المصنف قد اطلع على نقل من مذهب
الشافعي قال صاحب البناية وقد ذكر في وجيزهم ان الوقوف بمزدلفة سنة فلعل صاحب الهداية
اعتمد نقلا صحيحا عن الشافعي انه ركن انتهى يقول الفقير وعندي من كتبهم الكتاب المسمى
بالنافع وقد وجدت فيه ركنيته حيث قال الوقوف بالمشعر ركن [illegible] فمن لم
يقف به ليلا ولا بعد الفجر عامدا بطل حجه ولا يبطل لو كان ناسيا انتهى فيظهر ان يكون للشافعي
فيه قولان احدهما سنة كما ذكر في الوجيز والآخر ركن كما ذكر في النافع ولعل صاحب
الهداية اطلع عليه ونقله والسعي بين الصفا والمروة وقال الشافعي انه ركن لقوله
عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف
بهما ومثله يستعمل للاباحة كما في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
فيستعمل للاباحة فنفى الركنية والايجاب الا انا عدلنا عن ظاهر الآية في الايجاب
اي تركنا العمل بظاهر الآية في نفي الايجاب عملا بما رواه لانه خبر واحد يوجب
الايجاب او باول الآية وهو قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر

ولو فاته الوقوف به
بطل ولو كان ناسيا م

جمع شعيرة وهي العلامة وذكر يكون فرضا فاول الآية دل على الفرضية وآخرها على الاباحة
فعملنا بهما وقلنا بالوجوب كذا في العناية وفي مختار الفتاوى لان النبي صلى الله عليه وسلم قال
لنا لم نشتغل بشيء حتى رمى جمرة العقبة فقال عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم
بعضا واصل المقصود منه اتباع سنة الخليل عليه السلام لانه لما امر بذبح الولد جاء
الشيطان يوسوسه وكان ابراهيم يرميه بالاحجار طردا له فصار نسكا لنا وطواف
الصدر اي الوداع للآفاقي خلافا للشافعي فانه عنده سنة لانه بمنزلة طواف
القدوم الا ترى ان كل واحد منهما يأتي به الآفاقي دون المكي وما هو من واجبات
الحج فالآفاقي والمكي فيه سواء ولنا قوله عليه الصلاة والسلام من حج هذا البيت
فليكن آخر عهده الطواف والامر على الوجوب وانه رخص للحائض في تركه
ايضا دليل الوجوب والا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحائض فائدة وقوله والمكي و
الآفاقي في واجبات الحج سواء قلنا انه يقال اذا كانت العلة مشتركة وههنا ليست
كذلك لان علة هذا الطواف التوديع وهو ليس بموجود في حق المكي ولا في حق من هو داخل
المواقيت وداخلها دونها والحلق او التقصير لانه عليه السلام امر بالحلق على رأس
شهر كونه اقرع بامرار الموسى عليه والامر للوجوب فيدل على الوجوب اذا كان على رأسه
شعر بالطريق الاولى قال ابو بكر وجوب الحلق مشروط بكونه ممكنا حتى لو كان
على رأسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا تقصير فقد حل بلا حلق وقيل انه سنة
فيحمل الامر على الاستحباب والحلق افضل على ما سيأتي وكل ما يجب بتركه الدم سيأتي
تفصيل الكل عن قريب وغيرها سنن وآداب سيأتي تفصيلها ايضا عن قريب
اي اشهر الحج شوال وذو القعدة والعشر الاولى من ذي الحجة كذا روي عن العبادلة
الثلثة وعبد الله بن زبير والعبادلة الثلثة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن
عباس وليس عبد الله بن زبير منهم عرف الفقهاء ولهذا افصل عنهم وانما ذكر في

فالعبادلة

تركه

فالعبادلة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن زبير وليس عبد الله بن مسعود منهم كذا في العناية
ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات فعلم منه ان المراد من قوله
تع الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كله كذا في الهداية قال مولانا الفاضل سعد چلبي في حاشيته
لان طواف الافاضة يجوز في الحادي عشر والثاني عشر انتهى وقال مالك اشهر الحج من اول شوال
الى آخر ذي الحجة ووجهه قوله تع الحج اشهر معلومات فالشهر يقع على الكامل حقيقة لا على الناقص
يكره الاحرام له اي للحج قبلها اي قبل اشهر الحج ولكن يجوز وينعقد حجا خلافا للشافعي فانه عنده
يصير محرما بالعمرة لانه ركن عنده فلا يتحقق قبل اوانه وشرط عندنا فاشبه الطهارة في
جواز التقديم على الوقت فان قيل لو كان شرطا لما كره قبلها كما لا يكره الطهارة قبل الوقت
اجيب بان الكراهة ليست للتقديم على الوقت بل لئلا يقع في محظور بطول الزمان ولان
الاحرام تحريم اشياء كالرفث والفسوق وامثالها وذلك يصح في كل زمان فصار كالتقديم
على المكان لا يقال هذا الكلام تعليل في مقابلة النص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال
مهل بالحج في غير اشهر الحج مهل بالعمرة لان في ذكره له دلالة على انه ليس بشرط حيث لم يصح تقديره
لانا نقول هذا الحديث شاذ جدا فلا يعتمد على مثله كذا في العناية والعمرة سنة وقال
الشافعي فريضة لقوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا قوله عليه السلام الحج
فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتادى بنية غيرها اما عند الخصم
فلان المحرم بالحج قبل اشهر الحج يكون محرما بالعمرة واما بالاجماع فلان فائت الحج يتحلل
بافعال العمرة والفرض لا يتادى بنية النفل وتاويل ما رواه انها مقدرة باعمال الحج او لا تثبت
الفرضية مع التعارض في الآثار وههنا اشكال ذكره صاحب العناية من جانب الخصم
والمواقيت اي المواقيت التي لا يجوز ان يتجاوزها الانسان الا محرما وهي جمع ميقات
وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تع هنالك الولاية
اعلم ان البيت لما كان معظما شرفا جعل له حصن وهو مكة وحمى وهو الحرم وللحرم حرم

ديننا يعني جوازه قبلها مع قبل

٧ كلبس الصيد ولبس المخيط وحلق الراس ونحو ذلك وايجاب شيء

٧ كذا في

وهو المواقيت حتى لم يجوز لهم دونه ان يتجاوزنه الا بالاحرام تعظيما للبيت ثم اعلم ان قدر المسافة من هذه المواقيت الخمسة الى مكة كم هو فمن ذات عرق الى البستان بنى عامر اثنان وعشرون ميلا ومن البستان الى مكة اربعة وعشرون ميلا ومن ذى الحليفة الى الجحفة التي هي ميقات اهل الشام مائة وسبعة وخمسون ميلا ومنها الى مكة مائة ميل ومن المدينة الى ذي الحليفة ستة اميال ومن يلملم الى مكة مرحلتان ومن قرن الى مكة مرحلتان وكل ثلثة اميال فرسخ وكل ميل الفان وثلثمائة وثلث وثلثون خطوة ويكون الفرسخ على هذا القول سبعة الآف وكل اربعة فراسخ بريد ومن بغداد الى مكة على طريق المدينة تسعمائة وثمانية وخمسون ميلا ثم اعلم ان البيت الشريف في وسط المسجد الحرام والمسجد في وسط مكة والصفا والمروة خارج المسجد من الجانب الشرقي يميل الى الجنوب قليلا ومنى خارج مكة من الجانب الشرقي ايضا وعرفات فوق مزدلفة من الجانب الشرقي ايضا يميل الى الجنوب بحيث لو صلى رجل في موضع من هذه يتوجه الى الغرب الشمالي كذا في النهاية للمدنيين ذو الحليفة بضم الحاء المهملة وفتح اللام وسكون الياء وبالفاء اسم ماء من مياه جشم على ستة اميال او سبع من المدينة وللشاميين جحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وبالفاء اسمها في الاصل مهيعة سمي بها لان السيل جحف اهلها اي استاصلهم للعراقيين ذات عرق بكسر العين وسكون الراء المهملتين وللنجديين قرن قال الجوهري نجد من بلاد العرب وهو خلاف الغور فالغور تهامة وكل ما ارتفع عن تهامة الى ارض العراق فهو نجد وقرن بفتح القاف وسكون الراء جبل مشرف على عرفات قال صاحب القاموس والقرن بسكون الراء جبل وميقات لاهل نجد وغلط الجوهري في تحريكه وفي نسبة اويس القرني اليه لانه منسوب الى قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد احد اجداده انتهى ولليمنيين يلملم بفتح الياء المثناة التحتانية واللامين مع سكون الميم جبل من جبال تهامة على ليلتين من مكة قال صاحب القاموس ويلملم او الملم او يرمرم ميقات اليمن على

مرحلتين

مرحلتين من مكة وفي بعض نسخة القاموس او الملم لاهلها والمرتبها من خارجها هكذا وقع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهولاء فان قيل كيف كان التوقيت لاهل العراق والشام ولم يكونوا مسلمين اجيب بانه صلى الله عليه وسلم علم بطريق الوحي انهم سيسلمون فوقت لهم ذكره وحكم تاخير الاحرام عنها لمن قصد دخول مكة وهو فائت التوقيت لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق

~~وهو فائت التوقيت لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق~~ وجاز التقديم اي تقديم الاحرام على المواقيت لما روي ان ابن مسعود احرم من الشام وابن عمر من بيت المقدس وهو افضل اذا امكن نفسه من الوقوع في محظور قال صاحب الاختيار وهو افضل لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله قال علي وابن مسعود اتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله ولانه اشق على النفس فكان افضل قال ابو حنيفة الاحرام من مصره افضل اذا امكنه نفسه من احرامه وحل لمن هو داخلها اي داخل المواقيت دخول مكة غير محرم لانه يكثر دخوله مكة لحوائجه فيحرج في ذكر ذلك كالمكي اذا خرج ثم دخل مكة ما اذا دخل للحج لانه لا يتكرر فانه لا يكون في السنة الا مرة للحج وكذا للاداء العمرة لانه التزمها بنفسه ووقته اي وقت من هو داخلها الحل الذي بين المواقيت والحرم لانه يجوز احرامه من دويرة اهله فلما جاز هذا جاز ان يحرم من اي موضع شاء من الحل لان ما وراء ميقات الحج الحرم مكانه واحد والحل بالكسر ما جاوز الحرم كذا في القاموس والوقت للمكي في الحج الحرم وفي العمرة الحل لانه صلى الله عليه وسلم امر اصحابه رضي الله عنهم بان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة رضي الله عنها ان يعمرها من اداء العمرة من التنعيم وهو في الحل قال صاحب القاموس التنعيم موضع على ثلثة اميال او اربعة من مكة اقرب اطراف الحل الى البيت سمي به لان على يمينه جبل نعيم وعلى يساره جبل ناعم والوادي اسمه نعمان انتهى ثم ان صاحب النهاية ذكر في هذا المحل بعض فضائل الحج والحج فلا علينا ان نذكر تبركا حيث قال ثم اعلم ان الاحاديث التي وردت في فضائل الحج اوردها الثقات في كتبهم منها ما ذكره الامام العالم جلال

و الصفا في الجنوب ومنى خارج مكة من الجانب الشرقي

الدين وحرم فيها سكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم اعظم ذنبا من وقف بعرفة وظن ان الله لم
يغفر له وقال عليه السلام ان الحجر ياقوتة من يواقيت الجنة وانه يبعث يوم القيمة له عينان
يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد لمن استلمه بحق وصدق وقال صلى الله عليه وسلم تقبيله كفارة
وقال عليه الصلوة والسلام حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها والحجة المبرورة ليس لها
جزاء الا الجنة وقال صلى الله عليه وسلم الحجة المبرورة كفارات سبعين وعنه في الخبر النظر الى
الكعبة بغير طواف ولا بغير صلوة افضل عند الله من عبادة سنة بصيام نهارها وقيام ليلها وعن
الحسن البصري ان صوم يوم في مكة يعدل بمائة الف يوم في غيرها وتصدق درهم بمائة
الف درهم وكذا كل حسنة تعدل بمائة الف **فصل** لما فرغ من ذكر المواقيت
شرع في ذكر كيفية الاحرام الذي يفعل في ذكر المواقيت والاحرام لغة مصدر احرم اذا دخل
في الحرم كاشتى اذا دخل في الشتاء وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لاداء هذه العبادة
فانه من العبادة ما لها تحريم وتحليل كالصلاة والحج ومنها ما ليس له ذلك كالصوم و
الزكوة واذا اراد الاحرام ندب ان يقلم الاظفار ويقص شاربه ويحلق عانته
ويحلق راسه ولانه انظف للبدن فان اصر ثم يتوضأ او يغتسل وهو اي الاغتسال
افضل لانه عليه السلام اغتسل ولان المراد منه التنظيف وهو ابلغ ولو اكتفى بالوضوء
جاز كما في الجمعة ويغتسل الحائض والنفساء ايضا لما ذكرنا انه للتنظيف فروى ان
ابا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله ان اسماء نفست فقال مرها
تغتسل ولتحرم بالحج ومعلوم ان الاغتسال الواجب لا يتادى مع وجود الحيض فكان للتنظيف
النظافة ويلبس ازارا ورداء جديدين ابيضين لانه صلى الله عليه وسلم اتزر و
ارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط وفيه نفي لقول من يقول بكراهة الجديد عند الاحرام
والازار من الحقو الى الخصر والرداء من الكتف لانه صلى الله عليه وسلم اتزر وارتدى
اي لبس الازار والرداء ان يدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقي كتفه الايمن

مكشوفا

مكشوفا ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله فان فعل ذلك كره ولا شيء عليه وهو اي كونهما جديدين
ابيضين افضل لانه اقرب الى النظافة وقال صلى الله عليه وسلم خير ثيابكم البيض ولو لبس غسيلين
او لبس ثوبا واحدا يستر عورته جاز لحصول المقصود ويتطيب ان وجد قالت عائشة كنت
اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يحرم ويجوز اي طيب كان في ظاهر الرواية وروي عن محمد
انه يكره اذا تطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام كالمسك والغالية وقال كنت لا ارى باسا
بذلك حتى رايت قوما احضروا طيبا كثيرا ورايت امرا شنيعا فكرهته واستدل عليه بما روي
عن النبي عليه السلام انه راى اعرابيا عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق وهو قول مالك
والشافعي ايضا لانه يكون منتفعا بالطيب بعد الاحرام في موضع آخر ووجه المشهور ما روينا
عن عائشة آنفا وهو مطلق يشمل جميع الطيب اي طيب كان ولانه ممنوع عن التطيب بعد
الاحرام والباقي كالتابع له لاتصاله ببدنه ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة العدم ويصلي ركعتين
لما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه وروي انه قال اتاني
آت من ربي وانا بالعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل لبيك بحجة وعمرة ويقرا
فيهما ما شاء وان قرا في الاولى فاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية فاتحة
الكتاب وقل هو الله احد تبركا بفعله صلى الله عليه وسلم كان افضل فان كان يريد على صيغة
ثم القائل في الافراد بالحج يقول عقيبهما اي عقيب الركعتين اللهم اني اريد الحج فيسره
لي وتقبله مني لان اداء الاركان في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن مشقة
عادة فيسال التيسير وفي الصلوة لم يذكر هذا الدعاء لان مدتها يسيرة واداؤها
عادة متيسر وان نوى بقلبه ولم يقل بلسانه اجزأه لحصول المقصود والاول اولى
والاحسن تحريك لسانه ولو نوى مطلق الحج يقع عن الفرض ترجيحا للحاجة وهو الظاهر
من حاله لان العاقل لا يتحمل المشاق العظيمة واخراج الاموال الكثيرة الا لاسقاط
الفرض اذا كان عليه وان نوى التطوع وقع تطوعا اذ لا دلالة مع تصريحه بالتطوع

ان الغالية طيب معروف كذا في الغاية صح

[illegible]

[illegible]

لبيك عمارة بل شكل يشبهه والظرف ثم يلبي اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ابن عباس في دبر صلوته وقال ابن عمر لبى حين استوت به راحلته وروي عن سعيد
بن جبير قلت لابن عباس كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما حج الا مرة واحدة فقال لبى صلى الله عليه وسلم في دبر صلوته فسمع قوم ذلك فنقلوا وكان
القوم ياتونه فوجا فوجا فلبى حين استوت به ناقته فسمع قوم فظنوها اول تلبية
فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم آخرون فظنوها اول تلبية فنقلوا ذلك وايم
الله ما اوجبها الا في مصلاه فقلنا بان الاتيان بقول ابن عباس افضل لانه اكثر رواية
باليمين والاتيان بقول ابن عمر جائز فيقول لبيك اللهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد
والنعمة لك والملك لا شريك لك والتلبية قيل مشتقة من قولهم الب الرجل اذا اقام في مكان
فاصل قول القائل لبيك الب لك البابين اي اقيم بخدمتك وطاعتك وامتثال امرك ولا ابرح
عن مكاني اقامة كثيرة متتالية لان التثنية للتكرير والتكثير كما في قوله تعالى فارجع البصر
كرتين اي رجعا مكررا كثيرا فحذف الفعل لدلالة المصدر عليه واقيم مقامه ورد الى الثلاثي
بحذف زوائده ثم حذف حرف الجر من المفعول واضيف المصدر اليه فصار لبيك ويجوز ان
يكون من لب بالمكان بمعنى الب فلا يكون بحذف الزوائد وقيل هو مشتق من داري تلب
داره اي تواجهها فمعنى قوله لبيك اتجاهي لك وقيل هو مشتق من قولهم امرأة لبة
اي محبة لزوجها فمعناه محبتي لك يا رب ثم انه لا خلاف ان التلبية جواب الدعاء
فقيل الداعي هو الله تعالى كما قال تعالى فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم وقيل الداعي
رسول الله كما قال عليه الصلوة والسلام ان سيدا بنى دارا واتخذ فيها مأدبة وبعث داعيا
واراد بالداعي نفسه الكريمة والاظهر ان الداعي هو الخليل عليه وعلى نبينا الصلوة
والسلام على ما روي انه لما فرغ من بناء البيت امر بان يدعو الناس الى الحج فصعد ابا
قبيس وقال الا ان الله تعالى امر ببناء بيت له فبني الا فحجوا فبلغ الله صوته الناس في

اصلاب

اصلاب ابائهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك وعلى حسب اجابتهم
يحجون وبيان هذا في قوله تعالى واذن في الناس بالحج ياتوك رجالا وعلى كل ضامر الآية فالتلبية
اجابة لدعاء الخليل عليه وعلى نبينا صلوات الله وسلامه كذا في النهاية نقلا عن المبسوط والفوائد
الظهيرية قال مولانا العلامة سعد الملة والدين كيف يجاب الخليل عليه السلام بلبيك اللهم فانه لا يجاب
به غير الله تعالى والجواب ان المراد اجابة لدعوة الله الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الله وسلامه
تعالى وقوله ان الحمد بكسر الالف هكذا روي عن محمد عن ابن مسعود تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا بفتحها لانه اذا كسر الالف يكون ابتداء بالثناء وبفتح الالف يكون وصفا لما تقدم وبناء
على ما قبله فيكون معناه لان الحمد او بان الحمد والابتداء بالثناء اولى ثم ظاهر مذهب محمد
ان غير هذا اللفظ من الثناء والتسبيح يقوم مقامه فيخرج من عهدة التلبية او القران
كذلك لو اتى بها بالفارسية وهو يحسن العربية سواء اما على قول ابي حنيفة فظاهر لان لفظ
الفارسية والعربية في تكبيرة الافتتاح عنده سواء وعندهما يفرق بينهما حيث يجوز
ههنا لان غير الذكر ههنا يقوم مقام الذكر وهو تقليد الهدي فكذا غير العربية يقوم مقام
العربية بخلاف الصلوة وبهذا فرق ابو يوسف ايضا بين الصلوة والتلبية وذكر العربية
افضل ولا ينقص منها قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد عليه فعلى
الاختلاف الذي ذكرنا في الشروع في الصلوة فعند ابي حنيفة يصير شارعا في الصلوة قال ابو يوسف
لا فلا تجوز الزيادة خلافا للشافعي في رواية الربيع عنه وهو معتبر بالاذان
والتشهد من حيث انه ذكر منظوم ولنا ان اجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وابي
هريرة نقل عنهم زادوا على ما نقل قال عبد الله بن مسعود اجهل الناس ام طال بهم
العهد لبيك عدد التراب لبيك واراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم زادوا
في رواية لبيك حقا حقا تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك
لبيك لبيك اله الخلق لبيك لبيك وسعديك والرغباء اليك لبيك مع عبد ابوء اليك عن فضل نعمته

انه كان يقول لبيك ان النعماء والفضل الحسن لبيك مرغوبا ومرهوبا اليك وعن ابن عمر رضي الله عنهما
قال لبيك وسعديك والخير كله في يديك اليك الخلوع غفار الذنوب لبيك رب العيون لبيك
الكرب لبيك واما الخلو عن التشهد فانه روي في تعليم التشهد زيادة التاكيد قال ابن مسعود
اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يلقننا التشهد كما يعلمنا سورة من القران وله ان شرعية
التلبية على سبيل الشعار والزيادة عليه تزيد في التلبية لا يتوقع منه الشعار ولا يكره
التشهد فانما يكره الزيادة عليه اذا تم صحو النظم المنقول لان فيه اخلالا بنظم الصلاة كما
يكره تكرار التشهد حتى اذا كان في اخر الصلاة لا يكره الزيادة لانه فرغ عن افعال الصلاة
وكذا يكره في الاذان لانه للاعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يستحق اعلاما بزيادة
واذا لبى ناويا للحج فقد احرم اي صار محرما ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد
النية ما لم يات بالتلبية ولا يصير شارعا فيه بالتلبية ما لم ينو اما الاول فلانه عقد
على اداء عبادة تشتمل على اركان مخصوصة فكل ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر
يقصد به التعظيم سواء كانت تلبية او غيرها عربية او غيرها في المشهور كما ذكرنا او ما يقوم
مقام الذكر كتقليد الهدي فانه يقوم مقامها في حصول المقصود وهو اظهار الاجابة للدعوة
وقال الشافعي في احد قوليه يصير شارعا بمجرد النية لانه التزام الكف عن ارتكاب
المحظورات وكل ما كان كذلك يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم والجواب ان لا نسلم انه
الاحرام التزام الكف بل التزام اداء الافعال والكف ضمني لانه من محظورات الحج كما في
الصوم فان الكف فيه ركن فكان التزامه قصديا واما الثاني فلان العبادة لا تتادى
الا بالنية فليتق الرفث وهو الجماع او الكلام الفاحش او ذكر الجماع بحضرة النساء نقل
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه انشد قوله وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير
ننك لميسا فقيل له اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما روجع به النساء والهميس صوت
نقل اخفاف الابل والهميس صوت نقل اقدامها والميس اسم جاريته وتمنى ان يفعل بها ما يريد ان

صدر

صدر الناس والفسوق هو المعاصي والجدال وهو ان يجادل رفيقه وقيل هو مخاصمته وقيل مجادلة
المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
فهذا نهي بصيغة النفي ويقتل صيد البر لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقيد
البر احترازا عن البحر فانه يصيد حاجة كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا يشير اليه ولا يدل
عليه لان كان ذلك تقتضي الحضرة والدلالة تقتضي الغيبة لحديث ابي قتادة انه اصاب حمار وحش
وهو حلال واصحابه محرمون فسالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن لحمه فقال عليه السلام لاصحابه
هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال عليه السلام اذا فكلوا ولانه ازالة الامن
عن الصيد لانه امن بتوحشه وبعده عن الاعين ويقتل القملة لانها ازالة الشعث فكره
الجنايات ويجوز له قتل البراغيث والبق والذباب والحية والعقرب والفارة والذئب والغراب
والحداة وسائر السباع اذا صالت عليه ولا يتطيب لقوله عليه السلام الحاج
الشعث التفل الشعث بالكسر نعت بالفتح مصدر وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة
التعهد والتفل بكسر الفاء فعله تفل كفرح من التفل بفتح الفاء وهو ترك التطيب حتى يوجد
منه رائحة كريهة ولا يقلم الظفر وهو بالضم وبضمتين وبالكسر شاذ كذا في القاموس ولا يحلق شعر
راسه او بدنه ولا يقص لحيته لانهما من ازالة الشعث وقضاء التفث وقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم وهو بعبارته نهي عن حلق الراس وبدلالته عن حلق شعر البدن لان الشعر له حصوله ثابتة
بينهم فلا اذا نهي عن حلق الراس الذي يحتوي شعره الامن عن الازالة فيما يكون ذلك
ما هو عينا شعر البدن في معناه فيلحق به في وجوب الكف عن الازالة والتفث جاء
في التفسير واهل اللغة لا يعرفونه قالوا التفث الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف
الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر وقيل التفث الوسخ وقيل هو قص الاظفار
اي تنظيف الجلد من ازالة الهيئة بسبب مكثه في الاحرام ويتحقق الاستحمام ثم ليقضوا تفثهم
قضاؤه بحلق الراس والاغتسال فلا يجوز لادام في الاحرام ويستر راسه ووجهه لقوله

عنها فيجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه السلام احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في
وجهها ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا قاله في
محرم توقص ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع ان في الكشف فتنة فالرجل بالطريق
الاولى وفائدة ما رواه الفرق في تغطية الرأس يعني فائدة الحديث الذي رواه الشافعي
الفرق بين الرجل والمرأة في تغطية الرأس يعني يجوز لها تغطية الرأس لان احرامها في
وجهها لا في رأسها ولا يجوز له لان احرامه في رأسه لا ان يغطي الرجل وجهه في الاحرام
دون العناية استدلالا من الحديث الذي استدل لنا به وهو ابعد طلبه وغسل رأسه
ولحيته بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الرأس قيل يعني بعض
تشامل الجناية فيجب الدم عند ابي حنيفة اذا غسل رأسه بالخطمي على انه لو رأى
لم يكن شديدة وقولا ابي يوسف عليه صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان يقتل الهوام
ولكنه يقتل الهوام ولبس قميص وسراويل وقباء وعمامة وقلنسوة وخفين الا ان لا
يجد نعلين فيقطعهما من اسفل الكعبين لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يلبس المحرم هذه
الاشياء وقال في آخره ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين فان لم
يجد ازارا يشق سراويله ويتزر به وان لم يجد رداء شق قميصه وارتدى به
وكذا الخفان ان لم يجد نعلين لان هذه الاشياء تخرج عن كونها مخيطا بما ذكرنا وهو الذي
يقدر عليه والتكليف بحسب الوسع وان القى على كتفيه قباء جاز ما لم يدخل يديه في كميه
لانه حامل لا لابس كذا في الاختيار والمراد بالكعب ههنا المفصل الذي في وسط
القدم عند معقد الشراك دون الناتي وعلى هذا قال الفاضل من مشايخنا لا بأس
للمحرم ان يلبس المشك لانه لا يستر الكعب فهو بمنزلة النعلين والمشك لغة بغدادية
بفتح الاول والثالث وسكون الثاني بالفارسية كفش كذا في النهاية ولبس ثوب صبغ
بزعفران او ورس او عصفر لقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا

والورس

العصفر بالضم نبت كذا في القاموس

والورس صبغ اصفر وفي القاموس الورس شيء احمر قاني يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب
من اليمن الا ما غسل حتى لا ينفض لان المنع للطيب لا للون وقال الشافعي
لا بأس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران
ليلحق به قلنا منع الورس يلحق العصفر بالاولوية لانه فوق الورس في طيب الرائحة
وهو فيه عائشة قال صاحب العناية واعترض على المروي من المغرب وهو ينفض على بناء الفاعل
لانهم يقولون نفضت الثوب انفضه نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب ليس بناقض بل
منفوض وقيل بل هو على بناء المفعول ولئن كان على بناء الفاعل كان اسنادا مجازيا
بان يسند الفعل الى الثوب وان كان في الحقيقة لصاحب الثوب فيكون المعنى الا ان يكون غسيلا
لا ينفض صبغه قال مولانا الفاضل سعدي افندي يكون كما افتى من جلدك حق لي على ولا
الاصح في كتب اللغة ويجوز له اي للمحرم الاغتسال لان عمر رضي الله عنه اغتسل وهو
محرم ودخول الحمام لان الصحابة كانوا لا يمنعون عنه والاستظلال بالبيت والمحمل لانه
لا يلاقي اللابس وقال مالك يكره ان يستظل بالفسطاط وما اشبه ذلك لانه يشبه
تغطية الرأس ولنا ان عثمان رضي الله عنه كان يضرب له فسطاط في احرامه ولانه لا يمس
بدنه الا ترى انه يجوز له دخول المسجد وروي انه رفع ثوب للنبي صلى الله عليه وسلم على عود
فاستظل به في الحر وشد الهميان في وسطه الهميان بكسر الهاء ما يوضع فيه الدراهم
والدنانير وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره لانه لا ضرورة ولنا انه ليس في معنى
لبس المخيط فاستوى فيه الحالان وكذا لا بأس بالمنطقة ولبس الخاتم وعن ابي يوسف
انه يكره المنطقة اذا كان ابريسما ومقاتلة عدوه لانه لما اذن في قتل الحيوان الموذي
لاحتمال الاذى فلان يؤذن في قتل ما يخشى منه كان اولى كذا في الاختيار واكثر
التلبية رافعا بها صوته عقب الصلوات وكلما علا شرفا او هبط واديا او لقي
ركبا وبالاسحار معطوف على قوله عقب الصلوات لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال
من حال الى حال كما ذكرنا في باب صفة الصلوة فيزاد الاعمى بها دائما وهو بها اذا استعطف
الرجل راحلته ويرفع صوته بها لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الحج العج والثج فالعج رفع الصوت
بالتلبية والثج اراقة الدماء ويستحب عندنا في الدعاء والاذكار الاخفاء الا اذا تعلق
باعلانه مقصود كالاذان والخطبة وغيرها والتلبية للاعلام بالشروع فيما هو من اعلام
الدين فكان رفع الصوت بها سنة **فصل** فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كما دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو
في المسجد ويدخل ملبيا من باب بني شيبة ولا يضره ليلا دخلها او نهارا لان دخول
بلدة يستوي فيه الليل والنهار وانما دخل النبي صلى الله عليه وسلم نهارا لمخافة السرقة لا
الالتباس على الناس اين ينزل وكيف ينزل كذا في البناية وما روي ان عمر رضي
الله عنه نهى عن دخول مكة ليلا فانه كان لمخافة السراق ايضا وعن عائشة رضي الله عنها
انها دخلت مكة ليلا ويستحب ان يقول عند دخولها اللهم هذا حرمك وامنك فادخلني
وقولك الحق ومن دخله كان آمنا اللهم فحرم لحمي ودمي على النار وقني عذابك يوم تبعث
عبادك ويدخل المسجد حافيا الا ان يستضر ويقول عند دخوله بسم الله وعلى ملة رسول
الله الحمد لله الذي بلغني بيته الحرام اللهم افتح لي ابواب رحمتك ومغفرتك وادخلني فيها
واغلق عني ابواب معاصيك وجنبني العمل بها فاذا عاين الكعبة واذا بالواو فيه
البيت كبر وهلل ويستحب ان يقول الله اكبر الله اكبر اللهم انت السلام ومنك السلام
حينا ربنا بالسلام وادخلنا دار السلام اللهم زد بيتك هذا تشريفا ومهابة وتعظيما
اللهم تقبل توبتي واقل عثرتي واغفر خطيئتي يا حنان يا منان ومعنى التكبير من
على هذه البيت ان يقول الله اكبر من هذه الكعبة المعظمة ومعنى التهليل ان يتبرى
عن كل شيء الجميع ويشير الى قطع شركة الغير في الالوهية وكمال العظمة والجلال له

يقول

يقول لا تظنوا ان تعظيم هذه البقعة الشريفة وشد الرحال اليها مع ارتكاب مشاق السفر لعبادتها
كلا لا اعبد الا ربها وتعظيمي اياها بهذه المرتبة تعبدي لا لاعظمها الا بامر صاحبها ومن
الهداية وكان ابن عمر يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر ومحمد لم يعين في الاصل لمشاهد الحج شيئا
من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن وعن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقول اذا لقي البيت اعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وابتدأ
بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فابتدأ بالحجر
الاسود واستقبله وكبر وهلل ولا يبدأ بغيره الا ان يكون الفوت او الصلوة فيدخل معهم رافعا
يديه كالصلوة لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر وقال
ابو يوسف في الاملاء يستقبل بباطن كفيه القبلة عند افتتاح الصلوة واستلام الحجر وقنوت الوتر
وتكبيرات العيدين ويستقبل بباطن كفيه الى السماء عند رفع الايدي على الصفا وعرفة والوقوفين
عند الجمرتين ويقبله اي الحجر ان استطاع من غير ايذاء باحد قال ابن الهمام يعني بعد الرفع فتاح
للتكبير والتهليل يقبله وكيفيته ان يضع يديه على الحجر ويقبله ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت
وهل يستحب السجود على الحجر عقب التقبيل فعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته
وقال رأيت عمر بن الخطاب قبله وسجد عليه ثم قال رأيت رسول الله فعل هكذا ففعلت رواه ابن
المنذر والحاكم وصححه الا ان الشيخ قوام الدين الكاكي قال وعندنا الاولى ان لا يسجد لعدم
الرواية في المشاهير ونقل السجود عن اصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه انتهى وشرط التقبيل
عدم ايذاء احد لما روي انه عليه الصلوة والسلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وبكى
طويلا ثم نظر فاذا هو بعمر يبكي فقال يا عمر ههنا تسكب العبرات وقال لعمر رجل ايد اي قوي
تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن اذا وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله
وهلل وكبر ولانه الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب وعن هذا قيل ان
تسلمه ان لم يقدر على التقبيل ثم استلم الحجر تناوله باليد او بالقبلة ويراد هنا تناوله

بالبيد لانه عطف على يقبله ويحتمل يجب ان يكون غير متفق عليه او مسّ اي الحجر شيئا ما ان امكنه
بيده وقبّله اي ذلك الشيء ان لم يقدر على تناوله باليد لما روي انه صلى الله عليه وسلم طاف على
راحلته واستلم الحجر بمحجنه وهو عود معوج الراس تناوله ثم قبله او اشار اليه اي الى الحجر
مستقبله ان لم يستطع شيئا مما ذكر قبل مكبرا مهللا حامدا مصليا على النبي
صلى الله عليه وسلم قيل الحكمة في استلام الحجر ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله
تعالى لما اخذ الذرية من ظهر آدم وقررهم بقوله الست بربكم قالوا بلى كتب ذلك في رق وادرجه
في الحجر فمن يستلم الحجر فكأنه يجدد عهد الرب والحجر يشهد له في يوم القيامة روي ان عمر بن الخطاب
في خلافته اتى الحجر الاسود ووقف ثم قال اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت رسول الله يقول ان الله لما اخذ الذرية الخ وقيل
ليشهد له ان يكرم شاهد وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال الحجر الاسود يمين الله في
الارض يصافح بها عباده ثم قال هذا تمثيل واصله ان الملك اذا صافح رجلا قبل الرجل يده
فكان الحجر بمنزلة اليمين للملك تستلم ان امكن وان لم يمكن يمس الحجر شيئا في يده ان
امكن والا تشير اليه مستقبله ثم انه اذا استقبل الحجر يقول عند اوله بسم الله والله اكبر اللهم
ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم هذا البيت
بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك وهذا مقام العائذ بك من النار ويطوف بعد
الاستلام آخذا اي شارعا عن يمينه اي جانب يمينه اي يمين نفسه وهو يمين الطائف
مما يلي الباب اي باب الكعبة فيكون ابتداء الطواف من الحجر الاسود الى جانب الباب قال صاحب
النهاية والعناية واما لو افتتح الطواف من غير الحجر الاسود لم يذكر محمد هذا الفصل في الاصل
وقد اختلف فيه مشايخنا فبعضهم قالوا لا يجزيه وهكذا ذكر في الرقيات وبعضهم ان
الامر بالطواف مجمل في حق البداية فالتحق فعل النبي عليه السلام بيانا له فيفترض البداية
به وبعضهم قالوا يجزيه لان الامر بالطواف مطلق لكن السنة البداية من الحجر وانما قيد بقوله ابتدا

استلمه عمر ثم استلمه فبلغ مقالته عليا كرم الله وجهه فقال لان الحجر يسمع فقال له عمر ما سمعته يا ختن رسول الله صلعم

عن

عن يمينه فانه لو اخذ عن يسار فهو الطواف المنكوس انتهى ما فيهما وقد اضطبع رداءه قال صاحب
المغرب والصحاح وقد اضطبع برداءه بان جعله اي الرداء تحت ابطه الايمن والقى
طرفيه اي طرفي الرداء على كتفه الايسر وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من الجوهري وانما سمي هذا اضطباعا لابداء الضبعين يقول الفقير الكاتب لابد ان المراد
الضبع كذا لانه ما في القاموس وهو الموافق للطائف ابداء احدهما لا ابداء كليهما
ثم يجعل طوافه وراء الحطيم حتى لو طاف فيما بينه وبين البيت لم يجزه وهو اسم لموضع
فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت وسمي ايضا حجرا ايضا بكسر الحاء لانه حجر منه اي منع فيكون
الحطيم فعيلا بمعنى مفعول ويمكن ان يكون بمعنى فاعل لما ورد في الحديث من دعا على مظلمه فيه حطمه الله
فيكون حاطما ~~[illegible]~~ وانما جعل الطواف وراء الحطيم لانه من البيت
لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها نذرت ان فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
تصلي في البيت ركعتين فلما يسر الله الفتح اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها في
الحطيم وقال صلي هنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت
ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت واظهرت قواعد الخليل عليه السلام وادخلت
الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى
قابل لافعلن ذلك فلم يعش ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن
عبد الله بن الزبير وقد سمع الحديث منها ففعل ذلك واظهر قواعد الخليل وبنى البيت على قواعده
بحضرة الناس وادخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير
نقض بناءه واعاده على ما كان عليه في الجاهلية واذا كان الحطيم من البيت فلا بد من
دخوله في الطواف ثم [illegible] الراوي ليس كله من البيت لقوله عليه السلام ستة اذرع من الحجر من
البيت وما زاد ليس من البيت لا يقال لو استقبل الحطيم في الصلاة لم يجز صلاته ولو كان
من البيت لجاز لانا نقول ان كون الحطيم من البيت انما يثبت بخبر الواحد وفرضية استقبال

الكعبة بيتك بالبقعة فلا تبادئني بما ثبت بخبر الواحد والاكمل انه يحتاط في الطواف والصلوة جميعا
واذا بلغ الطائف مقابل الباب يقول اللهم بيتك عظيم ووجهك كريم وانت ارحم الراحمين
واعذني من النار ومن الشيطان الرجيم وحرم لحمي ودمي على النار وآمنّي من اهوال يوم
القيمة واكفني مؤنة الدنيا والآخرة واذا بلغ الركن العراقي يقول اللهم اني اعوذ
بك من الشرك والشك والنفاق والشقاق وسوء الاخلاق وسوء المنظر في الاهل
والمال والولد واذا بلغ الميزاب يقول اللهم اظلني تحت عرشك يوم لا ظل الا
ظلك ولا اله غيرك يا ارحم الراحمين اللهم اسقني بكأس محمد عليه الصلوة والسلام
شربة لا اظمأ بعدها ابدا واذا بلغ الركن الشامي يقول اللهم اجعله حجا مبرورا
وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور رب ارحم وتجاوز
عما تعلم انك انت الاعز الاكرم واذا بلغ الركن اليماني يقول اللهم اني اعوذ بك من الكفر
واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات واعوذ بك من الخزي في الدنيا
والآخرة ويقول فيما بين الركن اليماني والحجر اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار ويقول ايضا عند الحجر اذا بلغه اللهم اغفر
لي برحمتك واعوذ برب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وهذا
الذي ذكر شوط واحد ومن الحجر الى الحجر شوط جريا مرة الى الغاية سبعة اشواط مفعول مطلق
من قوله ويطوف آخذا يرمل الرمل ان يهز في مشيته الكتفين كالمبارز يتبختر
بين الصفين في الثلثة الاول منها اي من الاشواط السبعة اعلم ان الرمل في الاشواط الثلثة
الاول سنة وقال ابن عباس رضي الله عنه لا رمل في الطواف وانما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
في عمرة القضاء وبيانه ان النبي عليه السلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صده المشركون
عن البيت فصالحهم على ان ينصرف ثم يرجع في العام القابل ويدخل مكة بغير سلاح فيعتمر ويخرج
فلما كان العام القابل اخلوا له البيت ثلثة ايام فاضطبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل وقال لاصحابه

رحم

رحم الله امرأ اري من نفسه قوة لان المشركين قالوا ان حمى يثرب قد اوهنتهم فسمع رسول الله
هذا القول منهم فاضطبع هو ورمل وقال لاصحابه ذلك فاذا كان ذلك لاظهار الجلادة للمشركين
المشركين وقد انعدم ذلك المعنى فلا معنى للرمل قلنا ما ذكر ابن عباس رضي الله عنه سببه ولكنه صار سنة
ذلك السبب ابدا وبقي بعد زواله كرمي الجمار سببه رجم الخليل الشيطان ثم بقي ابدا وكقصر الصلوة
الرباعية في السفر سببه المشقة ثم بقي حيث لا مشقة وتفصيل اصله في الاصول ثم روى جابر
وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم النحر في حجة الوداع ورمل في الثلث
الاول ولم يبق مشرك بمكة عام حجة الوداع ثم روي ان عمر لما اراد الرمل في طوافه قال علام
اهز كتفي وليس ههنا احد اراه ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله فافعله اتباعا
له والرمل من الحجر الى الحجر وهو ظاهر المذهب وقال سعيد بن جبير لا رمل بين الركن اليماني والحجر وروي في
بعض الآثار ان النبي عليه السلام كان يرمل من الحجر الى الركن اليماني لان المشركين كانوا يطلعون
عليه فاذا تحول الى الجانب الآخر حال البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل لكنا ناخذ بحديث
جابر وابن عمر ان النبي عليه السلام رمل في الثلثة الاول من الحجر الى الحجر فان زحمه الناس في الرمل
قام اي وقف ولا يطوف بغير الرمل بل يقف حتى اذا وجد مسلكا رمل لانه لا بدل له فيقف
حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له كذا في الهداية ويمشي في الباقي
على هينة اي على السكينة والوقار على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويستلم الحجر على الوجه الذي مر كلما مر به لان اشواط الطواف كركعات الصلوة وكما يفتتح
كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر ويختم طوافه بالاستلام لانه صلى الله عليه وسلم
فعل كذلك واستلام الركن اليماني فهما مستحسن واليمن مخففة الياء لانه بلاد على
يمين الكعبة والنسبة يمني بالتشديد ويماني بالتخفيف على تعويض الالف من احدى
يائي النسبة وقوله حسن يعني مستحب في ظاهر الرواية وان تركه لم يضر في قول ابي حنيفة
وابي يوسف وعن محمد انه سنة ولا يستلم غيرهما فان النبي عليه السلام كان يستلم هذين الركنين ولا

يستلم غيرهما ولان القياس ينفي الاستلام لانه تصرف مما لا يفيد الاستلام كسائر البناء الا ان النبي عليه السلام تركه بالحديث في هذين الركنين فبقي الحكم في غيرهما على اصل القياس وروي عن جابر انه قال كنا نستلم الاركان كلها وقال معاوية يستلم الاركان كلها وكل هذه ضعيف كذا في البناية ثم يصلي ركعتين عند المقام اي مقام ابراهيم وهو الحجر الذي فيه اثر قدميه او حيث تيسر من المسجد لان الصلوة لا تختص بمكان دون مكان يقرا في الاولى قل يا ايها الكافرون وفي الثانية قل هو الله احد وان قرا غيره جاز ويصلي هاتين الركعتين في وقت يباح فيه التطوع ولا حجة لقول من قال باباحة الصلوة للطواف في جميع الاوقات لان النهي عن صوم يوم الفطر ويوم النحر استوى فيه مكة وغيرها من البلدان فكذا النهي عن الصلوة في الاوقات المكروهة يستوي فيه مكة وسائر البلدان وهما واجبتان بعد كل اسبوع اي بعد كل سبعة اشواط وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله عليه السلام وليصل الطائف لكل اسبوع ركعتين والامر للوجوب واعترض بوجهين احدهما ان هذا الحديث لا اصل له في كتب الحديث والثاني ان حديث الاعرابي وهو انه عليه السلام حين علم الاعرابي الصلوات الخمس قال له الاعرابي هل علي غيرهن قال لا الا ان تطوع يعارضه وهو اقوى منه فكيف يفيد الوجوب اجيب عن الاول بان الراوي اذا كان عدلا فذكره لا يوجب القدح فيه وعن الثاني بان حديث الاعرابي متروك الظاهر فانا اجمعنا على ان صلاة الجنازة وصلاة العيد واجبتان وليس في هذا الا بيانهما ويحتمل ان يكون حديث الاعرابي قبل هذا الحديث وقال مالك رحمه الله هما فرض لقوله تع واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى قلنا ان هذه الآية ما وردت في بيانه فقد قيل مقام ابراهيم هو الموضع الذي جعل فيه المسجد الحرام فامرنا باتخاذ ذكره مسجدا كذا في الكافي وهذا طواف القدوم وهو سنة لغير المقيم بمكة وقال مالك هو واجب لقوله عليه السلام من اتى البيت فليحيه بالطواف ولنا انه امر بالطواف مطلقا والامر المطلق لا يقتضي التكرار وقد تعين طواف الزيارة بالاجماع وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب ثم اعلم ان الطواف

في الحج

في الحج ثلثة الاول طواف القدوم وله ثلثة اسام سواه طواف التحية وطواف اللقاء وطواف اول العهد وهو سنة لغير المقيم بمكة والثاني طواف الزيارة وله اسمان غيره طواف الافاضة وطواف يوم النحر وهو فرض والثالث طواف الوداع وله اسم واحد غيره وهو طواف الصدر وهو واجب على الافاقي واما المكي فلم يشرع في حقه الا طواف الزيارة لانعدام القدوم والصدر في حقه كما سيأتي ان شاء الله تع ثم يعود من المقام الى الحجر بعدما صلى ركعتي الطواف ويستلم الحجر لما روي انه عليه السلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر فاستلمه والاصل فيه ان كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف كما يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا لم يكن بعده سعي فانه لا يعود الى استلام الحجر فيه بعد الصلوة ويخرج الى الصفا من اي باب شاء وقال عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج الى الصفا من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب الصفا وليس ذلك بسنة عندنا وانما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك الباب لقربه الى الصفا لا لكونه سنة فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم قال في التحفة تاخير السعي بين الصفا والمروة الى طواف الزيارة اولى لان السعي واجب فجعله تبعا للفرض اولى لكن العلماء رخصوا في الاتيان بالسعي عقيب طواف القدوم لان يوم النحر الذي هو وقت طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فلهذا رخص في جعله تبعا للسنة وهو طواف القدوم ويخشع النفس رافعا يديه للدعاء لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن من جملتها الصفا ويدعو بما شاء لما روي انه صلى الله عليه وسلم صعد الصفا حتى اذا نظر الى البيت قام مستقبل القبلة ويدعو ايضا ودعي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما صعد الصفا قال لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا اله الا الله وحده لا شريك له انجز وعده ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده ثم قرا مقدار خمس وعشرين آية من سورة البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة وهو معنى قوله ثم ينحط نحو المروة ويمشي على مهل اي على وقار وسكون الى ان كانت هينة فاذا بلغ بطن الوادي بين الميلين الاخضرين سعى سعيا الى المروة وله

حتى تجاوزتهما لما روى جابر عنه صلى الله عليه وسلم انه لما نزل عن الصفا جعل يمشي نحو المروة حتى انصبت قدماه في
بطن الوادي سعى حتى استوى اذا صعد فيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما
تعلم انك انت الاعز الاكرم قال صاحب الهداية ولم يبق اليوم بطن الوادي لان السيول
كبسته وتسمية الميلين بالاخضرين على طريق التغليب فان احد الميلين اخضر والاخر احمر وقيل
في عموده والصحاح الميل في كلام العرب مقدار مدى البصر واما الميلان الاخضران فهما
شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لا انهما منفصلان عنه
علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة قيل اصل هذا السعي
ان ابراهيم عليه السلام لما جاء بهاجر وابنه اسمعيل الى وادٍ غير ذي زرع فتركهما
عند الكعبة ثم رجع الى وطنه فعطشت ابنه هاجر وصعدت الصفا لترى هل ماء فلم تر فنزلت
تمشي على هينتها تنظر الى ولدها فلما بلغت بطن الوادي سعت فلما خرجت منه مشت
الى المروة فعلت هكذا سبعا فلما انتهت من عادت جاءت الى ولدها فرأت ماء قد نبع من تحت
رجل ولدها فخشيت ان ... وخافت الضياع فجعلت تضع حولها الحجارة وفي ذلك قال
صلى الله عليه وسلم لولا ام اسمعيل لكان زمزم ماء معينا الى يوم القيمة نقل العمر وفي رواية
قال عليه السلام يرحم الله ام اسمعيل لو تركت زمزم وجواب لو محذوف وهو لكان ماء
معينا ويحتمل ان يكون لو للتمني فلا يحتاج الى جواب ثم قال صاحب الهداية فصار ذلك سنة
ومن شعائر الحج ليبقى لها ذكرا الى يوم القيمة وفي المبسوط والمنهاج في اصل السعي في بطن الوادي
كلام وهو ما ذكرنا آنفا من انه لما صار الجبل حائلا بينها وبين النظر الى ولدها
تسعى حتى تنظر الى ولدها شفقة منها على الولد فصار ذلك سنة الى يوم القيمة والاصح ان
نقول فعل رسول الله في نسكه وامر اصحابه ان يفعلوا كذلك فنفعله اتباعا له ولا نشتغل
بطلب المعنى فيه كما لا نشتغل بطلب المعنى في تعدد الطواف الى سبعة اشواط انتهى ما
في الهداية ويفعل على المروة كفعله على الصفا من استقبال البيت والتكبير والتهليل والصلوة على

المد في اللغة الف يد ويك
الحجر منتهاه ولا تسل
تر الحجر كذا في القاموس

النبي

النبي صلى الله عليه وسلم ورفع اليدين للدعاء والدعاء بما شاء وهذا شوط واحد فيسعى بينهما اي
بين الصفا والمروة سبعة اشواط كما بينا في الاول منها يبدأ بالصفا ويختم بالمروة ويسعى
في بطن الوادي في كل شوط وانما يبدأ بالصفا لقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تع
به يعني قال الله تعالى ان الصفا والمروة الآية فتقدم اسم الصفا على المروة فلا جرم يبدأ الطائف
الساعي به ايضا ثم فيه اشارة الى نفي قول الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من الصفا
الى الصفا وهو لا يعتبر رجعه ولا يجعل ذلك شوطا والاصح ما ذكر في المشهور وحكي انه تمسك
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على انه طاف بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي
يصير اربعة عشر شوطا قال صاحب العناية وعندي لما قاله الطحاوي وجه لان النبي صلى الله
عليه وسلم لما رقى على الصفا قال نبدأ بما بدأ الله به واراد به قوله ان الصفا والمروة من شعائر
الله فيفهم منه انه يبدأ من الصفا في كل مرة لان الحديث مطلق يشتمل على ان كل شوط
فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون عوده من الصفا الى المروة والعود من المروة
الى الصفا شوطا واحدا لا محالة على انا نقول ان اهل الحديث اوردوا في عامة كتبهم ان
النبي صلى الله عليه وسلم سعى بين الصفا والمروة سبعا ولم يذكروا ان البداية من الصفا شوط
والعود من المروة شوط ويحتمل ان يكون سعي النبي عليه السلام على ما قاله الطحاوي ويحتمل ان يكون على
ما قاله سائر الفقهاء فمع ما قاله الطحاوي تحصيل الخروج عن العهدة بيقين فيكون الاخذ به اولى
انتهى اقول ان المفعول في قوله عليه الصلوة والسلام نبدأ محذوف والمفعول اذا كان محذوفا
يقدر اعم الاشياء لا اخصها لعدم الاولوية فح يكون تقدير الكلام نبدأ كل شوط من
الاشواط بما بدأ الله به اي بالصفا فيكون الامر على ما قاله الطحاوي فافهم انتهى يقول
الفقير لو كان الامر كما قال لكن اهل الرواة نسك رسول الله ما قاله وقد اتفقوا باجمعهم
على ما قاله الفقهاء فلم يكن لما قاله وجه على ان صاحب الهداية قال لا فائدة في الوجوب
في الطواف ان يبدأ كل شوط من موضع واحد وهو اول ما ذكره وهو الحجة الجلي فيبدأ

يكره التنفل كذا قلنا الواجب بعد طواف البيت ويطوف [redacted] الدوران فوله
والدوران حوله انما يكون لو عاد الى ما بدى منه فيكون ابتداؤه وانتهاؤه واحدا بالضرورة وهنا
الواجب السعي وهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي كون عوده الى بدايته ولعل ما في
البداية لم ينتقل عن الذوق بينهما فعلى ما قال ومعاذ ابن الحج الا الضلال ثم يقيم بمكة
لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله وهو لم يأت بها ويطوف بالبيت نفلا ما
اراد لانه يشبه الصلوة قال النبي عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلاة خير موضوع
فمن شاء استقل ومن شاء استكثر فكذا التطوع لكن قيل ان طواف التطوع افضل للغرباء
وصلوة التطوع افضل لاهل مكة لان الغرباء يفوتهم الطواف ولا يفوتهم الصلوة واهل مكة
لا يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلوة افضل فاذا كان اليوم السابع من ذي الحجة
خطب الامام خطبة بعد صلوة الظهر يعلم الناس فيها المناسك وكذا يخطب في اليوم التاسع
من ذي الحجة بعرفات قبل الظهر وكذلك يخطب في اليوم الحادي عشر بمنى فيفصل
كل خطبتين بيوم وقال زفر يخطب في ثلثة ايام متواليات اولها يوم التروية لانها ايام
الموسم ومجتمع الحاج والثاني يوم عرفة والثالث يوم النحر بمنى ولنا ان المقصود منها
التعليم ويوم التروية ويوم النحر يوم اشتغال فكان ما ذكرنا انفع وفي القلوب انجع
اي اكثر تاثيرا فاذا صلى الفجر يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قيل انما سمي
بذلك لان ابراهيم عليه السلام راى ليلة التروية كان قائلا يقول ان الله يامرك
بذبح ابنك هذا فلما اصبح يروي اي يتفكر في ذلك من الصباح الى الرواح امن الله
الحكم ام من الشيطان فمن ثمة سمي يوم التروية فلما امسى راى مثل ذلك فعرف انه من الله فمن ثم سمي اليوم
التاسع يوم عرفة ثم راى مثله في الليلة الثالثة فهم بنحره فسمي اليوم يوم النحر وقيل
انما سمي يوم التروية بذلك لان الحاج يروون بالماء من العطش في هذا اليوم
ويحملونه بالروايا الى عرفة ومنى وانما سمي يوم عرفة به لان جبرئيل عليه السلام

ابرا

ابراهيم عليه السلام عرفه المناسك كلها فقال له عرفت فقال في موضع تطوف وفي موضع تسعى وفي موضع
تقف وفي موضع تنحر وترمي فقال عرفت فسمي يوم عرفة ويسمى العاشر يوم الاضحى لان
الناس يضحون فيه بقرابينهم وقيل انما سمي عرفة لان ادم عليه السلام لما اهبط الى الارض وقع بالهند
وامراته حوا بالجدة فلم يلتقيا الا عشية عرفة فسمي يوم عرفة لمعرفة كل منهما الاخر خرج الى منى
قيل انما سميت منى لان جبرئيل عليه السلام لما اراد ان يفارق ادم قال ماذا تتمنى قال الجنة
فسمي ذلك الموضع منى فيقيم بها الى صلوة الفجر يوم عرفة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر
يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والفجر ثم راح الى عرفات وهذا اولى ثم يتوجه من منى بعد صلوة الفجر يوم عرفة الى عرفات فيقيم بها
لما روينا انه عليه السلام راح الى عرفات فاذا زالت الشمس خطب الامام خطبتين كالجمعة
يجلس بينهما كالجمعة ويعلم فيها المناسك يعني الوقوف بعرفة والمزدلفة ورمي الجمار
والنحر والحلق وطواف الزيارة وصلى بعد الخطبة بالناس وقال مالك يخطب بعد الصلوة
لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبهت خطبة العيد وظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر
فجلس اذن المؤذن كما في الجمعة وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام من الفسطاط
واذا فرغ المؤذن خرج الامام وعنه انه يؤذن بعد الخطبة الظهر والعصر باذان واقامتين
في وقت الظهر اما نفس الجمع بين الصلوتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما
واما كونه باذان واقامتين فلما روى جابر رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم صلاهما باذان و
اقامتين ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا اقدم العصر على وقته فلو انه
تنفل بينهما يكره فان صلى بغير خطبة اجزأه لان هذه الخطبة ليست بفرض وشرط الجمع
صلاتهما مع الامام فلو صلى الظهر في رحله اي منزله وحده صلى العصر في وقته خلافا
لهما فالمنفرد في الصلوتين فيجوز الجمع بينهما عندهما ومبنى الاختلاف على ان تقديم العصر على
وقته لاجل صيانة الجماعة او لامتداد الوقوف فعنده للاول وعندهما للثاني لابي حنيفة

ووقع في بعض التواريخ انه هوا وقعت فيه والعلم عند الله

ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقال ان الصلاة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه الا بدليل قطعي وما رويناه دليل الشيخين
عليهم والخلفاء الراشدين من الجمع بين الصلاتين بالجماعة مع الامام فلم يجوز الجمع الا بشكل المنقول
ولهما ان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف بدليل انه لا جمع على من ليس له الوقوف وان الحاج
يحتاج الى الدعاء في وقت الوقوف فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء والمنفرد والجماعة في
الحاجة سواء فيستويان في جواز الجمع ثم انه عند ابي حنيفة الامام شرط في الصلاتين جميعا لا
في العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته يعني ان الامام انما صار شرطا لاسقاط فرض وقت
العصر لا للظهر لان الظهر مفعول في وقته فجاز له ان يصلي العصر قبل وقته مع الامام وان صلى
الظهر منفردا ولابي حنيفة ان التقديم على خلاف القياس عرفناه شرعا فيما اذا كانت
صلاة العصر مرتبة على ظهر مؤدى مع الامام فيقتصر عليه فلا يجوز اداء العصر مع الامام
قبل وقته اذا صلى الظهر وحده وشرط كونه محرما فيهما اي في الظهر والعصر عند ابي
حنيفة الامام شرط فيهما جميعا وقال زفر هو شرط في صلاة العصر فقط وثمرة الخلاف تظهر
فيما اذا صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه والحكم بالعكس صلى الظهر مع الامام
ثم احرم بالحج فصلى العصر معه لم يجزه العصر الا في وقتها وعند زفر يجزيه مطلقا ثم
ناكلها مع الامام بوضوء او غسل وهو سنة وليس الغسل بواجب فلو اكتفى بالوضوء
فان كان الجمعة والعيدين وعند الاوام قرب جبل الرحمة والعلم جبل الرحمة لانه
منزل الرحمة على الحجاج حتى روي ان تغفر جميع ... اتيتني في هذا الجبل في يوم عرفة
خصوصا اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة قال مولانا الفاضل سعدي افندي وقع فيما نقله
السروجي عن طلحة بن عبيد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال افضل الايام يوم عرفة
وافق يوم جمعة وهو افضل من سبعين حجة في غير جمعة خرجه رزين بن معاوية في تجريد
الصحاح بعلامة الموطأ وفيما ذكر الحموي قيل اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر
كل

وكذا عندهما

كل اهل الموقف انتهى قال ابن جماعة وهذا الكلام الكبير لبعض الطلبة والذي يظهر والله تعالى اعلم ان
الله تعالى يغفر لجميع اهل الموقف مطلقا فما وجه تخصيص ذكر يوم الجمعة في هذا الحديث فاجابه بانه يحتمل
ان الله يغفر لجميع اهل الموقف في يوم الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة يهب قوما لقوم والله اعلم انتهى
وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لقوله صلى الله عليه وسلم عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة
بطن عرنة وادي بحذاء عرفات على يسار الموقف قال النبي صلى الله عليه وسلم فيه الشيطان فلذا امرهم باجتنابه وقيل انه
بطنها نوا ابكير فيه وينزل فيه ويعتزل فيه عن الناس في مقر الشارع عني لعنهم ردا عليهم ويستقبل
الامام القبلة لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف كذلك وقال خير المواقف ما استقبلت به القبلة رافعا يديه
بسطا اي رفع بسط لما روي انه بسط يديه فيه مادا اياهما كالمستطعم مسكين حامدا مكبرا مهللا
مثنيا مصليا على النبي عليه الصلاة والسلام داعيا بحاجته مجتهدا لانه صلى الله عليه وسلم اجتهد في الدعاء
في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في الدماء والمظالم اي الا في حق الدماء التي وجبت لبعضهم
على بعض قصاصا وعجزوا على استيفائه وفي حق المظالم التي وجبت لبعضهم على بعض وعجزوا عن
الانصاف وقيل قد استجيب له في ذلك ايضا وفي حديث ... عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل
دعائي ودعاء الانبياء من قبلي بعرفات لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي
ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا
وفي بصري نورا اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري وزاد الامام الاشباه بعد هذا اللهم اني
اعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في
الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوائق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول
عافيتك وفجاءة نقمتك وجميع سخطك واعطني العافية افضل ما تؤتي احدا منهم كرمك
يجاب بستر يا ارحم الراحمين يا رفيع الدرجات ومنزل البركات ويا فاطر الارضين والسموات
ضجت اليك الاصوات بصنوف اللغات تسألك الحاجات وكل داع يعلم بمرغوبه وكل حاجة ...
... الله اياها وفي مبسوط شيخ الاسلام ... النبي عليه السلام

ما ندعو في هذا اليوم فقال لا اله الا الله وحده لا شريك له لا غير فقيل لسفيان بن عيينة
هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء فقال الثناء على الكريم دعاء وعن جابر
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من مسلم يقف عشية عرفة في الموقف مستقبل القبلة ثم
يقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ويقرأ فاتحة
الكتاب مائة مرة ثم يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا
عبده ورسوله مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما
صليت وباركت ورحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد الا قال الله تعالى يا ملائكتي
ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني ومجدني وعرفني واثنى علي وصلى على نبيي
اشهدوا اني قد شفعته في نفسه وغفرت له ولاهل موقفه كذا في النهاية وينبغي
للناس وراء الامام بقربه لانه يدعو ويعلم فيعوا ويستمعوا مستقبلين بالقبلة و
لهذا يقفون وراءه سامعين لقوله للتعلم بما يعلمه ثم يفيضون بعد الغروب لان النبي
صلى الله عليه وسلم دفع بعد غروب الشمس ولان فيه اظهار مخالفة المشركين حيث يدفعون
قبل الغروب قال النبي صلى الله عليه وسلم حين خطب عشية عرفة ايها الناس ان اهل الجاهلية
والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تعممت بها رؤوس الجبال كعمائم
الرجال في وجوههم وان هدينا ليس كهديهم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد بان بذكر الاثر
وامر باظهار المخالفة للمشركين فليس لاحد ان يخالف ذلك الى المزدلفة سميت
مزدلفة لاجتماع الناس فيها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الآخرين اي جمعناهم وقيل من
الازدلاف بمعنى التقرب ومنه قوله تعالى وازلفت الجنة اي قربت وسميت بها لاقتراب
المزدلفة منى بعد الافاضة من عرفات وقيل لان حوا ازدلفت الى آدم فيها [illegible]
هذا الوجه الاخير ... وينزل بقرب جبل قزح وهو الجبل الذي عليه [illegible]
وهو موضع كان اهل الجاهلية يوقدون عليه النار وقيل انما كان نزل آدم عليه السلام

لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف عند هذا الجبل وكذا عمر رضي الله عنه ويتحرز من النزول على الطريق
كيلا يضر بالمارة فينزل عن يمينه او يساره ويستحب ان يقول اذا نزل بها اللهم هذه مزدلفة لعله
جمعت فيها السنة متنوعة اسألك ان ترزقني جوامع الخير و ان تجعلني ممن سألك فاعطيته ودعوك فاجبته
وتوكل عليك فكفيته وبالنس بكر فهديته ويصلي المغرب والعشاء باذان واقامة
واحدة وقال زفر باذانين واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد
للحاجة الى الاعلام الا اذا اراد الاقامة اعلاما فاذا فرغ من الصلاتين يقول اللهم حرم لحمي وشعري
ودمي وعظمي وجميع جوارحي على النار يا ارحم الراحمين ويسأل ارضاء الخصوم فان
الله تعالى وعد ذلك لطلبه في هذه الليلة ومن صلى المغرب في الطريق او بعرفات فعليه اعادتها
ما لم يطلع الفجر خلافا لابي يوسف فلا يلزمه عليه الاعادة عنده لكنه يسيء لانه اداها
في وقتها فلا يجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر يعني لا يجب عليه اعادة المغرب بعد طلوع
الفجر اتفاقا لانه اداها في وقتها لكن الا يجب عليه الاعادة بالمزدلفة قبل طلوع الفجر
لهذا المعنى الا ان التأخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روي ان النبي عليه السلام
قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلاة امامك معناه وقت الصلاة امامك لان الصلاة
فعل المصلي فلا يتصور ان يكون امامه ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم
خلف اضاعوا الصلاة وفسر بعضهم بان معناه مكان الصلاة امامك وهو مزدلفة
فيكون من باب ذكر الحال وارادة المحل وهذا اشارة الى ان التأخير واجب لانه لو لم يكن
كذلك لكان معناه القضاء بعد خروج الوقت وتفويت الصلاة عن وقتها لا يجوز لغير
ضرورة عليه السلام واعترض عليه بان هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز ان يبطل
به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا كما هو مقتضى الكفاية واجيب
المقصود بانه مشاهير تلقته الامة بالقبول في الصدر الاول وعملوا به فجاز ان يزاد

به على كتاب الله واقول قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ونحوه ليس فيه دلالة
قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالته على ان للصلوة اوقاتا وتعيينها ثبت اما بحديث
جبرئيل وغيره من الآحاد او بفعله عليه السلام ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يخص
خبر الواحد ثم يعمل بفعله عليه السلام وهنا نجمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون
قضاءً فتعين ان يكون ذلك وقته واعترض ايضا بان صلوة المغرب التي صلاها
في الطريق اما ان وقعت صحيحة اولا فان كان الاول لا يجب الاعادة لان الوقت لله
بعد وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الوقت
واجيب بان الفساد موقوف نظيره اثر في الحال كما مر في مسئلة الترتيب ويبيت
بمزدلفة فاذا طلع الفجر صلى بغلس وغلس ظلمة آخر الليل ليحصل استعداد الوقوف ثم
بالمشعر الحرام لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف في هذا الموقف يدعو حتى روي في حديث
ابن عباس فاستجيب دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم بان يرضي الخصوم بالازدياد في
ثوابهم حتى يتركوا حقوقهم في الدماء والمظالم فاستوجب المغفرة من عليه الدماء و
المظالم ويصنع كما صنعت من استقبال القبلة ورفع اليد باسطا وحمد ثم تكبير وتهليل
والصلوة على نبيه والدعاء بحاجته بجهد ويستحب ان يقول اللهم انت خير مطلوب و
مرغوب اليه الهي لكل ضيف قرى فاجعل قراي في هذا المقام ان تتقبل توبتي
وتتجاوز عن خطيئتي وتجمع على الهدى امري وتجعل اليقين في الدنيا همي اللهم ارحمني
واجرني من النار ووسع علي الرزق الحلال اللهم لا تجعله آخر العهد بهذا الموقف
وارزقنيه ابدا ما احييتني برحمتك يا ارحم الراحمين ومزدلفة كلها موقف الا وادي
محسر لقوله عليه السلام ومزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر ومحسر
بكسر السين وتشديدها موضع سلوه عن يسار مزدلفة فاذا اسفر نفر قبل طلوع الشمس
الى منى لان النبي صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوع الشمس فيبدأ فيها برمي جمرة العقبة

من بطن

من بطن الوادي بسبع حصيات كحصى الخذف والخذف رمي الحصى بالاصابع لانه قال عليه السلام
عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا ولو رمى باكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمي بالكبار
من الاحجار كي لا يتأذى به غيره ولو رماها من فوق العقبة اجزاه والافضل ان يكون من بطن
الوادي يكبر مع كل حصاة كذا روي عن ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما ولو سبح مكان
التكبير اجزاه لحصول الذكر والتكبير من آداب الرمي ولهذا لو سبح مكانه ولم يكبر لا يضر
ويقطع التلبية باولها لما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة
رمى بها جمرة العقبة ولا يقف عندها اي عند جمرة العقبة لان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يقف عندها قال صاحب النهاية الكلام في الرمي في اثني عشر موضعا احدها في وقته
اتفق العلماء على ان وقت الرمي يوم النحر وثلثة ايام بعده والثاني فيما يرمى به فانه يجوز بكل
ما كان من جنس الارض نحو الحصاة والحجر والثالث في مقدار ما يرمى فيرمى بالصغار مثل
حصى الخذف والرابع في بيان صفة المرمي فيجب ان يكون الحصاة مغسولة وينبغي ان تكون
ماخوذة من قارعة الطريق لا من موضع الرمي والخامس في كيفية الرمي وقد اختلف المشايخ
فيه فقال بعضهم يأخذ الحصى بطرف ابهامه وسبابته كانه عاقد ثلثين فيرميها وقال بعضهم يضع
سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد عشرة فيرميها والاول اصح والسادس في
صفة الرامي قال اصحابنا يجوز الرمي راكبا وماشيا على ما سيأتي ان شاء الله والسابع
في محل الرمي اليه فمحل الرمي الجمار الثلث مسجد الخيف والوسطى والاخيرة وهي جمرة العقبة
والثامن في اي موضع يرمي فيرميه من بطن الوادي يعني من اسفله الى اعلاه والتاسع
في موقع الحصاة فينبغي ان تقع الحصاة عند الجمرة او قريبا منها حتى لو وقعت بعيدا
منها لم يجز والعاشر في عدد الحصاة فيرمي كل جمرة بسبع حصيات والحادي عشر
التكبير مع كل حصاة فيقول بسم الله والله اكبر رغما للشيطان وحزبه اللهم اجعل حجي
مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا والثاني عشر انه في اليوم الاول يرمي جمرة العقبة

وفي بقية الايام يرمي الجمار كلها ثم يذبح اي بعد رمي جمرة العقبة يذبح ان احب ثم يحلق
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اول نسكنا في هذا اليوم ان نرمي ثم نذبح
ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيتقدم الرمي عليهما
ثم الحلق من محظورات الاحرام فيتقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الكلام
في المفرد والدم الذي يأتي به المفرد تطوع وانما لم يعلق الحلق لانه او التقصير على المحرم (حتى يأتي بهما)
واجب سواء كان مفردا او قارنا او متمتعا وهو ان الحلق افضل من التقصير لقوله
صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين فقيل والمقصرين فقال
رحم الله المحلقين حتى قال في المرة الرابعة والمقصرين فدعا ثلاث مرات للمحلقين على ان
الحلق افضل ولانه تعالى بدأ به في قوله محلقين رؤسكم ومقصرين ويكتفي في الحلق بربع الراس
اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم او يقصر والتقصير
ان ياخذ من رؤس شعره مقدار الانملة وقد حل له كل شيء الا النساء وقال مالك وغير الطيب
ايضا لانه من دواعي الجماع وبعض اصحابنا يحرم عليهما الطيب لهذا المعنى والجماع
بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالعمرة ولنا ما روت عائشة رضي الله عنها
اذا حلق الحاج حل له كل شيء الا النساء وقالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه
ولاحلاله قبل ان يطوف بالبيت ثم يذهب من يومه او الغد او بعده الى مكة فيطوف
للزيارة سبعة اشواط لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق افاض الى مكة فطاف
بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر فيه بلا رمل ولا سعي ان كان قدمهما في طواف
القدوم والا اي وان لم يقدمهما في طواف القدوم رمل فيه اي في طواف الزيارة و
يسعى بعده اي بعد الطواف لان السعي لم يشرع الا مرة والرمل ما شرع الا مرة في
طواف بعده سعي وقد حل له النساء وهذا الطواف هو المفروض في الحج وهو ركن فيه
اذ هو المأمور به في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق كما ذكرنا في اول الكتاب

اي

فيه قال صاحب المغرب الجمار هي الصغار من الاحجار جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جمارا وجمرات لما بينهما من الملابسة وفي مبسوط شيخ الاسلام انما سميت جمرة لان ابراهيم عليه السلام لما امر بذبح جاءه الشيطان يوسوسه وكان ابراهيم عليه السلام يرمي اليه الاحجار طردا له وكان يجمر بين يديه اي يسرع فيرمي والاجمار الاسراع في المشي صح

اي وقت طواف الزيارة بعد طلوع فجر النحر وقال الشافعي اذا انتصف الليل من ليلة النحر لان
النصف الثاني من ليلة النحر وقت الوقوف بعرفات فلا يجوز ان يكون وقتا للطواف كالنصف الاول
ولانه وقت ركن في الحج فلا يجوز ان يكون وقتا لركن اخر في الحج غير تابع له كيوم النحر وهو اي الطواف
فيه اي في يوم النحر افضل لما ذكرنا في الحديث افضلها اولها وكره تأخيره عن ايام النحر لما بينا انه
موقت بها فان اخره عنها لزمه دم عند ابي حنيفة وسنبينه في باب الجنايات ان شاء الله تعالى
ثم يعود اي بعد ما طاف طواف الزيارة يعود الى منى فيقيم بها لان النبي صلى الله عليه وسلم
رجع اليها بعد ما طاف للزيارة ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى فيرمي الجمار الثلاث في اليوم
الثاني بعد الزوال يبدأ بالتي تلي المسجد اي مسجد الخيف الخيف ما انحدر من غلظ
الجبل وارتفع عن مسيل الماء ومنه سمي مسجد الخيف والخيف خيفان خيف منى وخيف
بني كنانة فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ويدعو ثم بالتي
تليها كذلك اي بسبع حصيات ويقف عندها ويدعو ثم بجمرة العقبة كذلك اي بسبع حصيات
ويكبر مع كل حصاة ويدعو الا انه لا يقف عندها هكذا روى جابر فيما نقل من نسك رؤي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يفعل في اليوم الثالث كذلك اي يرمي الجمار الثلاث على الكيفية
المذكورة في اليوم الثالث بعد الزوال ثم بعد ان شاء النفر نفر الى مكة في اليوم الثالث
من ايام النحر بعد رمي الجمار وله اي للحاج ذكر الله النفر قبل طلوع فجر اليوم الرابع لقوله تعالى
فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه لمن اتقى والمراد من اليومين الحادي
عشر والثاني عشر من ذي الحجة يعني من نفر بعد ما رمى الجمار الثلاث في اليوم الثاني من ايام
التشريق وهو اليوم الثالث من ايام النحر فلا اثم عليه وهذا هو النفر الاول والنفر الثاني
في اليوم الثالث وهو اخر ايام التشريق ولا اشكال انه لا اثم عليه في التعجيل والتأخير لانه
مخير فيها قيل ان اهل الجاهلية كانوا فرقتين منهم من جعل التعجيل اثما ومنهم من جعل
التأخير اثما فورد القرآن بنفي الاثم عنهما كذا في البيانية لا بعده اي ليس له النفر بعد

طلوع فجر اليوم الرابع حتى يرمي لدخول وقت الرمي وفيه خلاف الشافعي فانه عنده اذا غربت
الشمس من اليوم الثالث لا يحل له النفر حتى يرمي الجمار الثلث في اليوم الرابع لانه انقضى عليه
الخيار في اليوم وهو الى غروب الشمس ولنا ان الليل ليس بوقت الرمي فيكون خياره الى
ثانيا فيه كما قبل غروب الشمس بخلاف ما بعد طلوع الفجر من اليوم الرابع لانه وقت الرمي فلا
يبقى خياره بعد وان شاء اقام فرمى كما تقدم من اليومين الاولين وهو احب
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صبر حتى رمى الجمار الثلث في اليوم الرابع وقد يقع التخيير
بين الفاضل والمفضول كما في تخيير بين الصوم والفطر مع ان الصوم افضل وان رمى فيه
اي في اليوم الرابع قبل الزوال جاز وهذا استحسان خلافا لهما اعتبارا بسائر الايام
كذا في الهداية قال صاحب العناية اراد بالايام اليومين اعني الثاني والثالث لا
رمي جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف ومذهب ابي حنيفة مروي عن
ابن عباس لانه لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك اصلا فلان يظهر في جواز
في الاوقات كلها اولى بخلاف اليوم الثاني والثالث حيث لم يجز الرمي فيهما الا بعد الزوال
لانه لا يجوز تركه فيهما فبقي على الاصل فلم يجز قبل الزوال ثم اعلم ان جملة الرمي في هذه الايام
كان بسبعين حصاة ففي اليوم الاول وهو يوم النحر سبع حصيات بعد طلوع الشمس
عند جمرة العقبة وفي اليوم الثاني احدى وعشرون بعد الزوال سبع عند الجمرة الاولى التي تلي
المسجد وسبع عند الجمرة الوسطى وسبع عند جمرة العقبة وكذا في اليوم الثالث والرابع فيكون
جملة الحصاة سبعين وجاز الرمي راكبا لحصول اصل الرمي وغيره راكبا افضل في غير
جمرة العقبة وحاصله ان كل رمي بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه
راكبا لان الاول بعده وقوف ودعاء فيرميه ماشيا ليكون اقرب الى التضرع وبيان
الافضل مروي عن ابي يوسف يعني به ما حكي عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي
يوسف في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت

ماشيا

ماشيا قال اخطأت ثم قلت راكبا فقال اخطأت ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي فيه ماشيا
افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي فيه راكبا افضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب
الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة وما روي عن جابر
انه صلى الله عليه وسلم رمى الجمار كلها راكبا فانما فعله ليكون اشهر للناس حتى يقتدوا به فيها
سنة ويبيت ليالي الرمي بمنى قالوا ويكره له ان يبيت في غير منى في ايام منى وان بات بمكة
متعمدا ولا شيء عليه في قول اصحابنا فان بات ليلة فعليه وان بات ليلتين فعليه دم وان
بات ثلث ليال فعليه دم فقاس ترك البيتوتة في وجوب الجزاء بترك الرمي ولنا ان البيتوتة ليست
بمقصودة لنفسها وانما تفعل لاجل الرمي والمقصود من النسك فلم يجب بتركها جابر كالبيتوتة بمنى ليلة
السير كذا في العناية وكره تقديم ثقله بفتحتين متاع مسافر وحشمه بالجمع الى مكة
قبل نفره لما روي ان عمر كان يمنع منه ويؤدب عليه ولانه يوجب شغل قلبه فصار كانه خرج بنفسه
فاذا نزل الى مكة نزل بالمحصب ولو ساعة والمحصب هو الابطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا حتى كان النزول فيه سنة على ما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال لاصحابه انا نازلون غدا بالخيف خيف بني كنانة حيث تقاسم المشركون فيه على شركهم يشير الى
عهدهم على هجران بني هاشم فعرفنا انه نزل فيه اراءة للمشركين لطيف صنع الله به فصار ذلك
سنة كالرمل وقال ابن عباس ان النزول فيه ليس بسنة لكنه موضع نزل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتفاقا والاصح الاول كذا في الهداية ثم اعلم انهم قالوا يقيم بمكة ويكثر فيها من افعال
البر كالطواف والصلوة والصدقة والتلاوة وذكر الله تعالى والاعتكاف ويجتنب عن اسباب الشر
ومعاصي الحق وما لا يعنيه وفي الحديث النبوي ان الحسنة فيها تضاعف الى مائة الف
كذلك السيئة ولهذا كره ابو حنيفة المجاورة خوفا من الوقوع فيما لا يجوز فتتضاعف عليه العقاب
بتضاعف السيئات حتى لو لم يكن ممن يخشى بنفسه ويملكها عما لا ينبغي من الافعال والاقوال
فالمجاورة افضل بلا ريب كذا في الاختيار فاذا اراد الطواف بالطاعة يعمله الذهاب

٧ بمكة

بين مكة ومنى

وشرحهم

وبالظاء المعجمة اليسير كذا في القاموس والصحاح فيكون كلاهما صحيحا يعني اذا اراد الرجوع الى
اهله او التشريق والاولى ان يطوف للصدر اي ليكون آخر عهده بالبيت ويوقعه سبعة اشواط بلا رمل
ولا سعي وهو واجب الا على المقيم بمكة خلافا للشافعي فانه عنده سنة على الاصح
لانه بمنزلة طواف القدوم الا ترى ان كلا منهما يأتي به الآفاقي دون المكي وتعمل
سبعة في اول الكتاب ثم يستقي من زمزم ويشرب من مائه لما روي انه صلى الله عليه وسلم
استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البئر وينبغي ان يصب ماءه على
بعد شرب بعضه ويقول اللهم اني اسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء
ثم انهم قالوا يجوز ان يحمل من مائه الى بلاده للتبرك به والمطية لا اصل له واذا حمله
ثم لم يجد ماء في الطريق غيره لا يجوز التيمم مع وجوده وما ذكر في الحيلة انه يهبه ثم يستوهبه
اياه فليس بشيء لانه قادر على استعماله بالرجوع في الهبة ولقائل ان يقول على تقدير تسليم
عدم امكان الرجوع فيه ثم لم يجز ان يوجد بينهما شيء من موانع الرجوع كما لو كان اعطاه
للموهوب له العوض واخذ الواهب اياه منه مثله كذا في كافي مولانا [illegible]
ثم يأتي الباب اي باب الكعبة ويقبل العتبة ويضع صدره وبطنه وخده الايمن على
الملتزم بين الباب والحجر الاسود كذا في الصحاح والنهاية وعند بعضهم اتيان زمزم وشربه
بعد اتيان الملتزم والتشبث بالاستار وعند [illegible] ذكر الكرماني ان الامام ابا
حنيفة رحمه الله تعالى قال ينبغي للرجل اذا اراد ان يطوف طواف الصدر فيأتي البيت ويستلم الحجر ويطوف
به سبعا ثم يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها ويصب على وجهه
وراسه ثم يأتي الملتزم وهو بين الحجر الاسود والباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث
بالاستار [illegible] ساعة ويدعو مجتهدا فانه موضع اجابة الدعاء وبه جاء الاثر
ويبكي فانه من علامات القبول قال صاحب الاختيار او يتباكى ولينصرف [illegible] مخصوص
ويرجع القهقرى [illegible] حتى يخرج من المسجد ليكون نظره الى الكعبة [illegible]

كالمتعلق بطرف ثوب مولاه يستغيث في امر عظيم صح

اي يرجع [illegible] لا ظهره

ويقول اللهم هذا بيتك الذي جعلته مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم
ومن دخله كان آمنا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
اللهم كما هديتنا لذلك فتقبله منا ولا تجعله آخر العهد من بيتك الحرام وارزقني العود اليه
حتى ترضى عني برحمتك يا ارحم الراحمين **فصل** لما فرغ من بيان افعال الحج
على الترتيب واتمها الحج بما ثبت شيء من افعال الحج في فصل على حدة ان لم يدخل المحرم مكة وتوجه
الى عرفة ووقف بها على ما بينا من احكام الوقوف سقط عنه طواف القدوم لانه شرع في
ابتداء الحج على وجه تترتب عليه سائر الافعال فلا يكون الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة ولا
شيء عليه لتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن وقف او اجتاز اي سلك ومر
[illegible] والاجتياز السالك بعرفة ساعة ما بين زوال الشمس من يوم عرفة
الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج ولو نائما او مغمى عليه او لم يعلم انها عرفة لان
ما هو الركن وهو الوقوف قد وجد ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم وهو الامساك
يتأدى منهما بدون النية ثم اعلم ان اول وقت الوقوف من زوال الشمس من يوم عرفة واخر
وقته قبل طلوع الفجر من يوم النحر اما اول وقته فلما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف
بعد زوال الشمس من يوم عرفة فيكون ذلك بيانا لاول وقته لان الكتاب مجمل في حق
فعل النبي صلى الله عليه وسلم بيانا له كما في الصلاة واما اخر وقته فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من شهد معنا هذه الصلاة صلاة الفجر بالمزدلفة وقد كان وقف بعرفة قبل ذلك ليلا
او نهارا فقد تم حجه فعلم بذلك ان الوقوف بعرفات يتوقف بقي الليل من يوم النحر ولا يبقى بعد
الليل فصح قولنا ان اخر وقت الوقوف قبل طلوع الفجر من يوم النحر وقد روي ايضا انه عليه الصلاة
والسلام قال من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وروي ايضا انه قال
الحج عرفة من وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ومالك يقول ان اول وقته
من طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس من يوم عرفة فيحتج عليه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد

متعلق بوقف او اجتاز على سبيل التنازع

ولو كان لم يعلم انها عرفة لان ما هو الركن وهو الوقوف قد حصل صح

عليه السلام

والدمع

الزوال وبقولنا لكن ايضا لا يجزيه الوقوف اذا لم يقع وقوفه في اليوم وجزء من الليل فيخرج عن
الاول لانه روي بكلمة او وهي للتخيير فيجزيه الوقوف اذا حصل في يوم او ليلة فان قلت
نقتض فعله عليه السلام فمن وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه اي يجوز الوقوف اذا
جزء من النهار من يوم عرفة وان كان قبل الزوال بعد طلوع الفجر لانه من النهار قلت
قبل الزوال لانه فعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال فكان بيانا للمجمل صار بعد بيانه
فحمل المحتمل عليه لانه كان يحتمل ان يراد بالنهار ما قبل الزوال وما بعده فحمل على ما بعد الزوال
من النهار ايضا كذا في الفوائد الظهيرية ومن فاته ذكرا اي الوقوف بعرفة على الوجه المذكور فقد فات
لما روينا آنفا من قوله ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل فيطوف ويسعى
فيتحلل ويقضي من قابل ولا دم عليه لان الاحرام بعدما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا
اداء النسكين كان الاحرام مبهم وههنا عجز عن الحج فيتعين عليه العمرة ولا دم عليه لان التحلل
وقع بافعال العمرة فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما ولو امر غيره
ان يحرم عنه عند اغمائه ففعل الرفيق صح الاحرام عنه اجماعا حتى اذا افاق
واتى بافعال الحج جاز وكذا يصح ان فعل الرفيق بلا امر [illegible] فان قالها اتفق علماؤنا على ان
الاحرام يقبل النيابة حتى لو امر انسانا ان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام صح عندهم
شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بنسك فاستقام النيابة بعد وجود نية
العبادة منه وهو قد قصد الحج البيت لكن اختلفوا في ان عقد الرفقة استنابة للاذن
اولا فذهب ابو حنيفة الى انه استنابة للاذن به وقالا ليس باستنابة وهو ذلك
ان يحرم عنه الرفقاء نيابة مع انهم احرموا عن انفسهم ايضا فيصير الرفيق محرما عن نفسه
بطريق الاصالة ومحرما عنه بطريق النيابة كما لا يحرم عن ابنه صغير معه فكان محرم
من احرام النيابة هو المنوب لا النائب وعبارة النائب فيه كعبارة المنوب حتى لو اصاب
النائب صيدا كان عليه الجزاء من قبل احرامه عن نفسه ليس عليه من جهة احرامه عن غيره

أو استيقظ النائم

شي

شيء ولزمه شيء من جنس احدهما ان الرفيق اذا كان محرما عن نفسه فباحرامه عن غيره يلزمه تداخل
الاحرامين والثاني انهم شبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النيابة وليس بمثل لان الاول ان اذا توضأ
لا يكون غيره متوضئا به وان نوى الوضوء عنه وههنا يصير غيره محرما باحرامه والجواب عن الاول ان
التداخل انما يلزم ان لو كان محرما هو بنفسه نائبا في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في احرام
النيابة هو المغمى عليه لا النائب على ما ذكرنا وعن الثاني ان التشبيه بالوضوء في ان كل واحد منهما شرط
يقبل النيابة ولكن النيابة في الوضوء بالتوضئة بان يجري الماء على اعضاء المنوب فيصح لان
يقع بذكره في هذا ايضا حاج النائب الاحرام بنفسه ثم فائدة ذكره انه اذا افاق او استيقظ وادى
افعال الحج جاز عنه كما لو امره لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره وكان من كذلك ليس بمحرم
ولابي حنيفة انه لم يحرم بنفسه لحظ [illegible] وما انه لم ياذن لغيره فلان الاذن اما ان يكون صريحا
او دلالة وههنا لم يوجد بالاذن اذ هو مفروض وما ثبت دلالة لانها تتوقف على العلم بجواز الاذن
بالاحرام لانه اذا لم يعلم بجوازه لا يقدم عليه وجواز الاذن به لا يوقف كثير من الفقهاء فكيف
[illegible] العوام ولهذا ما اذا امر غيره بذلك صريحا ولابي حنيفة ان الاذن ثابت دلالة لانه لما
عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه وقد يعجز عن مباشرة ما هو
المقصود بهذا السفر وهو الاحرام فكان مستعينا بهم على تحصيله والاستعانة اذن بالاعانة
[illegible] فكان الاذن ثابتا دلالة ثم انهم قالوا هل التقييد بالاهلال بالرفقة فما يعم اختلف
[illegible] قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني كان يقول الجصاص لا يجوز احرام غير الرفقاء ثم بعض
[illegible] الرفقاء وغيرهم في الجواز سواء لان هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الاعانة
[illegible] قال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى والرفقاء وغيرهم في ذلك سواء والمرأة في جميع ذلك
[illegible] الا [illegible] لانها كالرجل لان الخطاب يتناولها وقيل على الناس حج البيت من استطاع
يتناول الرجال والنساء فتفعل مثل ما يفعل الرجال في المناسك ذكره في [illegible] ولهذا قال الا انه
انها تكشف وجهها لا رأسها لان [illegible] وقال النبي صلى الله عليه وسلم احرام المرأة في

وجهها فعلم انها لا تغطي وجهها ولو سدلت اي ارخت على وجهها شيئاً وجافته عن وجهها
جاز كذا روي عن عائشة رضي الله عنها ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل ولا تجهر بالتلبية لما
من الفتنة لان صوتها عورة ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين لانه يخل بستر العورة ولا تحلق
بل تقصر لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير ولان
حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجل وتلبس من المخيط ما بدا لها لان في لبس غير المخيط
كشف العورة ولا تقرب الحجر اذا كان عنده رجال لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان تجد
الموضع خالياً فتقرب وتستلم ولو حاضت عند الاحرام اغتسلت واتت بجميع المناسك الا الطواف
لحديث عائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل
عليها وهي تبكي فقال ما يبكيك لعلك حضت فقالت نعم فقال ان هذا شيء كتبه الله على بنات
آدم دعي عنك العمرة او قال ارفضي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي واصنعي كما يصنع الحاج
غير انك لا تطوفي بالبيت قال صاحب العناية والاستدلال انما هو بقوله اصنعي كما يصنع
الحاج وليس فيه ما يدل على الاغتسال ولكن فيما روى ابو داود في سننه باسناده الى عائشة
رضي الله عنها قالت نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر رضي الله عنه فامر النبي عليه السلام
ابا بكر ان تغتسل وتهل دليل على ذلك فان قيل لا فائدة في هذا الاغتسال لانها
لا تطهر به مع قيام الحيض اجيب بان هذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فيكون مفيداً للنظافة (مستحباً وسنة)
انتهى يقول الفقير اذا كان الاغتسال للاحرام يكون في قوله واصنعي كما يصنع الحاج
دلالة على الاغتسال لانه من جملة ما يصنعه الحاج فقول صاحب العناية وليس فيه ما يدل على
الاغتسال محل كلام ولان الطواف في المسجد والحائض منهية عن دخوله وهو نوقفه
الغاية وليس بمنهية عنها وان حاضت بعد طواف الزيارة سقط عنها طواف الصدر
ولا شيء عليها لتركه لانه صلى الله عليه وسلم رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر
صح عن عائشة رضي الله عنها ان صفية بنت حيي حاضت فقال النبي صلى الله عليه وسلم

ثم ورد في كتف جبل بطريق عمرته كذا في النهاية مد ست

معطوف على قوله لحديث عائشة تدبر حتى تربط مد سره

عقرى

عقرى حلقى انك لحابستنا اما كنت طفت يوم النحر قالت بلى قال فلا بأس انفري فلما ثبتت الرخصة
للحائض كان النفساء في ذلك سواء فترك طواف الصدر لم يجب بتركه شيء لان الاصل ان كل نسك جاز
تركه بعذر لا يجب بتركه كفارة وقوله عقرى حلقى وقع عند المحدثين ومعناه عقرها الله
وحلقها اي حلقها بوجع في حلقها وهذا دعاء لا يراد وقوعه بل كلام العرب على عادة
العرب التكلم بمثل هذا على سبيل التلطف كما يسقط طواف الصدر عمن اقام بمكة لانه على
من يصدر من مكة ولو بعد النفر بسكون الفاء الرجوع عند ابي يوسف وعند محمد لا يسقط
الا ان الصدر بالاقامة بعده يعني اذا نوى الحاج الاقامة بمكة بعد النفر الاول وهو الرجوع
الى مكة في اليوم الثالث من ايام النحر قال ابو يوسف يسقط عنه طواف الصدر وقال محمد لا يسقط لانه
اذا دخل وقته فتأكد اداؤه عليه ولابي يوسف ان طواف الصدر انما يجب على الصادر وهو مستوطن
بنيته بعد النفر لانه لو نوى الاقامة قبل النفر يسقط عنه طواف الصدر اتفاقا لان نية الاقامة
انما تسقط الصدر اذا كان قبل وجوبه واما بعد وجوبه فلا كمن اصبح مقيما لا يحل له ان يفطر
في ذلك اليوم بالسفر ومن قلد بدنة تطوع او نذراً او جزاء صيد قتله وهو محرم ماضي
او تكون بدنة متعة او قران وتوجه معها الى مكة يريد الحج فقد احرم اي صار محرما
وان لم يلب لقوله صلى الله عليه وسلم من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدي في معنى
التلبية في اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون
بالفعل كما يكون بالقول الا ترى ان من قال يا فلان فاجابه تارة تكون بلبيك وتارة بالحضور
للامتثال فيصير بسوق الهدي محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام والحاصل
ان الاجابة تكون بالتلبية او بما يقوم مقامها وانما قال بدنة لان الغنم لا يقلد وهذا لان التقليد لئلا يمنع
من ماء وعلف اذا علم انه هدي وسوق الغنم انما يغيب عن صاحبه لا الابل والبقر والغنم
ليس كذلك فانه اذا لم يكن معه صاحبه يضيع فان بعث بها اي بالبدنة ثم توجه فلا يكون
محرما حتى يلحقها لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد الا مجرد النية

وبمجرد النية لا يصير محرمًا وكانت الصحابة مختلفين رضي الله عنهم في هذه المسئلة على ثلث اقاويل فمنهم من قال اذا
صار محرمًا ومنهم من قال اذا توجه في اثرها صار محرمًا ومنهم من قال اذا ادركها وسارها صار
محرمًا فاخذنا بالمتيقن وقلنا اذا ادركها وسارها صار محرمًا لاتفاق الصحابة رضي الله عنهم
الا في بدنة المتعة فانه محرم حين توجه سواء لحقها اولم يلحقها لان هذا الهدي شرع
الابتداء نسكًا من مناسك الحج وضعًا لانه مختص بمكة ويجب شكرًا للجمع بين اداء النسكين
غير قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة فلهذا اكتفي فيه بالتوجه وفي غيره توقف على
حقيقة الفعل كذا في النهاية وههنا قيد آخر لابد من ذكره وهو انه في بدنة المتعة انما
يصير محرمًا بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج وان حصلا في غير اشهر الحج لا يصير
ما لم يلحق الهدي ويسير معه كذا في الايضاح لان تقليد بدنة المتعة في غير اشهر الحج لا يعتد
به لانه فعل من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعًا وفي هدي
التطوع ما لم يلحقه ويسير معه لا يصير محرمًا انتهى فان جللها اي البسها الجل او اشعرها
والاشعار ان يجرح سنامها كما سيأتي ان شاء الله او قلد شاة لا يكون محرمًا اما التجليل
فلانه لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج والاشعار يكره كما سيأتي ان شاء الله
واما تقليد الشاة فلانه غير معتاد وليس بسنة ايضا وقال الشافعي رحمه الله سنة كان الابل
من الابل والبقر وقال الشافعي من الابل خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الجمعة فالمتعجل
منهم كالمهدي بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي
الضخامة وقد اشترك الابل والبقر في هذا المعنى ولهذا يجزئ كل واحد منهما عن سبعة
والحديث على ما رواه ان الرواية الصحيحة كالمهدي جزورًا مكان بدنة ولئن ثبت تلك
الرواية التي رواها لكن التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنس وكذا
التخصيص باسم خاص لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله تعالى من كان عدوًا لله وملائكته
ورسله وجبريل وميكال الآية كذا في النهاية والعناية يقول الفقير في هذا بها على تدبير

باب القران والتمتع

لما فرغ من ذكر المفرد شرع ... في الرواية التي رواها كلام تدبر
... في بيان المركب وهو القران والتمتع اما ان القران لكونه افضل من التمتع فقدمه عليه اعلم ان
... المحرم على اربعة انواع مفرد بالحج وقد ذكرناه ومفرد بالعمرة وهو من ينوي العمرة فقط ويقول لبيك
... ثم يأتي بافعالها وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الاحرام فينويهما ويقول لبيك
بحج وعمرة ويأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج من غير تخلل شيء بينهما ومتمتع وهو من يأتي بالعمرة
... في اشهر الحج او باكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على ما سيجيء تفسيره ثم ان
... القران احب افضل مطلقا اي من التمتع والافراد وقال الشافعي الافراد افضل
... كل واحد من الحج والعمرة باحرام على حدة افضل وقال مالك التمتع افضل من القران لان له
ذكرًا في القرآن وهو قوله تعالى فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج الآية ولا ذكر للقران في
القرآن وللشافعي قوله صلى الله عليه وسلم القران رخصة والافراد عزيمة والاخذ بالعزيمة
اولى ولان في الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق فان القارن يؤدي النسكين بسفر
واحد ويلبي بتلبية واحدة ويحلق مرة واحدة والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال
... والاخذ بصفة الكمال اولى ولنا ما رواه الطحاوي في شرحه للآثار وهو انه صلى الله عليه وسلم
قال يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معًا ولان في القران جمعًا بين العبادتين وذلك افضل
كما اذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الجهاد في سبيل الله بحراسة الغزاة بالليل
... قال صاحب النهاية ثم المراد بالافراد يحتاج الى البيان هل هو افراد الحج
او العمرة او افراد كل واحد منهما باحرام والمام صحيح بينهما فلعل المراد الثالث دون الاولين
... لا من مواضع الاحتجاج فان الشافعي قال لان في الافراد زيادة التلبية والسفر
والحلق وهذا لا يكون الا باحرام لكل واحد منهما وكذا ادعى محمد انه في الحجة كوفية وعمرة
كوفية افضل عندهم من القران فعلم بذلك ان الافضلية الواقع فيه انما هو في ان الحج والعمرة كل واحد منهما
... الافراد افضل ام الجمع بينهما افضل واما كون القارن افضل من الحج وحده فمما لا خلاف فيه لان
حرام والالمام بينهما

انه
من القران للحج زيادة وقال في شرح هذا انظر قول ابي حنيفة ان اربع ركعات اولى من اثنتين على معنى
لو صلى اربع ركعات بتسليمة اولى من ان يصلي اربع ركعات بتسليمتين واما لو اقتصر على
الركعتين فلا كلام فيه لاحد ان الاربع اولى منه فعلم بهذا ان المراد من الاولوية الافراد للحج
اي في الانتصارية
والعمرة باحرام على حدة وهذا لا المام صحيح بينهما لانه لو لم يكن بينهما المام صحيح كان هو عين
التمتع انتهى وهو اي القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول بعد الصلاة اللهم
اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك
قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما قال صاحب النهاية القران مصدر قرن يقرن بمعنى
من باب ضرب ومضارعها مستقبل وقوله من الميقات وقع اتفاقا لانه لو احرم بهما من دويرة اهله
او بعدما خرج من بلده قبل ان يصل الى الميقات جاز وصار قارنا بل الاحرام من دويرة اهله افضل
فاذا دخل مكة ابتدأ بالعمرة فطاف للعمرة سبعة اشواط يرمل في الثلاث الاول منها وسعى
بعد الطواف بين الصفا والمروة وهذه افعال العمرة ثم طاف للحج طواف القدوم سبعة اشواط
وسعى بين الصفا والمروة كما بينا في المفرد وتقديم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى
الحج والقران في معنى المتعة ولا يحلق بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق
في يوم النحر كما يحلق المفرد وقال الشافعي يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله
عليه الصلاة والسلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى
بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذا في الاركان ولنا انه لما طاف صبي بن معبد
طوافين وسعى سعيين قال له عمر هديت لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة الى عبادة وذلك
انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج
انها تؤدى في وقت واحد فلو طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز وقد اساء بيانه ان
اربعة عشر شوطا سبعة للعمرة وسبعة لطواف القدوم للحج ثم سعى لهما اربعة عشر جاز لانه
اتى بما هو مستحق عليه وانما كره لانه اخر سعي العمرة وقدم طواف القدوم ولا يلزمه شيء اما

ذلك

فلان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب شيئا عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب
الدم فتقديمه اولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل اخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف
بين ان تأخير سعي العمرة بالاشتغال بعمل اخر كالاكل والنوم ولو يوما لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال
بطواف التحية ثم يحج كما مر في المفرد فاذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح دم القران شاة
او بدنة او سبع بدنة لانه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي ولهذا اطلق الذبح هنا وقال في المفرد ثم يذبح ان احب
والهدي من الابل والبقر والغنم واراد بالبدنة هنا البعير والبقر فان عجز عنه اي عن الهدي صام
ثلاثة ايام قبل يوم النحر والافضل كون آخرها يوم عرفة وصام سبعة ايام اذا فرغ من افعال
الحج لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالنص
وارد في التمتع والقران مثله لانه مرتفق باداء النسكين والمراد بالرجوع الى الاهل
الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وارادة السبب وهو الفراغ فان الاداء بعد
السبب فيجوز ولقائل ان يقول ذكر المسبب وارادة السبب لا تصح من المجاز الا عرفا الا هو له
والجواب انه اذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز فان قيل لا مجاز الا بقرينة
صارفة في الاية تلك كاملة ذكر الرجوع عن ذكر الاهل قلت هي الحال سعدي افندي في
حاشية كون ما ذكر قرينة صارفة بحث انتهى والمراد من قوله في الحج وقته لانه نفسه لا يصلح ظرفا
الا ان الافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الصوم
بدل عن الهدي فيستحب تأخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل ولو صام السبعة
بمكة بعد فراغه من الحج ومعناه بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه جاز وقال
الشافعي لا يجوز الصوم بمكة لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فيها فحينئذ يجزيه
لتعذر الرجوع ولنا ما ذكرنا ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم فان لم يصم الثلاثة قبل يوم
النحر تعين الدم وقال الشافعي يصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فيقضى بعد فوات

استثناء من قوله والمراد بالحج وقته

وقته كصوم رمضان وقال مالك يصوم في ايام التشريق لانه دخل يوم النحر لقوله تعالى في الحج ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه الايام فيتقيد به النص ولولم يتقيد فله اقل منه ان يوجب نقصا وما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا فلا يتأدى فيها ولا يؤدى بعدها اي بعد ايام التشريق لان الصوم بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج فلا يجوز بعده وهنا جنايه ذكرت في المناسك الطلبه وان وقف القارن بعرفة قبل طواف العمرة ولم يدخل مكة للعمرة رفضها بالوقوف لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج خلاف المشروع لان المشروع ان يكون الوقوف مرتبا على افعال العمرة ولا يصير رافضا بمجرد التوجه هو الصحيح وقال بعضهم وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى عرفات فيقاس على التوجه الى الجمعة وقال الشافعي لا يكون رافضا للعمرة بناء على ان طواف العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة والفائتة تظهر في وجوب الدم هذا وان فعليه دم لرفضها لانه رفع الاحرام قبل اداء الافعال يوجب كما كان في الحصار وعند الشافعي لا يجب عليه الدم وقضيها اي العمرة لصحة الشروع فيها فهي محط عنه دم القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يوفق لاداء النسكين وانه انما يجب شكرا للنعمة التي هي اداؤهما والتمتع افضل من الافراد وعن ابي حنيفة ان الافراد افضل لان المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر الرواية ان في التمتع جمعا بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم وسفره واقع لحجته وهو اي التمتع انه يأتي بالعمرة في اشهر الحج ثم يحج من عامه ثم فصل كيفيته فقال فيحرم لها اي للعمرة من الميقات ويطوف لها ويسعى بين الصفا والمروة ثم يتحلل منها ان لم يسق الهدي واما اذا ساقه فلا يحلق ولا يقصر ولا يتحلل حتى يحلق يوم النحر فاذا حلق فقد حل من الاحرامين على ما يجيء ان شاء الله تعالى ويقطع التلبية باول الطواف فقال

علم بمعنى انه اما يجب حج

يحلق اي يقصر حج

ما لم

ما لم يقطع كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم الزيارة بوقوع بصره على البيت ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية في عمرة القضاء حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها عند افتتاحه بيانه ان هذا الطواف نسك مقصود في هذا اليوم فكان كالرمي في كونه نسكا مقصودا في ذلك اليوم فكما ان التلبية تقطع عند افتتاح الرمي فكذلك تقطع ههنا عند افتتاح هذا الطواف بجامع ان كلا منهما اول نسك مقصود في هذا اليوم فان قيل نعم هذا ينتقض بالمفرد بالحج لا يقطع التلبية اذا ابتدأ بطواف القدوم لانه اول نسك مقصود في هذا اليوم قلنا لا نسلم انه مقصود لان المراد به يكون واجبا وطواف القدوم ليس كذلك ولئن سلمنا لكن ثبت بالنص على خلاف القياس روي انه صلى الله عليه وسلم ارخص في الفضل بن عباس ولم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة كذا في العناية ثم يقيم بمكة حلالا لانه حل من عمرته ويحرم بالحج من الحرم يوم التروية فالشرط ان يحرم من الحرم واما المسجد فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا وقبله يعني ان يحرم قبل يوم التروية افضل له لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة وله انه حتى فان افضل ويحج ويذبح كالقارن اي يذبح دم التمتع لانه تمتع بالعمرة الى الحج كما سيأتي في الهدي وهذا الدم ايضا واجب لشكر نعمة الجمع بين العبادتين فان عجز عن الذبح فكحكمه اي صام كالقارن وجاز صوم الايام الثلاثة قبل طوافها اي طواف العمرة ولو صام في شوال بعد الاحرام بها اي بالعمرة جاز لانه روي عنه انه قيل له يجوز صوم الايام الثلاثة من يحرم بالحج لو تمتع قضيا ثم ثلاثة ايام في الحج الذي انه اداه بعد انعقاد سببه وهو الاحرام بالعمرة لانه طريق يتوصل به الى التمتع واداء بعد سبب بتحقق السبب جائز والمراد بالحج المذكور في النص وقته على ما بينا لا قبله اي لا يجوز صوم الثلاثة قبل الاحرام بالعمرة لان سبب وجوب هذا الصوم التمتع وهو في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه والافضل تأخيرها الى اخر وقتها وهو يوم عرفة على ما بينا في القران فان شاء المتمتع سوق الهدي وهو اي سوق الهدي افضل لان النبي صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا بنفسه ولان فيه استعدادا او مسارعة لما هو نسك من مناسك الحج فلذلك

افضل اصله اي بالعمرة لانه لا يحرم بالحج ما لم يفرغ من العمرة وساقه اي الهدي وهو اي سوق الهدي
اولى من قوده لانه صلى الله عليه وسلم احرم بذي الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه ابلغ في
التشهير الا اذا كانت لا تنقاد فحينئذ يقودها لتعذر السوق وان كان اي الهدي بدنة قلدها
بمزادة وهي الراوية او نعل وهو ما وقيت به القدم عن الارض اي جعل قطعة مزادة
او نعل قلادة لها وهو اي التقليد اولى من التجليل لان له ذكرا في الكتاب والسنة
ولا القلائد ولانه للاعلام والتجليل للزينة والاشعار جائز من غير كراهة عندهما
لان المقصود من التقليد ان لا يهاج اي لا يمنع اذا ورد ماء او كلأ ويرد اذا ضل وانه في
الاشعار راجح لانه انفع من هذا الوجه فيكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا
بجوازه وحسنه كذا في الهداية قال العبد الضعيف ... اقول فيه بحث نظرا الى
ما السنة بحسب التعريف وجه البحث انه قد علم ان السنة عرفها الجمهور بانها ما واظب عليه
النبي عليه السلام مع تركه احيانا فيما نحن فيه لا يخلو اما ان يواظب عليه النبي عليه السلام مع تركه
احيانا اولا فان كان الاول يكون سنة البتة ولا يعارضه جهة كونه مثلة وان كان
الثاني فلا يصدق تعريف السنة عليه ولا يصح ترجيح كونه سنة على الوجه كما لا يخفى تدبر
اي الاشعار سنة ... هو الاشبه الا الصواب لفعله عليه السلام
لان النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصودا او في جانب اليمين اتفاقا وبيانه
ان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرأس
وكان الرمح بيمينه فكان يقع به الطعن اولا على يسار البعير الذي على يسار النبي صلى الله عليه وسلم ثم
يعطف على يمينه فيشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا لا قصدا فكان الامر الاصح اولى
بالاعتبار اذا كان الهدي واحدا او من اللاعن وبه اخذ الشافعي ويكره الاشعار
عند الامام لانه تعذيب للحيوان وهو منهي عنه فيكون مكروها وانما فعله صلى الله عليه وسلم لان
المشركين لم يكونوا ممتنعين عن تعرض الهدايا الا بالاشعار وقيل كره ابو حنيفة اشعار اهل

زمانه

احرام العمرة

زمانه لمبالغتهم فيه ثم يحرم كما تقدم ولا يتحلل لان سوق الهدي مانع من التحلل واما ان لم يسق الهدي
يتحلل من احرام العمرة كما مر آنفا ويحرم بالحج كما قدم اي من الحرم يوم التروية فاذا حلق يوم النحر
حل من احرامين اي من احرام العمرة واحرام الحج لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلاة فيتحلل
بهما ولا تمتع ولا قران لاهل مكة وانما لهم الافراد خاصة خلافا للشافعي والحجة عليه قوله تعالى ذلك
لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي
... وقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج بلا فصل بين آفاقي وغيره واجاب عن الآية
بان ذلك اشارة الى الهدي في قوله تعالى فما استيسر من الهدي فكان هذا لاهل الآفاق ولا دم عليهم قلنا ان
ذلك للبعيد في كلام العرب والقرآن نزل على لسانهم وما ذكر من الهدي قريب لا يصلح ... لمن
الشرع الهدي من تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار اليه لان العمل اذا امكن بالحقيقة لا يصار الى المجاز بالاتفاق
بل الآية حجة عليه فان قيل ... قلنا لا اطلاق ثمة ...
فيه ذكر لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وفي هذا المحل اعتراض فيه وجه في العناية ان شئت
فالمطلعه ومن هو داخل الميقات فانه بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران سواء كان
بينه وبين مكة مسيرة سفر او لم يكن فان عاد المتمتع الى اهله بعد العمرة ولم يكن ساق
الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله الماما صحيحا بين النسكين وبذلك يبطل التمتع كذا روي
عن عدة من التابعين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس وابراهيم وان
عاد الى اهله بعد العمرة وكان قد ساقه اي الهدي لا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف لان
العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع لان السوق يمنعه من التحلل فلم يصح المامه فلا يبطل تمتعه
وقال محمد يبطل لانه اداهما بسفرتين ومن طاف للعمرة قبل اشهر الحج اقل من اربعة اشواط
فاتم الباقي بعد دخولها اي دخول اشهر الحج وحج كان متمتعا لان الاحرام شرط عندنا
فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر فيها وللاكثر حكم الكل
فصار كان الكل وقع في اشهر الحج وان كان طاف اربعة اشواط او اكثر قبل اشهر الحج فلا يكون

متمتعا لانه ادى الاكثر قبل اشهر الحج قال صاحب العناية فيه ثلاثة مذاهب ذهب ابن
الا انه اذا احرم للعمرة قبل اشهر الحج لا يكون متمتعا اصلا وان ادى الاعمال فيها لان الاحرام
ركن عنده وقال مالك هو متمتع وان لم تؤد الاعمال فيها اذا كان التحلل عن احرام العمرة في اشهر
الحج وقلنا ان ادى اربعة اشواط فيها كان متمتعا والا فلا ولو اعتمر كوفي في اشهر
الحج وتحلل واقام بمكة بعد ما فرغ من العمرة والحلق وحج من عامه ذلك صح تمتعه لانه
ترفق بنسكين في سفر واحد في اشهر الحج وكذا يصح تمتعه لو اعتمر كوفي في اشهر الحج و
تحلل واقام ببصرة قيل هو بالاتفاق لان السفرة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه فكان
بمنزلة من لم يخرج من ميقات حتى عاد وحج وقيل لا يصح تمتعه عندهما لان التمتع
يكون بميقاتية وحجة مكية ونسكاه هذان ميقاتيان لانه بعد ما جاوز الميقات حلالا
وعاد يلزمه الاحرام من الميقات فكان كالملم باهله قال صاحب النهاية اعلم ان الجنس
هذه المسائل اربعة اوجه الاول ما اذا اقام بمكة بعد فراغه من العمرة وحلق ثم حج من عامه
ذلك فهو في هذا الوجه متمتع لما ذكرنا من صورة التمتع والوجه الثاني اذا اخرج من مكة
بعد فراغه من العمرة ولكن لم يجاوز الميقات حتى حج من عامه ذلك فهو في هذا الوجه متمتع
ايضا والثالث اذا اخرج من الميقات وعاد الى اهله ثم حج من عامه ذلك فهو في هذا الوجه
ليس بمتمتع والرابع اذا اخرج من الميقات فاتى البصرة واتخذها دارا ثم حج من عامه
قال في الجامع الصغير هو متمتع ولم يذكر فيه خلافا وروى الحاكم الشهيد عن ابي حنيفة ان ما ذكر
في الجامع الصغير قول ابي حنيفة وعلى قولهما لا يكون متمتعا وهكذا ذكر الطحاوي وذكر الجصاص
انه لا يكون متمتعا على قول الكل كذا في المحيط انتهى يقول الحقير في المقام الوجه الثالث
كلام لانه مقيد بما اذا لم يكن يسوق الهدي كما عرفت سابقا ثم اعلم ان فائدة كونه متمتعا الا
تظهر في وجوب الدم عليه وعدم وجوبه تبرا ولو افسد كوفي عمرته بان جامع امراته
ثم فرغ منها وقضى واقام ببصرة وقضاها وحج من عامه ذلك لا يصح تمتعه لانه

حكم

حكم السفر الاول قائم لا ينقطع ما لم يعد الى وطنه فان اتخذ البصرة دارا فبمنزلة مكي بمكة ولو مكي
بمكة ثم اعتمر وحج لا يكون متمتعا لانه خرج من ان يكون اهلا للمتعة في السفر الاول وحكم السفر الاول
قائم من وجه ما لم يرجع الى الكوفة فله يكون متمتعا بالسفر الا ان يعود الى اهله ثم يأتي بهما
لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول برجوعه الى اهله وقد اجتمع له نسكان صحيحان فيه اي في
هذا السفر الذي انشاء بعد ما رجع الى اهله وعندهما يصح تمتعه وان لم يعد الى اهله لان
التمتع من كان عمرته ميقاتية وحجته مكية وهو في السفر الثاني اي بعودة ميقاتية وحجة مكية
فكان متمتعا كما لو عاد الى اهله بالكوفة ثم اعتمر وحج من عامه ذلك وان تمتع بعد الافساد
اي افساد عمرته بمكة وقضى عمرته وحج من غير عوده لا يصح تمتعه اتفاقا لان عمرته مكية و
السفر الاول قد انتهى بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مكة وما افسد المتمتع من عمرته او حجة
مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بافعال الحج فيما اذا احرم بالحج وافسد
او بافعال العمرة فيما اذا احرم بالعمرة وافسدها قال صاحب البناية وقال بعض الشارحين
اي بافعال العمرة ايهما افسد لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة وفيه نظر لان الرواية
مسطورة في سائر الكتب وفي الهداية ايضا في باب الجنايات ان من افسد حجة يجب عليه
شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسد وعليه الحج من قابل فعلم ان فاسد الحج يمضي في الحج
كما يمضي من لم يفسد ولا يتحلل بافعال العمرة انتهى وسقط عنه دم التمتع لانه لم يترفق
باداء نسكين صحيحين في سفرة واحدة ومن تمتع فضحى لا تجزيه عن دم متعة لانه اتى
بغير الواجب لان الواجب عليه الدم بسبب التمتع والاضحية غير واجبة عليه لانه مسافر
ولئن كانت واجبة عليه بان اشترى بنية الاضحية فذاك واجب آخر عليه غير ما وجب
بالتمتع فاذا نوى احدهما لم يجز عن الاخر **باب الجنايات** لما فرغ من بيان
احكام المحرم بداء بما يعتريه من العوارض من الجنايات وهي جمع جناية وهي اسم لفعل محرم
شرعا سواء حل بمال او نفس لكنهم اعني الفقهاء خصوها بالفعل في النفوس والاطراف

وأما التغطية الملاذ فسَّتنوي غصباً وعراده هنا فعل ليس للمحرم أن يفعله وإنما جعل لبيان أنهما من اللازم
ان طيب المحرم عضواً فعليه دم وذكر شيخ الإسلام وقاضي خان والمحيط وعامة الشيوخ أن الجناية
تتكامل بتطييب كامل الأعضاء وذكر في العضو الكامل أنه يترتب عليه كمال الموجب وكذا إن دهن لو
ادّهن بزيت ونحوه فعليه دم عنده وعندهما صدقة وقال إن استعمله في شعر فعليه دم لإزالة التفث وإن
وإن استعمله في غيره فكل شيء عليه لأن بعد أن فيه أنه من الأطعمة إلا أن فيه ارتفاقاً بمعنى قتل
الهوام وإزالة الشعث فهو جناية قاصرة فيجب فيها الصدقة ولأبي حنيفة أنه أصل الطيب
ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث فتتكامل الجناية بهذه الجملة
فيوجب الدم وكونه مطعوماً لا ينافيه كالزعفران ومنها الخلاف في الزيت البحت والخل الذي لم يطيب
الطيب أما المطيب منه أي المطيب من الزيت وهو الذي ألقي فيه الطيب كالبنفسج ونحوه فيجب
باستعماله الدم بالاتفاق لأنه طيب وأيضاً هذا الخلاف إذا استعمله على وجه التطيب ولو
داوى به جرحه أو شقوق رجله فلا كفارة عليه لأنه ليس بطيب في نفسه إنما هو أصل الطيب
طيب فيعتبر فيه وجه فيشترط استعماله على وجه التطيب بخلاف ما إذا داوى بالمسك وما أشبهه لأنه
طيب بنفسه ولو خضب رأسه بحناء أو ستر أي الرأس يوماً كاملاً أو ليلة كاملة فعليه
دم أما الحناء فلأنه طيب والصحيح أنه يعمّ الحناء طيب وأما ستر الرأس يوماً كاملاً فلأنه
ممنوع عنه ولو ستر بعض رأسه فالمروي عن أبي حنيفة أنه اعتبر الربع اعتباراً بالحلق والعورة
وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الرأس وكذا أي عليه دم لو لبس مخيطاً يوماً كاملاً لأن معنى
الترفق مقصود من اللبس لأنه اعتد لذلك قال الله تعالى سرابيل تقيكم الحر وهذا المعنى قد
يكون معنى الارتفاق كاملاً وقد يكون ناقصاً فلا بد من حد فاصل بين الكامل والقاصر
ليتعين الجزاء بحسبه كما قدرناه باليوم أو الليلة لأنه يلبس فيه ثم ينزع عادة فإنه يلبس
ثوباً يلبح بالنهار ثم ينزعه بالليل ويلبس ثوباً يلبح بالليل ينزعه بالنهار فإذا لبس دل
على تمام الارتفاق فيجب الدم فيه وما دون ذلك يتقاصر الجناية فيه لنقصان الارتفاق فيجب

الصدقة

الصدقة غير أن أبا يوسف أقام الأكثر مقام الكل لأن المحرم قد يرجع إلى بيته قبل الليل فينزع ثيابه
التي لبسها للناس فكان للمبيح أكثر اليوم اتفاقاً مقصوداً أكثر هذا غير مضبوط فإن أحوال
رجوع الناس إلى بيوتهم قبل الليلة مختلفة ببعضهم يرجع في وقت الضحى وبعضهم قبله وبعضهم
بعد فكان الظاهر هو الأول كذا في العناية أو حلق ربع رأسه أو لحيته فصاعداً فعليه الدم
وإن كان أقل من الربع فعليه صدقة وقال مالك لا يجب إلا بحلق الكل عملاً بظاهر قوله تعالى ولا
تحلقوا رؤوسكم فإن الرأس اسم للكل وقال الشافعي يجب بحلق القليل وهو ثلاث شعرات لأن الشعر
نابت استفاد الأمان كنبات الحرم فاستوى قليله وكثيره في وجوب الدم ولنا أن حلق ربع الرأس
ارتفاق كامل لأنه معتاد يعتاده بعض الناس فإن الأتراك يحلقون أوساط رؤوسهم وبعض
العلوية يحلقون نواصيهم لابتغاء الراحة والزينة والارتفاق الكامل يتكامل به الجناية
ويتقاصر فيما دونه فيقول لنا يتكامل به الجناية إشارة إلى دفع قول مالك فإنه قال بحلق كل الرأس
يتكامل به الجناية فأشرنا إلى أن الجناية تتكامل بالربع أيضاً وقولنا ويتقاصر فيما دونه إشارة
إلى دفع قول الشافعي فإنه يجب الجزاء بالقليل فأشرنا إلى أن الجناية في القليل قاصرة فكيف يوجب
الدم وأما حلق اللحية فهو متعارف في نساء الأكاسرة كانوا يحلقون لحى بجمالهم وكذا الأمر في
اللحية مقدار الربع وما يشبهه معتاد ببعض العراق والعرب فكان مقصوداً بالارتفاق كحلق
الرأس الحق به احتياطاً لإيجاب الكفارة في محل الاحتياط أو حلق رقبته
كلها لأنه عضو مقصود بالحلق أو حلق إبطيه أو أحدهما لأن كل واحد منهما مقصود بالحلق
أيضاً لدفع الأذى ونيل الراحة قيل إذا كان كل واحد من الإبطين مقصوداً بالحلق وجب أن
يجب بحلقهما دمان وأجيب بأن جنايات المحرم إذا كانت من نوع واحد يجب دم واحد ألا ترى
أنه إذا أزال شعر جميع بدنه بالتنور لم يلزمه إلا دم واحد أو حلق عانته لأنه مقصود
بالحلق أيضاً لدفع الأذى ونيل الراحة قال صاحب الهداية ذكر الحلق في الإبطين في الجامع
الصغير وفي المبسوط النتف وهو السنة بخلاف العانة فإن السنة فيها الحلق لما جاء في الحديث

لدفع الأذى ونيل الراحة فإنه العانة ح

عنزية الفظ منها الاستحداد وتقصيره وحلق العانة بالحديد وكذا يلزمه الدم لو حلق محاجمه المحاجم

جمع محجم بفتح الميم اسم موضع من الحجامة وعندهما يلزمه صدقة لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهي

ليست من محظورات الاحرام فكذا ما يكون وسيلة اليها الا ان فيه ازالة شيء من التفث

فتجب الصدقة ولابي حنيفة ان حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة

التفث من عضو كامل فيجب الدم قال صاحب العناية وفي دليل ابي حنيفة اشتباه لانه جعل

حلقه مقصودا ووسيلة وهما متنافيان ثم اجاب بانه لم يقل ان حلقه مقصود لذاته بل لان

مقصود وما لا يتم المقصود لذاته الا به فهو مقصود وان كان لغيره فلا تنافي بينهما لكن في

الكلام في ان المراد بالمقصود اعم من ان يكون لذاته او لغيره ثم قال فالمراد من قوله من عضو

كامل يعني ان هذا الموضع في حق الحجامة عضو كامل انتهى فان قص اظافير يديه ورجليه في

مجلس واحد فعليه دم واحد لانه من محظورات الاحرام لما فيه قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن

فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد على دم ان حصل في مجلس واحد لان

الجناية من نوع واحد فهي تسمية ومعنى اما تسمية فلان الكل يسمى قصا واما معنى فلان

الارتفاق من حيث القص وهو شيء واحد وكذا يلزمه دم واحد لو قص اظافير يد او

رجل واحدة اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وان قص اظافير يديه ورجليه في اربعة

مجالس فعليه اربعة دماء عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد التداخل

باتحاد المجلس كما في اي السجدة وبيانه انها تتولد كفارة الاحرام معنى العبادة فيها غالب بدليل

انها تجب على المعذور كالمكره والنائم والمخطئ والناسي والمضطر فيا لنظر الى ذكرنا انه لا تداخل

فقلنا بتقييد التداخل باتحاد المجلس لانه اذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحال

مختلفة فرجحنا اتحاد المقصود لوجود الجامع وهو المجلس واما اذا اختلف المجالس فيترجح

جانب اختلاف المحال ويلزم لكل واحد جزاء عملا بالوجهين فان قيل الجنايات اذا كانت من

جنس واحد لا يتعدد الكفارة كما اذا حلق راسه في مجالس مختلفة فانه عليه كفارة واحدة

لكن

يقول الفقير صاحب وان تعق ولا من للتزيج تدبر

٥

لا تعتبر بالحلق لانه هنا اي في هذه المجالس اتحاد المقصود واتحاد المحل واتحاد المجلس وكذا الاصل فيها

عند اتحاد الجميع لزمه كفارة واحدة بلا خلاف بينهم ومتى اختلف الجميع لزمه الكفارات متعددة ومتى

اتحد المقصود واختلف المحال فان اتحد المجلس يقوى جانب الاتحاد فيلزمه كفارة واحدة ومتى

اختلف المجلس يقوى جانب الاختلاف فيتعدد الكفارات فاذا عرفت هذا ظهر لزوم التعدد

ههنا عند ابي حنيفة عند اختلاف المجلس ولزوم الواحد عند اتحاده ولا يلزم حلق الراس عليه لانه

محل متحد والمقصود كذلك بخلاف محل النزاع لان المحال فيه مختلفة ولا يشكل ايضا بحلق الابط

فان المقصود متحد والمحال مختلفة وعند محمد يلزمه دم واحد لان مبناها على التداخل

بين ان المحرم اذا قتل صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وان كان فيه الجناية في حق الحرم والاحرام فيه

بناها على ذكرنا فاشبه كفارة الفطر وان طيب اقل من عضو او ستر راسه او لبس مخيطا اقل

من يوم فعليه صدقة اما اذا طيب اقل من عضو فلقصور الجناية وقال محمد يجب بقدره من

الدم اعتبارا للجزء بالكل وفي المنتقى انه اذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق واما

اذا ستر راسه او لبس مخيطا اقل من يوم فلنقصان الارتفاق على ما ذكرنا آنفا وكذا يلزمه الصدقة

لو حلق اقل من ربع راسه او اقل من ربع لحيته او حلق بعض رقبته او بعض عانته او حلق احد

ابطيه او حلق راس غيره اعلم انه ان حلق محرم راس محرم اخر بامره او بغير امره فعلى الحالق صدقة

وعلى المحلوق دم وقال الشافعي لا يجب على المحلوق شيء اذا كان بغير امره بان كان نائما لان من

اصله ان الاكراه يخرج المكره ان يكون مواخذا بحكم الفعل والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب النوم

والاكراه ينتفي المأثم دون الحكم وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتما

بخلاف المضطر حيث يتخير بين ثلثة اشياء وهو الدم وصيام ثلثة ايام والتصدق بثلثة اصوع

من طعام على ستة مساكين كما سيجيء تفصيله ان شاء الله لان الآفة هناك سماوية

وهنا من العباد ثم لا يرجع المحلوق راسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة وكذا

اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في حق المحلوق راسه واما الحالق فيلزمه الصدقة في مسئلتنا

اجمع الاعضاء الصغار المعتبر الجزاء

في الوجهين وقال الشافعي لا شيء عليه وعلى هذا الخلاف المحرم اذا اخذ من راس حلال لهما ان معنى الارتفاق
لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب وله ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام
لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان كمال الجناية
في شعره لا نتمام معنى الراحة لا فعله فاذا فعل ذلك في نفسه كملت الجناية فيلزمه الدم وان
فعله بغيره لم تكمل جنايته فتجب الصدقة او قص اقل من خمسة اظفار يجب بكل ظفر صدقة
وقال زفر يجب الدم بقص ثلثة منها وهو قول ابي حنيفة الاول لان في اظافير اليد الواحدة
دما والثلث اكثرها ينزل منزلة الكل وجه قوله الآخر ان اظافير كف واحد اقل ما يجب الدم
بقلمها وقد اقمناها مقام الكل فلا يقام اكثرها مقام كلها لانه يؤدي الى ما لا يتناهى ذكر
لانه اذا اقيم الثلثة مقام خمسة يقام الاثنان مقام الثلثة ثم الظفر والنصف مقام
الظفرين ثم الظفر الواحد مقام الظفر والنصف وهلم جرا دفعا للتحكم ولو علم كثير الجهم
اهل السنة ولكنه ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى لكان يؤدي الى ما لا يتناهى تبرا ان
قص خمسة متفرقة من يديه ورجليه فعليه صدقة عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الدم انما
تجب عند تكامل الجناية بنيل الراحة والزينة وهذا ليس كذلك لان التقليم على هذا الوجه يتأذى
ويشينه ذكر الحلق للحلوق لانه معتاد فان من يأخذ شيئا من مقدم راسه وشيئا من مؤخره
فاذا جمع الجميع يصير مقدار الربع واذا تقاصرت الجناية يجب فيها الصدقة فيقدر بها لكل
ظفر طعام مسكين وعند محمد في الخمسة المتفرقة دم اعتبارا بما لو قصها من كف واحد
انه قص خمسة اظافير ولا تفرقة في ذكرهن ان يكون من يد واحدة او من يد ورجل بعدما
اذا اطلق ربع الراس من مواضع متفرقة وان طيب او لبس مخيطا او حلق راسه
لعذر فهو مخير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق بثلثة اصوع على ستة مساكين
وان شاء صام ثلثة ايام لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك وكلمة او للتخيير والآية نزلت في المعذور ولقول كعب بن عجرة

فيجب طعام وهو الدم

مرتي

نزل بي رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتهافت على وجهي وانا اوقد تحت قدر لي فقال ايؤذيك هوام
راسك فقلت نعم فانزل الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله
قال ثلثة ايام ثم الصوم يجزيه في اي موضع شاء لانه عبادة في كل مكان وكذا الصدقة عندنا
واما النسك فيختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان وهذا الدم
لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بالمكان وهو الحرم ولو اختار الطعام اجزأه فيه التغذية
والتعشية عند ابي يوسف اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن
التمليك ولو ارتدى اي القى على منكبيه الرداء ولم يلبسه او اتشح بالقميص اي ادخله
تحت يده اليمنى والقاه على منكبه الايسر او اتزر بالسراويل اي شده على وسطه كما يشد
فوطة الحمام فلا بأس به لانه لم يلبسه لبس المخيط وكذا اذا ادخل منكبيه في القباء ولم
يدخل يديه في كميه خلافا لزفر هو يقول القباء مخيط فاذا ادخل فيه منكبيه صار لابسا للمخيط فان القباء يلبس هكذا عادة قلنا انه ما لبسه لبس القباء في
العادة لانه ما يشد عليه بادخال المنكبين واليدين لانه ما اخذ في التغطي وهو الضم ولم
يوجد ولهذا انه يتكلف في حفظه وعلى هذا الوجه ولم يدخل يديه في الكمين كان لابسا
لانه لا يتكلف اذ ذاك في حفظه **فصل** لما فرغ من الجناية على الاحرام شرع
ذكر الجناية على الطواف الذي هو بعد الاحرام في فصل على حدة وان طاف للقدوم محدثا
جنبا فعليه دم لان النقصان فاحش فيغلظ في جانب طواف القدوم وان كان سنة
فانه يصير بالشروع واجبا وكذا يلزمه الدم لو طاف للركن محدثا لانه ادخل النقص في الركن
وهو طواف الزيارة فوق الطوافين وجبت الشاة في الجناية وفي طواف الزيارة وللحدث
اظهارا للتفاوت بين الواجب والركن او ترك طواف الصدر او اربعة منه لانه ترك الواجب
او الاكثر منه او ترك دون اربعة من الركن لان النقصان بترك الاقل منه يسير فاشبه النقصان

اي ازيد منه اشواطا واقل من طواف الزيارة

بسبب الحدث فيلزمه شاة او افاض من عرفة قبل الامام وقال الشافعي لا شيء عليه لان الركن
اصل الوقوف فلا يلزمه بترك الاطالة شيء ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجبة لقوله
عليه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس فيجب بتركه الدم فان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا
يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية لان المتروك لا يصير مستدركا واختلفوا فيما اذا عاد قبل
الغروب قيل يسقط لحصول الافاضة مع الامام بعد الغروب وهو الواجب وقيل لا يسقط
لان ما تركه لا يصير مستدركا او ترك السعي قال صاحب الهداية ومن ترك السعي بين الصفا
والمروة فعليه دم وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا فيلزمه بتركه الدم دون الفساد او ترك الوقوف
بمزدلفة لانه من الواجبات ايضا او ترك رمي الجمار كلها لتحقق ترك الواجب ويكفيه
دم واحد لان الجنس متحد كما في الحلق وقال بعض مشايخ بلخ يلزمه بترك رمي كل يوم دم
لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا لكن في مجالس مختلفة فكان كمن قص اظافير يديه
ورجليه في مجالس مختلفة كما تقدم والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي لانه
لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على الترتيب ثم
بتاخيرها يجب الدم عند ابي حنيفة خلافا لهما او ترك رمي جمرة العقبة يوم النحر لانه
كل وظيفة هذا اليوم من جهة الرمي وقيدنا بقولنا من جهة الرمي لان فيه وظايف غيره كالذبح
والحلق والطواف فلو اقتصرنا على قولنا لانه كل وظيفة هذا اليوم لم يكن على ما ينبغي او ترك
اكثره اي اكثر رمي جمرة العقبة لان للاكثر حكم الكل وان ترك منها حصاة او حصاتين
او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فحينئذ ينقص ما شاء لان المتروك
هو الاقل فيكفيه الصدقة ولو طاف للقدوم او للصدر محدثا فعليه صدقة لان طواف
الصدر واجب وطواف القدوم وان كان سنة لكن بالشروع صار واجبا فاذا دخل
النقص فيهما بترك الطهارة وجبت الصدقة وقال الشافعي لا يعتد به لقوله عليه السلام
الطواف صلوة الا ان الله اباح فيه المنطق فتكون الطهارة من شرطه ولنا قوله تعالى وليطوفوا

بالبيت

يعني الا ان يبلغ الكل قيمة شاة فحينئذ ينقص منه ما شاء ويتصدق بالباقي منه

بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن الطهارة شرطا [illegible] اقول
المراد به في الاية هو طواف الزيارة على ما عليه [illegible] فلا يعم طواف القدوم ولا الصدر فما وجه دلالة
على عدم اشتراط الطهارة في طواف القدوم والصدر والجواب انه يعلم منه ذلك بطريق الدلالة
والاولوية تامل انتهى وكذا اي تجب الصدقة لو ترك دون اربعة من الصدر لانها اي النقائص
بين ترك الاقل من طواف الصدر والاقل من طواف الزيارة والمراد بالصدقة هنا هو ان يكون
لكل شوط منه نصف صاع من حنطة ولكن قال ابن الكمال اكثر طواف الصدر بمنزلة اقل طواف الزيارة
من حيث الوجوب فاذا كان في اكثره شاة فلا بد ان يكون في اقله صدقة او ترك رمي احدى
الجمار الثلث لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل الا ان يكون المتروك
اكثر من النصف بان رمى ثماني حصيات وترك ثلث عشرة حصاة فيجب عليه الدم لوجود ترك
الاكثر ولو ترك طواف الركن او اربعة منه بقي محرما ابدا حتى يطوفها قال صاحب الهداية
ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا حتى رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام لانعدام التحلل
منه وهو محرم عن النساء ابدا حتى يطوف طواف الزيارة وكذا لو ترك اربعة اشواط منه
بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا وان طاف
طواف الزيارة جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ولان الجنابة اغلظ
من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت والافضل ان يعيد ما دام
بمكة لان فيه تحصيل الجبر بما هو من جنسه فكان افضل ويسقط الدم بناء على ان الطواف
الاول وان كان بغير طهارة معتد به والا لزم الدم على قول ابي حنيفة بالتاخير واذا كان
معتدا به بنقصان وقد اعاده لم يبق الا شبهة النقصان وهي نقصان الطواف بالحدث
وهي لا توجب شيئا قال صاحب الهداية والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة ولا ذبح
عليه وفي بعض نسخ المبسوط عليه ان يعيد والاصح انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا
وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم اذا اعاده وقد

طافه محدثا لا ذبح عليه وان اعاده بعد ايام النحر لانه بعد الاعادة لا تبقى الا شبهة النقصان
وانه اعاده وقد طاف جنبا في ايام النحر فلا شيء عليه لانه اعاده في وقته وان اعاده
بعد ايام النحر لزمه الدم عند ابي حنيفة بالتاخير على ما عرف من مذهبه اذا تقرر هذا
فيقول الفقير في تقرير المصنف هذه المسئلة كلام لانه ساق افضلية الاعادة بطوافه
جنبا ولم يذكرها في طوافه محدثا اصلا بل فصل بينهما بما تراه ثم عطف له ان يقول
وعليه ان يعيد اذا طاف جنبا ويستحب اذا طافه محدثا كما قال هكذا صاحب مجمع البحرين
ولو طاف للصدر طاهرا في اخر ايام التشريق بعد ما طاف للركن محدثا فعليه دم ولو طاف بعد
ما طاف له جنبا فدمان عنده وعندهما دم فقط ايضا اي كما طاف للصدر طاهرا بعدما
طاف للركن محدثا والفرق ان طواف الصدر في الوجه الاول لم ينتقل الى طواف الزيارة
لان طواف الصدر واجب واعادة طواف الزيارة بالحدث مستحبة فلم ينتقل اليه وفي الثاني
انه وجب نقل طواف الصدر الى طواف الزيارة لان الاعادة واجبة وفي اقامة هذا الاول
مقام طواف الزيارة فائدة اسقاط البدنة عنه وقد وجدت العزيمة في ابتداء الاول
للافعال على الترتيب المشروع فبطلت نيته على ما فخ ووجب صرفه الى ما عليه كمن عليه السجدة
الصلبية اذا سجد للسهو تنصرف الى الصلبية دون السهو فيصير كانه طاف طواف الزيارة
في اخر ايام التشريق ولم يطف للصدر فيجب دم لترك طواف الصدر ودم لتاخير طواف الزيارة
عن ايام النحر عند ابي حنيفة على ما عرف من مذهبه وقالا يجب دم لترك طواف الصدر ولا شيء
لتاخير طواف الزيارة على ما عرف من مذهبهما وان طاف لعمرته وسعى محدثا يعيدهما ما دام
بمكة ولا شيء عليه اما اعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث واما السعي فلانه
يشترط الطهارة فلانه تبع للطواف فيما ذكر يقع عقيب الطواف فان رجع الى اهله ولم يعد
فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل باداء الركن اذ النقصان
يسير وليس عليه في السعي شيء لانه اتى به على اثر طواف معتد به شرعا لان الطهارة

لتكميل

اي بسبب طوافه جنبا
وبسبب طوافه
محدثا منه

الصلبية ح

لتكميل الطواف ولا شيء لو اعاد الطواف فقط وهو اختيار شمس الائمة السرخسي والامام المحبوبي وهو
الصحيح احترازا عما قال بعض المشايخ اذا اعاد الطواف ولم يعد السعي فعليه دم لانه لما اعاد الطواف
فقد نقض الطواف الاول واذا انتقض ذلك حصل السعي قبل الطواف فلا يعتد به فيكون تاركا
للسعي فيجب عليه دم ووجه الصحيح ان الطهارة ليست بشرط في السعي وانما الشرط فيه ان يكون
على اثر طواف معتد به وطواف المحدث كذلك ولهذا يتحلل به فاذا اتى به مع تقدم الشرط عليه
حصل المقصود فان اعاد تبعا للطواف فهو افضل وان لم يعد فلا شيء عليه وان جامع المحرم في احد
السبيلين قبل الوقوف بعرفة ولو ناسيا فسد حجه ويمضي فيه كما يمضي من لم يفسد حجه ويقضيه
وعليه دم والاصل فيه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان
بالحج قال يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل وهكذا انقل عن جماعة من الصحابة
رضي الله عنهم اجمعين ولا فرق في ذلك بين ان يكون عامدا او ناسيا او نائمة او مكرهة وقال
الشافعي جماع الناسي والنائمة والمكرهة غير مفسد للحج لانه انما يفسد بالجناية وهي انما تحصل
بالقصد ولا قصد في افعالهم ولنا ان المحظور في الحج عين الجماع وبهذه الاعذار لم ينعدم
والمراد من الدم شاة وقال الشافعي تجب بدنة اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف بعرفة بل اولى
لان معنى الجناية قبل الوقوف اكثر لانها وقعت في مطلق الاحرام فلا يجوز ان ينحط الجناية
بنقصان الواجب والحجة عليه اطلاق ما روينا وهو قوله يريقان دما وقد ذكر مطلقا يتناول
الشاة لانه متيقن فانه قيل المطلق ينصرف الى الاكمل والجزور من الغنم والجواب قيل ان المطلق ينصرف
الى الاكمل [illegible] اذا لم يكن مانع عنه وهو ههنا موجود لان الجماع لما اوجب القضاء
خف معنى الجناية لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء فلو اوجبنا البدنة لزم ايجاب
الجزاء الغليظ في مقابلة جناية ضعيفة وهو خلاف ما تقتضيه الحكمة بخلاف ما بعد الوقوف فان
الجناية لم تخف لعدم وجوب القضاء فايجاب البدنة في مقابلتها على مقتضى الحكمة وليس عليه
ان يفارق عن زوجته في القضاء عندنا خلافا لمالك اذا خرجا من بيتهما ولم

اذا احرما ولكن نفترق اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها فيه لكن نقول انهما يتذاكران ذلك فيقعان
في المواقعة فيفترقان فيه ولنا ان الجامع وهو النكاح قائم بينهما فلا معنى للافتراق قبل الاحرام
لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة
فيزدادان ندمًا وتحرزًا فلا معنى للافتراق الا يرى ان الزوج لا يؤمر بان يفارقها
في الفراش حالة الحيض مع انهما ربما يتذكران ما كان بينهما نحو اللحاف حالة الطهر فتهيج
لهما الشهوة فيقعان في الجماع فكما لا يفترقان في الفراش بهذا الموهوم كذا هاهنا فان
قلت قد روي عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا يفترقان وقولهم حجة قلت
انما يكون حجة اذا انتشر في العصر ولم يوجد الخلاف وقد روي عن الحسن وعطاء مثل قولنا وهما
قد ادركا عصر الصحابة فيكون خلافهما معتبرًا ولا ينعقد الاجماع كذا في النهاية وان جامع
بعد الوقوف قبل الحلق لا يفسد الحج وعليه بدنة لقوله عليه الصلوة والسلام من وقف
بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول ابن عباس اذا جامع بعد الوقوف بعرفة
تم حجه وعليه بدنة او لانه اعلى انواع الارتفاقات فيتغلظ موجبه وهو البدنة ولو
جامع بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه دم ايضًا لبقاء احرامه في حق النساء دون
لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفي بالشاة وقال الشافعي اذا جامع بعد
قبل رمي جمرة العقبة يفسد حجه لان احرامه قبل الرمي كامل حيث لم يحل له شيء
من حرام على المحرم والجماع في الاحرام المطلق يفسد الحج كما اذا كان قبل الوقوف بخلاف
ما بعد الرمي لانه قد جاء اوان التحلل وعلامته الحلق الذي كان واجبًا على المحرم وكذا
يلزمه دم لو قبل او لمس بشهوة وان لم ينزل لان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا
يفسد باتيان المحظورات والتقبيل والمس ليس بجماع مقصود فلا يتعلق به ما يتعلق
بالجماع الا ان فيه معنى الارتفاق والاستمتاع بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزمه
الدم وان لم ينزل بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة فلا يحصل بدون الانزال
فيما

فيما دون الفرج وكذا يلزمه دم لو جامع في عمرته قبل طواف الاكثر وفسدت وقضاها وان جامع
بعد طواف الاكثر لزمه الدم ولا تفسد العمرة وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة
اعتبارًا بالحج لانها فريضة عنده كالحج فالوجهان سيان في افساد الحج عنده فكذلك في العمرة ولنا
انها سنة فكانت احط رتبة من الحج فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارًا للتفاوت بين الفرض
والسنة قال صاحب العناية يتوهم من هذه المسئلة تفضيل نقصان طواف العمرة على طواف الزيارة
فانه اذا جامع بعد ما طاف لطواف الزيارة اربعة اشواط لم يجب عليه شيء وان فعل ذلك في طواف العمرة
فعليه شاة واجيب بان ذلك ليس من حيث التفضيل بل لانه صادف محل الجناية وذلك لان طواف
الزيارة على الوجه المسنون في الترتيب انما يؤتى به بعد التحلل بالحلق او التقصير غاية ما في الباب ان
كنه تأخر في حق النساء لمعنى هو وقوع الركن في الاحرام فقام اكثر الاشواط مقام كله بخلاف العمرة
فان طوافها قبل التحلل فكان ارتكاب المحظور في محض الاحرام فيجب الدم ولهذا قلنا انه
لو جامع قبل طواف الزيارة وجامع بعد ما طاف لها اربعة اشواط وجب عليه دم كان طواف العمرة
كذلك انتهى وفيه شيء ان انزل بنظر ولو الى الفرج لان المحرم هو الجماع ولم يوجد قضاء كما
لو تفكر فامنى وان اخر الحلق او طواف الزيارة عن ايام النحر فعليه دم عند ابي حنيفة لحديث ابن
مسعود وهو انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم فانه قيل ثبت في الصحيحين عن عبد الله
بن عمرو بن العاص ان النبي عليه السلام وقف للناس بمنى يسألونه فجاء رجل فقال نحرت قبل ان ارمي
فقال عليه السلام افعل ولا حرج فما سئل عليه السلام عن شيء قدم او اخر الا قال افعل
ولا حرج وذكره دليل واضح على ان لا شيء عليه في التقديم والتأخير قلنا المراد نفي الاثم في ترك
الظاهر لانه يدل على ترك القضاء ايضا ويجوز ان يكون السائل متعمدًا وتقديم الذبح
على الرمي لا يوجب عليه شيئًا سلمنا ولكن يكون معارضا بما روينا من حديث ابن مسعود
معطوف على قوله لحديث ابن مسعود
ولان التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التأخير عن
الزمان فيما هو موقت بالزمان خلافا لهما لان ما فات مستدرك بالقضاء فلا يجب مع القضاء

شيء آخر لانه لو وجب عليه الدم ومضى الحج كان القضاء لتعدد الجابر مع اتحاد الفائت
وذا غير مشروع وكذا الحلق لو قدم على الرمي او قدم نسكا على نسك هو قبله كالحلوق قبل الرمي ونحر
القارن قبل الرمي والحلوق قبل الذبح وان حلق في غير الحرم للحج او للعمرة فعليه دم عند ابي حنيفة ومحمد
قال صاحب الهداية ذكر في الجامع الصغير قول ابي يوسف في المعتمر ولم يذكره في الحاج فقيل هو بالاتفاق
لان السنة جرت في الحج بالحلوق في منا وهو من الحرم والاصح انه على الخلاف ايضا هو يقول الحلق
غير مختص بالحرم لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ولهما
ان الحلق لما صار محللا صار كالسلام في آخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محللا
واذا صار نسكا اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه فالحاصل
ان الحلوق يتوقت بالزمان وهو ايام النحر وبالمكان وهو الحرم عند ابي حنيفة رحمه الله وعند
ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان
دون المكان ودليل الكل في شروح الهداية اطلب منها تقول العصر احصارهم بالحديبية
كان في العمرة على ماذكر في كتب الحديث فكيف يستدل به على ان الحلوق غير مختص بالحرم في الحج
والعمرة وصاحب الهداية ساقه على طريقة ان ابا يوسف خالفهما في الحج والعمرة جميعا
بعدما قال والاصح انه على الخلاف وظني ان استدلال ابي يوسف على مذهبه بحلقهم يوم الحديبية
في الحديبية يدل على ان هو ابه في العمرة فقط لانهما يتبرعان فلو عاد المعتمر بعد خروجه من الحرم
وقصر فلا دم اجماعا لانه اتى به في مكانه فلا يلزمه ضمان ولو خرج الحاج ذكر انه لا يسقط
عنه دم التاخير عند ابي حنيفة ولو حلق القارن قبل الذبح لزمه اي القارن دمان
دم للقران ودم بتاخير الذبح عن الحلوق وعندهما دم واحد وهو دم القران ولا يجب بسبب
التاخير شيء على ما قلنا ان التاخير عنده يوجب الدم ولا يوجب عندهما والدم حيث ذكر
شاة تجزئ في الاضحية والصدقة ما تجزئ في الفطرة قال صاحب الهداية ثم يا ب
الدم تتأدى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين وهما طواف الزيارة جنبا وجماع بعد

الدوف

الوقوف بعرفة وكل صدقة في الاحرام فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة فانه
يتصدق فيهما بما شاء **فصل** في ما يجب من الجناية على الاحرام بالصيد نوعا
آخر فصل عما قبله في فصل على حدة قال صاحب الهداية والصيد هو الحيوان الممتنع المتوحش
باصل الخلقة فقوله الحيوان بمنزلة الجنس وقوله الممتنع وهو الذي يمنع نفسه عمن قصده اما بقوائمه او بجناحه
يخرج الحيوانات الاهلية كالبقر والغنم ونحوها وكذا الدجاج والبط وقوله المتوحش في اصل الخلقة يدخل
فيه الحمام المسرول والظبي المستأنس ويخرج منه الابل المتوحشة لان الاستيناس في الاول والتوحش
في الثاني عارض لا معتبر به وهو على نوعين برية وبحرية وهو ما يكون توالده ومثواه في البر وبحري وهو ما يكون
توالده ومثواه في الماء والاعتبار بالتوالد لانه الاصل فالبط والاوز بريان لان مولدهما البر
والضفدع بحري لان مولده البحر وصيد البحر حلال للمحرم سواء كان ماكولا او لم يكن وصيد البر محرم
عليه محضا اذا قتل المحرم صيد البر او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اما القتل فلقوله تعالى
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا
بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف
ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام فهذه الآية نص على ايجاب الجزاء على القاتل
واما الدالة لان في القسمة العقلية اربعة اقسام اما ان يكون الدال والمدلول حلالين او محرمين
او الدال حلالا والمدلول محرما او بالعكس منه ذكر فالاول ليس مما نحن فيه والثاني على كل واحد
منهما جزاء كامل عندنا وفي الثالث على المدلول الجزاء دون الدال وفي الرابع كما ذكر وفي الكتاب نفي
الجناية على الدال اصلا لان الجزاء يتعلق بالقتل بالنص والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة
الحلال ولنا ما روينا فيما سبق في باب الاحرام من حديث ابي قتادة قال العلامة الفضل
الترمذي انه لا يدل على الجزاء انتهى تقول العصر لكن يدل على ان الدلالة والاشارة
محظورة الاحرام والاصل عندهم ان ارتكاب المحظور يوجب الجزاء فيدل ذلك على
انه يجب الجزاء على الدال قطعا فقال عطاء اجمع الناس على ان على الدال الجزاء ومراده منه

الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين قال الطحاوي وتبعه ولم يرو عن احد من الصحابة خلافه ذكر في ضياء
ورد بانه روي عن ابن عمر انه قال ليس على الدال الجزاء واجيب بانه ليس فيها نفي ولئن كان يحمل
على ما اذا دل وعلم بقتله ولم يقتله فان الاجماع فيما اذا قتله فكان كالقاتل غير مشروع في محل الاجماع
وهو اي الجزاء قيمة الصيد بتقويم عدلين يعني بتقويم ذوي عدل من حيث انه صيد لا من حيث
ما زاد عليه صنعه فاذا قتل المحرم بازيا معلما فعليه قيمته غير معلم وطولب بالفرق بينه وبين
ما اذا قتله لغيره فانه يجب قيمته معلما واجيب بانه وجب الجزاء باعتبار معنى الصيدية وهو
التوحش والتنوع عن الناس وكونه معلما لا مدخل له في ذلك بل ينتقص به ذلك فلا يعتبر
محله ما اذا كان مملوكا لانسان فان متلفه يغرم قيمته معلما لان وجوب القيمة هناك
باعتبار مالكيته وماليته بكونه منتفعا به وذلك يزداد بكونه معلما وكذلك الحمامة اذا كانت
من موضع كذا ففي ضمان قيمتها على المحرم لا يعتبر ذلك المعنى وفي ضمان قيمتها للعباد يعتبر
اذا كانت تصوت فازداد قيمته لذلك ففي اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في رواية
لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيدية في شيء وفي اخرى يعتبر لانه وصف ثابت باصل
الخلقة في موضع قتله او في اقرب موضع منه ان لم يكن له قيمة فيه اي في موضع قتله
ثم هو اي القاتل مخير ان شاء اشترى بها اي بقيمته هديا ان بلغت قيمته هديا
بالحرم وان شاء اشترى بها اي بقيمته طعاما فتصدق به اي بالطعام على كل فقير
نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير لا اقل منه وان شاء صام عن طعام كل فقير
قال صاحب الهداية وان اختار الصيام يقوم المقتول طعاما ثم يصوم عن كل نصف
من بر او صاع من تمر او شعير يوما لان تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن اذ لا قيمة للصيام
فقدرناه بالطعام والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع كما في باب الفدية يعني
فطر الشيخ الفاني ويفدي عن كل صوم يوم بنصف صاع من بر فان فضل اقل من
طعام فقير تصدق به او صام عنه اي عن الاقل من طعام فقير يوما كاملا لان

من يوم غير تام لانه لا يتجزى من عرف ثبوت بعضه ثبوت كله وعند محمد وهو مذهب الشافعي
الزائد نظير الصيد من النعم فيما له نظير لان القيمة فيما لا نظير له اذ كان ذلك بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل
من النعم ومعناه ان مثل المقتول من النعم ما يشبه المقتول صورة لان من النعم بيان للمثل والقيمة لا تكون
من النعم وبان الصحابة وهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود اوجبوا النظير من حيث الخلقة والمنظر ففي
الظبي شاة وفي الضبع شاة قال عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة وفي الارنب عناق
بفتح العين المهملة الانثى من ولد المعز وفي اليربوع جفرة الجفر بفتح الجيم وبالفاء من اولاد المعز
اذا بلغ اربعة اشهر والانثى جفرة وفي النعامة بفتح النون والعين المهملة من الطيور يذكر
ويؤنث يقال له بالفارسية اشتر مرغ بدنة اي ابل بقربيته وفي حمار الوحش بقرة وفيما
لا نظير له كقولهما يعني يجب القيمة بتقويم ذوي عدل وذكر مثل العصفور والحمامة وامثالها
فكذا اي اعتبار القيمة فيما له نظير قول محمد فقط ولكن في يوجب في الحمامة شاة في
المشابهة بينهما من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر والعب بالعين المهملة
شرب الماء من غير ان يقطع الجرعة والهدير من باب ضرب ظهور الصوت في الشرب والعامد
والناسي سواء كانا قاتلين او دالين والمبتدئ والعائد في ذلك اي في وجوب الضمان
سواء اما العامد والناسي فلان الضمان ضمان يعتمد وجوب الاتلاف وكل ضمان يعتمد
وجوب الاتلاف فالعامد فيه كالناسي كما في غرامات الاموال فانه قيل ليس هذا كغرامات
الاموال الا ترى ان محلين لو اشتركا في اتلاف شاة الغير كان على كل منهما نصف
القيمة وان اشتركا في قتل صيد كان على كل منهما جزاء كامل فالجواب ان مناط الاول مقابلة
الاتلاف للضمان وقد وجد والاتحاد في جميع المحال يرفع التعدد ويبطل القياس فان
قيل هذا تعليل على مخالفة النص القاطع وهو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا نص على التعمد
وهو يخالف النسيان فالجواب ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فجاز
ان يثبت حكم النسيان بدليل اخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم الضبع صيد وفيه شاة من غير

فصل بين عمد وخطأ بين وهو قول ابن عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص الذي انا
صاحب الكتاب فيه انه نزل الكتاب بالعمد وعرفت السنة بالخطاء فان قيل فما فائدة تقييد
متعمدا اجيب بانه فائدة ذكر العمد في الآية شرعية التخيير في حالة العمد لانه لو ذكر الخطاء لم اثبت
التخيير لما ثبت التخيير في حالة العمد وانه انما ذكر التعمد للوعيد المذكور بعد هذا بقوله ليذوق
وبال امره وهذا لان الخاطئ لا يستحق الوعيد وان مورد الآية فيمن تعمد فقد روي
انه عن لهم في عمرة الحديبية حمار وحش فحمل عليه ابو اليسر فطعنه برمحه فقتله فقيل انك
قتلت الصيد وانت محرم فنزلت الآية واما المبتدي والعائد فحكمهما في العلة سواء
كما وجدت ابتداء فقد وجدت في المرة الثانية فلو تخلف الحكم عنه بطلت فان قيل قال
ومن عاد فينتقم الله منه جعل كل جزائه الانتقام اجيب فله يكون موجب الجزاء فالجزاء
تمسك ابن عباس وداود الاصبهاني ان موجب العائد ان يقال له اذهب فينتقم
الله منك لكنا نقول انه ذكر اذا عاد مستحلا او مستخفا به كما في قوله ومن عاد فاولئك
عاد في الكل اصحاب النار والا اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملا بدلالة النص وكما قوله الفضل
سعدي افندي اقول لهما ان يقولا ما الدليل على هذا التقييد ولم لا يجوز ان يكون العود
يمنع وجوب الكفارة لعظم الذنب والحاق العائد بالمبتدي بالعلة ليس كالحاق المخطئ
عندهما فان العائد اعظم جرما من المبتدي الا يرى ان الصغيرة بالاصرار تكون كبيرة اه
وان جرح الصيد او قطع عضوه او نتف شعره ضمن ما نقص منه قيمته اعتبارا للبعض بالكل
كان حقوق العباد لان اتلاف الكل يوجب ضمان الكل فاتلاف البعض يوجب ضمانه
الحق وان نتف ريشه اي ريش الصيد والريش جمع الريشة وهي الجناح ان طع
قوائمه القوائم الارجل فخرج من حيز الامتناع اي خرج من حد كونه ممتنعا وهو
كونه ممتنعا قد يكون بالطيران او بالعدو او بالدخول في الجحر فعليه قيمته كاملة لانه
فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه وان حلب اي الصيد فعليه

واما اذا ذكر العمد واثبت التخيير ول ... التخيير في الخطاء بالطريق الاولى منه

لبنه

لبنه اي فعليه قيمة لبنه لان اللبن من اجزاء الصيد لقوله تعالى نسقيكم مما في بطونه وقيمة
يجعل سواء من اجزاء الصيد منه
التنصيف فاشبه كله وان كسر بيضه اي بيض الصيد فعليه قيمة البيض وهذا مروي عن
طا علي وابن عباس ولانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد احتياطا
ما لم يفسد واما اذا فسد بان كانت مذرة فلا شيء عليه لانه لم يتلف صيدا ولا ما هو
بعرضية ان يصير صيدا وان خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمة الفرخ حيا وهذه المسئلة
لا تخلو من ان يعلم انه كان حيا ومات بالكسر او يعلم انه كان ميتا او لم يعلم انه موته بسبب الكسر
او لا فان كان الاول ضمن قيمته وان كان الثاني فلا شيء عليه وان كان الثالث فالقياس
ان لا يلزم سوى البيضة لان حياة الفرخ غير معلومة وفي الاستحسان يجب عليه قيمة الفرخ
طا فالان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال عليه احتياطا
ثم ان استثنى ذكرها صاحب العناية مع جوابها اطلبه وليس شيء بقتل غراب
ياكل الجيف ويخلط النجاسات مع غيرها لانه يبتدئ بالاذى بان ينقر دبر الدابة واما
الغراب الذي ياكل الزرع فانه يجب الضمان بقتله وحداة على وزن عنبة وذئب وحية
وعقرب وفارة وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث وقراد وسلحفاة بضم السين
المهملة وفتح اللام وسكون الحاء المهملة نوع من حيوان مائي قال صاحب الهداية ولا شيء
بقتل الغراب والحداة والذئب والحية والعقرب والفارة والكلب العقور لقوله
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة والحية والعقرب والفارة
والكلب العقور وقد ذكر الذئب في بعض الروايات وقيل المراد بالكلب العقور الذئب
او يقال ان الذئب في معناه والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف لانه يبتدئ بالاذى
واما العقعق فغير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى وعن ابي حنيفة ان
الكلب العقور وغير العقور والمستأنس والمتوحش منهما سواء لان المعتبر في ذلك الجنس وعن ابي يوسف ان الكلب العقور وغير العقور
سواء قال صاحب العناية اما العقور فظاهر لانه ورد فيه الحديث واما غيره فانما لم يجب فيه الجزاء

لانه ليس بصيد لعدم توحشه خلقة انتهى ما ذكره صاحب العناية ثم قال صاحب الهداية و[illegible]
والوحشية سواء اي في عدم وجوب الجزاء بقتلهما وليس في قتل البعوض والنمل والبراغيث [illegible]
شيء لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن قال صاحب العناية يعني انها ليست
بمتوحشة عن الادمي بل هي طالبة له وليست بمتولدة من البدن حتى يكون من باب قضاء التفث
كالقملة ثم هي مؤذية بطباعها فلا يجب بقتلها شيء انتهى قال صاحب الهداية والمراد
بالنمل النمل السوداء والصفراء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل قتله ولكن
لا يجب الجزاء للعلة الاولى اي لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ولا شيء عليه
في قتل السلحفاة لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ولانه يمكن اخذه
من غير حيلة وكذا لا يقصد بالاخذ فلم يكن صيدا انتهى ما ذكره صاحب الهداية ومن
قتل قملة او جرادة تصدق بما شاء وتمرة خير من جرادة والمراد بما شاء مثل كف من طعام
لان القملة متولدة من الوسخ الذي على البدن وفي الجامع الصغير اطعم شيئا وهذا يدل
على انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا وكذا ذكر في القملتين
والثلث وان كثر اطعم نصف صاع لكثرة الارتفاق كذا في الاختيار ومن قتل جرادة تصدق
ايضا بما شاء لان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ
وقوله وتمرة خير من جرادة قول عمر رضي الله عنه قصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم
فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر رضي الله عنه ان دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة
خير من جرادة فهذا يدل على انه لو تصدق بتمرة مكان جرادة جاز ولا يتجاوز شاة
في قتل السبع وقال زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم ولنا قوله عليه السلام
الضبع صيد وفيه الشاة فلا يجوز الزيادة عليها وان صال السبع فلا شيء بقتله
وقال زفر يجب قيمته اعتبارا بالجمل الصائل يعني اذا صال جمل على انسان فقتله
يجب قيمته وان قتله دفعا عن نفسه فكذا هذا ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قتل ضبعا

واهدى

واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه علل الاهداء بالابتداء فدل على ان الدافع لا يجب عليه شيء
واللام بين للتعليل فائدة واعترض بان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يصح
الاستدلال واجيب بانه ذكره في خطابات الشرع اما في الروايات فيدل قال صاحب العناية وفيه
نظر لان قول عمر في هذا المحل بمنزلة خطاب الشرع لانه في حيز الاستدلال به فلا يفيد والجواب
ان الاستدلال انما هو بفعله وقوله رواية وههنا سؤال وجواب ذكرا في العناية اطلبهما وان
اضطر المحرم الى قتل الصيد في حالة المخمصة فقتله فعليه الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة
بالنص وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية الآية فكان فيه ثم
الاذن في الحرمة لا غير وتناول الميتة اولى من تناول الصيد اذا اضطر الى اكل الميتة
والصيد كذا في مجمع البحرين وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاج وبط اهلي لان
هذه الاشياء ليست بصيود لعدم التوحش بخلاف البط الوحشي فانه يجب الجزاء بقتله كذا في
الكافي وللمحرم صيد سمك لقوله تعالى احل لكم صيد البحر الآية وعليه اي على المحرم الجزاء بذبح
حمام مسرول وهو بفتح الواو حمام في رجليه ريش كانه سراويل من سرولته اذا البسته السراويل
خلافا لمالك لانه الوف مستانس ولا يمتنع بجناحه لبطء نهوضه ونحن نقول الحمام متوحش
باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطيء النهوض والاستيناس عارض فلم يعتبر او بذبح
ظبي مستانس لانه صيد في الاصل فلا يبطله الاستيناس العارض كالبعير اذا ند
لا ياخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم ولو ذبح المحرم صيدا فهو ميتة لان الذكاة فعل مشروع
وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي ولو اكل المحرم الذابح منه اي من الصيد
فعليه قيمة ما اكل مع الجزاء يعني اذا اكل المحرم الذابح منه فعليه قيمة ما اكل مع وجوب
الجزاء على الصيد عند ابي حنيفة لان اكله ايضا محظور احرامه وعندهما ليس عليه قيمة ما
اكل لانه ميتة لا لانه صيد فغايته انه اكل ميتة فلا يلزم عليه الا الاستغفار
قال الامام التمرتاشي اذا اكل بعد ما ادى الجزاء يلزم عليه قيمة ما اكل ايضا واما اذا

اكل قبل اداء الجزاء فقد دخل قيمة ما اكل في الجزاء بخلاف محرم اخر اكل منه فانه لا شيء عليه في قولهم جميعا
غير الاستغفار لان تناوله ليس من محظورات احرامه ويحل للمحرم لحم صيد صاده حلال وذبحه
ان لم يدل المحرم عليه ولا امره بصيده ولا اعانه خلافا لمالك فيما اذا اصطاده حلال
لاجل المحرم لقوله عليه السلام لا باس باكل المحرم لحم الصيد ما لم يصده او يصد له ولنا ما روي
ان الصحابة تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عليه الصلوة والسلام لا باس به وتفسيره ما
روي عن طلحة انه قال تذاكرنا لحم الصيد في حق المحرم فارتفعت اصواتنا ورسول الله نائم
في حجرته فخرج الينا وقال فيم انتم فذكرنا ذلك له فقال لا باس به والكلام فيما رواه لانه يحتمل
ان يهدي اليه الصيد دون اللحم لان تمليك الصيد انما يتحقق فيما اهدي الصيد
للمحرم لا فيما اهدي اليه اللحم لان اللحم لا يسمى صيدا حقيقة فيكون مقتضى الحديث حرمة
تناول الصيد وبه نقول لانه ثبت ان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
حمارا وحشيا وهو بالابواء فرده عليه فلما راى ما في وجهه قال انا لم نرده عليك الا
انا حرم اي محرمون ومن دخل الحرم وفي يده صيد فعليه ارساله صورته حلال
دخل الحرم بصيد الحل وهو ممسك له بيده يجب عليه ارساله فيه خلافا للشافعي لانه يقول
حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد كالاشجار فانه ما ينبته الناس فيها من
الحرم لا يثبت فيها حرمة الحرم ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ صار
هو من صيد الحرم بالدخول فيه فاستحق الامن بالحديث الطويل وهو قوله لا ينفر صيدها
الحديث وقول الشافعي حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد تعليل في معارضة الحديث
فلا يلتفت اليه فان باعه اي الصيد بعد ما دخل الحرم رد البيع ان كان الصيد
باقيا لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام وان كان فات لزمه الجزاء لانه
تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه ومن احرم وفي بيته او قفصه صيد فلا
يلزمه ارساله لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود كالظبي

و

وان هي دواجن كالغزال ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي من
احدى الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبيت والقفص
لا به غير انه في ملكه وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع لان اضاعة المال
حرام فيرسله في بيته او يودعه عند انسان كذا في العناية وقال مولانا الفاضل سعدي افندي ومنه يعلم ان ما
يفعله الناس من اشتراء الطيور من الصيادين ثم اطلاقها منهي عنه لانها ملكه وتضييع ملكه منهي
عنه انتهى وقال الشافعي يجب عليه ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه فصار كما اذا كان في يده
وان اخذ حلال في الحل صيدا ثم احرم فارسله اخر ضمن المرسل عند ابي حنيفة لانه ملك الصيد
بالاخذ ملكا محترما بدليل ان الحلال اذا اخذ الصيد ثم احرم ثم ارسله ثم حل من احرامه فوجده
في يد غيره كان له الاخذ منه بخلاف ما اذا اخذ الصيد وهو محرم ثم ارسله ثم حل من احرامه فوجده
في يد غيره لا سبيل له عليه واذا كان ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه
وقد اتلفه المرسل فيضمنه وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين من
سبيل وان قتله اي ما اخذه محرم لانه لم يملكه فان قتله اي ما اخذه محرم محرم اخر ضمنا لان الاخذ
متعرض للصيد الامن بتفويت الامن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء في حق التضمين
كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يضمنون بما قرروا نصفها لانه ما كان على
شرف السقوط بتمكين ابن الزوج لان الفرقة قبل الدخول في معنى الفسخ لا يوجب على الزوج شيئا
اذا كانت من جهتها كتقبيل ابن زوجها وهم باضافة الفرقة الى الزوج الزموه نصف
مهر فيضمنون له ذلك اذا رجعوا ويرجع الاخذ على قاتله بما ضمن من الجزاء وقال زفر لا يرجع
لان الاخذ مؤاخذ بصنعه فلا يرجع على غيره ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند
اتصال القتل به وهو اي القاتل جعل بالقتل فعل الاخذ علة فيكون قتله في معنى مباشرة
علة العلة فيضاف الضمان اليه كغاصب الغاصب اذا اتلف المغصوب وضمن الغاصب
فانه حاصل الضمان يستوفي عليه وهنا سوال وجواب ذكرهما صاحب العناية من اراد فليطلبه

وان قتل الحلال صيد الحرم فعليه اي على الحلال قيمته يتصدق بها على الفقراء لان الصيد مستحق
الامن بسبب الحرم لما روينا من الحديث الطويل فاذا قتل الصيد كما استحق الامن بسبب الحرم
فكذلك يستحقه بسبب الاحرام فان قتل المحرم صيد الحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان لوجود ركن
تلف وجوب الكفارتين جواب القياس صرح به في الايضاح ووجه الاستحسان ما ذكر في
شرح الطحاوي ان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعا
فاستتبع الاقوى الاضعف كذا في العناية وان حلبه اي وان حلب الحلال صيد الحرم
فقيمة لبنه ومن قطع حشيش الحرم او شجره غير منبت على صيغة اسم المفعول ولا مما
ينبته الناس ضمن قيمته اعلم ان حشيش الحرم وشجره على نوعين شجر انبته الناس وشجر
نبت بنفسه وكل واحد منهما على نوعين لانه اما ان يكون من جنس ما ينبته الناس او لا والاول
بنوعيه لا يوجب الجزاء والاول من الثاني كذلك لا يوجب الجزاء وانما يجب الجزاء في الثاني
من الثاني وهو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس لقوله عليه السلام لا يختلى خلاها ولا
يعضد شوكها الا ما جف منها وتكسر فانه لا بأس بالانتفاع به لان ثبوت الحرمة بسبب
الحرم لما يكون ناميا فيه صفة وانكسر وما يبس فيه معنى النمو فلذا لا بأس بالانتفاع
به وذكر في الايضاح لفظ الحديث لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها والشجر اسم لما له
نمو واما اليابس فهو حطب وليس بشجر كذا في النهاية والمتصدق مستحق في هذه الاشياء
ولا يجزي الصوم اي في ذبح الحلال صيد الحرم وحلبه وقطع حشيشه وشجره واما في
المحرم صيد الحرم فانه يتأدى كفارته بالصوم كذا في النهاية والعناية اما يتأتى الفرق
بينهما وعدم اجزاء الصوم فلان حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الاحرام فكان من ضمان
المحل لا من جزاء الافعال والصوم قربة يصلح ان يكون جزاء لفعل محترم ولما صار هذا
الضمان باعتبار المحل اشبه ضمان الاموال فلم يجز فيها الصوم وخلاصته انه لما ازال
الامن عن محل آمن لحق الله تعالى فيلزمه بمقابلته ابتاع صفة الامن عن الجميع بالكلية

صفا

ضامن لانه كالبدل فالاطعام دون الصيام وفي اجزاء الهدي في ذبح الحلال صيد الحرم روايتان
في رواية يجزيه حتى اذا سرق المذبوح لا يلزمه شيء وفي رواية لا يجزيه حتى اذا سرق المذبوح
عاد الواجب كما كان وعدم رعي حشيشه وقطعه وقال ابو يوسف لا بأس بالرعي لان فيه
ضرورة فان الذين يدخلون الحرم للحج او العمرة يكونون على الدواب ولا يمكنهم منعها عنه فتمنعه
الحرمة كالقطع لما روينا من قوله عليه السلام لا يختلى خلاها والضرورة انما تعتبر
فيما لا نص بخلافه وحمل الحشيش من الحل ممكن ولا ضرورة فيه قال سعدي افندي
فاين قولهم مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع انتهى الا الاذخر لانه استثناه
رسول الله في آخر الحديث روي ان العباس قال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يختلى خلاها ولا
يعضد شوكها قال الا الاذخر يا رسول الله فانا نجعله في قبورنا وبيوتنا فقال عليه السلام
الا الاذخر فان قيل انه عليه السلام كان من قصده ان يستثني الاذخر الا ان العباس
سبقه بذكره او كان اوحى الله اليه في هذا الوقت ان يرخص فيما يستثنيه العباس فان
قيل على هذا التقدير كان قوله لا يختلى خلاها عاما مخصوصا بدليل مقارن فلم يخص الرعي
بالقياس عليه لانه لا يبقى قطعيا بعد ما خص مرة فيجوز تخصيصه بالقياس ثانيا قلت
الاستثناء ليس بتخصيص على ما عرف في الاصول فلا نسلم انه كان الاذخر مخصوصا
بالضرورة وقد ذكرنا انه لا ضرورة في الرعي وكل ما على المفرد به دم فعلى القارن به دمان
دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي عليه دم واحد بناء على انه محرم باحرام واحد عنده
الا ان يجاوز الميقات غير محرم بالحج والعمرة فيلزمه دم واحد كما اذا جاوز المفرد غير
محرم فلزم زفر يقول عليه دمان لان لكل احرام دما كما في سائر المحظورات ولنا ان المستحق
عليه عند الميقات احرام واحد الا يرى انه لو احرم للعمرة عند الميقات ثم احرم للحج بعدما
جاوز الميقات كان جائزا ولا شيء عليه مع انه قارن ايضا وتأخير واجب واحد لا
يوجب الا جزاء واحدا وان قتل محرمان صيدا فعلى كل منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما

بالشركة يصير جانيا جناية تنوع الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية اما انه يصير جانيا
فلان الفعل الذي لا يقبل التجزية اذا صدر من فاعلين يضاف الى كل واحد منهما كملا كما
في القصاص واما انه جناية تنوع الدلالة فلاتصالها بالمحل دونه فلان كل واحد
جانيا بتمام الجناية لان الجناية متعددة وتعددها يوجب تعدد الجزاء لا محالة
الثاني عليهما جزاء واحد لان من اصلنا ان الاعتبار للمحل وعن هذا قال الدال الذي لم
يتصل فعله بالمحل لا يلزمه شيء والمحل ههنا واحد فلا يلزمه الا جزاء واحد وان تعدد الا
صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء عن الجناية فيتحد باتحاد
المحل كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة لكون
الكفارة جزاء الفعل والدية بدل المحل ويبطل بيع المحرم الصيد وشراؤه لان بيعه حيا
تعرض للصيد الآمن وبيعه بعد ما قتله بيع ميتة ومن اخرج ظبية الحرم من الحرم وولدت
وماتا اي الظبية وهو والولد ضمنهما لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن
شرعا ولهذا اوجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية ولم تسر الى ولدها فان زوائد
المغصوب غير مضمونة وللجواب ان الصفة الشرعية تسري الى الاولاد اذا لم يكن مانع وصفة
المغصوبية تمنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية ولان تصورها لا يتحقق في الاولاد
لان الغصب ازالة اليد المحقة وهي في الاولاد لا تتحقق لعدم ثبوت يد عليها قبل الغصب
فان ادى جزاءها ثم ولدت لا يضمن الولد لان بعد الجزاء لم تبق آمنة لان وصول الخلف
الى فناء مكة بمنزلة وصول الصيد الى الحرم ولو وصل الظبية الى الحرم ثم ولدت فماتت لا يجب
شيء فكذا اذا ولدت بعد اداء الجزاء قال صاحب العناية وفيه نظر لانه يجوز ان يصرف القيمة الى
فقراء مكة وغيرهم عندنا فاذا ادى الجزاء الى غيرهم يسقط عنه الضمان مع انه لم يصل الخلف
الى فناء مكة فلا يستقيم التعليل بان وصول الخلف الى فناء مكة كوصول الاصل الى مكة باب
مجاوزة الميقات بلا احرام قال صاحب النهاية لما ذكر باب الجنايات وانواعها

اعلم

علة للبيع والشراء جميعا لان البيع من الاضداد

فتسري الى الاولاد كالحرية والرق والكتابة وغيرها وتنتقض بولد المغصوبة فانها واجبة الرد الى مالكها وهذه صفة شرعية صح

اعقبه ذكر باب مجاوزة الميقات بغير احرام لان هذا من الجنايات ايضا فان قيل ان الواجب ان لا
يجب على من جاوز الميقات بغير احرام شيء لان المحرم للاشياء الموجبة للكفارات هو الاحرام
والاحرام غير موجود في ذلك الوقت قلنا الجواب ان من جاوز الميقات بغير احرام ارتكب منهيا عنه و
تمكن به نقصا في حجته فيجبر بالدم الا اذا تدارك ذلك في اوانه بالرجوع الى الميقات
ملبيا قبل ان يطوف من جاوز الميقات غير محرم ثم احرم لزمه دم لارتكابه المنهي عنه فان عاد
اليه اي الى الميقات محرما ملبيا سقط الدم عند ابي حنيفة وعندهما يسقط بعوده محرما وان
لم يلب وقال زفر لا يسقط عنه الدم لبى او لم يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود الى
الميقات انشاء الاحرام وتراجع اليه بتنشئته وصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد
اليه بعد الغروب ولنا انه تدارك المتروك في اوانه وذلك قبل الشروع في الافعال وتدارك
المتروك في اوانه يسقط الكفارة بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك لان المتروك
هنا استدامة الوقوف الى الغروب وهي لا تعود ولم يحصل في ذلك ما تركه وبهذا الكلام تم الحجة
ثم ان هنا تبيين الكلام بينهم في ان التدارك هل يحصل بمجرد العود او مع التلبية فعندهما
بعوده محرما لانه اظهر حق الميقات وهو ظهوره محرما كما اذا مر به محرما ساكتا فانه اذا احرم
من دويرة اهله وقرب ساكتا صح فكذا هذا وعنده بعوده محرما ملبيا لان العزيمة ان
يحرم من دويرة اهله فاذا احرم منها صار ذلك موضع احرامه فيشترط التلبية هنا فاذا
لبى ثم سكت عند مروره بالميقات لا شيء عليه وليس الكلام فيه انما الكلام فيما اذا ترخص
بالتأخير الى الميقات فانه يجب قضاء حقه بانشاء التلبية والاحرام فاذا ترك ذلك بالمجاوزة
ثم احرم وراء الميقات ثم عاد فان لبى فقد اتى بجميع ما هو مستحق عليه فيسقط عنه الدم وان
لم يلب فلم يأت بجميع المستحق عليه فلا يسقط وان عاد الى الميقات قبل ان يحرم فاحرم منه
سقط الدم بالاتفاق لانه انشاء التلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام وكذا يسقط
الدم لو احرم بعمرة ثم افسدها وقضاها قال صاحب الهداية ومن جاوز الوقت بغير احرام

فاحرم بعمرة فافسدها مضى فيها وقضاها ولا شيء عليه لما مر في الجناية ذكر في هذه المسألة ثلاثة احكام
المضي فيها وقضاؤها باحرام من الميقات وسقوط الدم اما المضي فلان الاحرام عقد لازم لا يخرج
عنه الا باداء الافعال واما القضاء فلانه التزم الاداء على وجه الصحة ولم يفعل واما
سقوط الدم فلانه اذا قضاها باحرام من الميقات ينجبر به ما نقص من حق الميقات بالمجاوزة
بغير احرام فيسقط عنه الدم كمن سهى في صلوته ثم افسدها فقضاها سقط سجود السهو وقال
زفر لا يسقط عنه الدم وان عاد الى الميقات بعد تلبسه بشيء من الطواف لا يسقط وحاصله ان
مسألة العود على ثلاثة اوجه في وجه لا يسقط بالعود بالاتفاق وهو هذه الصورة وفي وجه
يسقط به بالاتفاق وهو العود قبل الاحرام وفي وجه على الاختلاف الذي ذكر وان دخل
كوفي البستان اي بستان بني عامر لحاجة فله دخول مكة بغير احرام لان البستان غير
واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده واذا دخله التحق باهله ولو نوى الاقامة
لم ينو في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه شرط نية الاقامة خمسة عشر يوما وللبستاني
ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذا لمن التحق به وميقاته اي ميقات الكوفي الذي دخل البستان
لحاجة البستان والمراد منه جميع الحل الذي بينه وبين الحرم لان من كان داخل الميقات في
الحل اي الحل الذي بين المواقيت والحرم كالكوفي بعد بستان بني عامر موضع داخل الميقات
خارج الحرم فاذا دخله لحاجة لا يجب عليه الاحرام لكونه غير واجب التعظيم فاذا دخله التحق
باهله ويجوز لاهله دخول مكة غير محرم لكن ان اراد الحج فوقته البستان اي جميع الحل الذي بين
البستان والحرم كالبستاني ومن دخل مكة بلا احرام لمصلحة لزمه بسببه اما حج او عمرة
كما اذا دخلها زائرا فلو عاد الى الميقات واحرم بحجة الاسلام في عامه ذلك سقط
عنه ما لزمه بدخول مكة من الحج او العمرة ايضا اي كما سقط الدم وقال زفر لا يسقط وهو
القياس اعتبارا بما لزمه بسبب النذر وصار كما اذا تحولت السنة ولنا انه تلافى المتروك
في وقته وهو السنة التي دخل فيها مكة لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما

اذا

فان الجميع

اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء وان احرم بعد عامه ذلك لا يسقط لانه صار دينا
في ذمته بمضي وقت الحج فلا يتأدى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فانه يتأدى بصوم
رمضان من هذه السنة التي نذر فيها دون العام الثاني وان جاوز مكي او متمتع الحرم غير
محرم فهو كمن جاوز الميقات غير محرم يعني اذا خرج المكي يريد الحج ولم يحرم من الحرم فاحرم ولم
يعد الى الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة لان ميقاته الحرم وقد جاوزه بغير احرام فان عاد الى
الحرم ولبى او لم يلب فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الآفاقي والمتمتع اذا فرغ من عمرته
ثم خرج من الحرم ولم يحرم من الحرم فاحرم بالحج ووقف بعرفة فعليه دم ايضا لانه لما دخل مكة واتى
بافعال العمرة صار بمنزلة المكي واحرام المكي من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتأخيره عنه فان رجع الى
الحرم واهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شيء عليه وهذا ايضا على الخلاف الذي تقدم في الآفاقي
ووقوفه اي وقوف مكي او متمتع كطوافه اي كطواف من جاوز الميقات غير محرم وحاصله ان
من جاوز الميقات بغير احرام اذا عاد بعد الطواف فاحرم من الميقات لا يسقط الدم وان عاد
قبل الطواف فاحرم منه يسقط كذلك المكي او المتمتع اذا جاوز الحرم وتوجه الى عرفات ان عاد
قبل الوقوف الى الحرم فاحرم سقط الدم وان عاد بعد الوقوف فاحرم لم يسقط عنه الدم

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

اضافة الاحرام الى الاحرام في حق المكي وفي حق [illegible]
جناية وكذلك اضافة احرام العمرة الى احرام الحج في حق الآفاقي بخلاف اضافة احرام الحج
الى احرام العمرة فباعتبار معنى الجناية ذكرها عقيب الجنايات وباعتبار عدم [illegible] باب على
حدة مكي طاف لعمرته شوطا فاحرم بالحج رفضه وعليه دم وقضاء حج وعمرة عند ابي حنيفة
اما الرفض فلان المكي منهي عن الجمع بين الاحرامين واما لزوم الدم فلاجل الرفض واما
قضاء حج وعمرة فلانه كفائت الحج من حيث انه عجز عن المضي في الحج بعد شروعه وعلى فائت الحج
عمرة وقالا رفض العمرة احب الينا وقضاؤها وعليه دم لانه لا بد من رفض احدهما حتما
[illegible] انه على غير مشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء

لكونها غير موقتة قيد بالمكي لان الافاقي اذا اهل بالعمرة اولا فطاف لها شوطا ثم اهل بالحج
فيها ولا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج على اعمال العمرة صحيح في حق الافاقي كما سيأتي الا انه
لو طاف لها اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لها الاكثر كان متمتعا لان المتمتع من
يحرم بالحج بعد عمل العمرة وللاكثر الطواف حكم الكل والقارن من يجمع بينهما وقيد بالعمرة لان المكي
اذا اهل بالحج فطاف له شوطا ثم اهل بالعمرة فانه يرفض العمرة لان احرام الحج قد تاكد وغير
المتاكد كان يؤمر برفضها فيهن اولى وقيد بشوط لانه اذا طاف لها اربعة اشواط لا اشكال
في رفض الحج واما في الشوطين والثلثة فقد صرح فخر الاسلام بوجود الخلاف الذي ذكر اذا
طاف لها شوطا كذا في العناية فلو اتمهما صح لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه
منهي عنها والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا ان النهي يقتضي المشروعية دون
المنهي وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنهما وهذا في حق المكي
دم جبر وفي حق الافاقي دم شكر ومن احرم بحج ثم باخر يوم النحر فان كان قد حلق في الاول
قبل احرام الثاني لزمه الآخر لما ذكرنا انه التزام محض ولا دم عليه لان الاول قد انتهى
نهايته والا اي وان لم يحلق من الاول واحرم بحج اخر لزمه الآخر وعليه دم قصر بعد
احرام الآخر او لم يقصر عند ابي حنيفة وعندهما ان لم يقصر فلا دم عليه لان الجمع بين
احرامي الحج بدعة كما ان الجمع بين احرامي العمرة بدعة فاذا حلق للاول بعد احرام الآخر فهو وان
كان نسكا في الاحرام الاول فهو جناية على الآخر لانه في غير اوانه فيلزمه الدم بالاجماع وان
لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد اخر الحلق عن وقته في الاحرام الاول وذلك يوجب
الدم عند ابي حنيفة وعندهما لا يلزمه شيء فلهذا سوى بين التقصير وعدمه عنده وشرط
التقصير عندهما قال صاحب العناية في تفسير قول صاحب الهداية وعليه دم قصر او لم يقصر عند
ابي حنيفة اي حلق او لم يحلق ثم قال وانما عبر عنه بالتقصير لان وضع مسئلة في قوله
ومن احرم بالحج ثم احرم آخر يتناول الذكر والانثى فذكر اولا لفظ الحلق ثم لفظ التقصير لان

الفصل

الافضل في حق الرجل الحلق وفي حق النساء التقصير قال العلامة سعد الدين لا يفهم من كلام صاحب
الهداية التفضيل والاولى ان يقال ذكر تارة لفظ الحلق وتارة لفظ التقصير تنبيها على ان كلا
منهما ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى لزمه دم لاحرامه قبل وقت الاحرام يعني ان
وقت الاحرام للعمرة الثانية بعد الحلق او التقصير للاولى فلما احرم للثانية قبل ذلك يكون محرما
قبل الوقت فيصير جامعا بين احرامي العمرة فيلزمه الدم رعاية ولهذا وهو دم جبر وكفارة
ولو احرم افاقي بحج ثم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الافاقي فيصير بذلك
قارنا لانه ترك بين النسكين لكنه اخطأ السنة فيصير مسيئا لان السنة ادخال
الحج على العمرة بان يحرم بالحج بعد احرام العمرة او يحرم بهما جميعا فيؤدي العمرة ثم الحج فان وقف
بعرفة قبل افعال العمرة فقد رفضها اي العمرة لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية
على الحج غير مشروعة لا يصير رافضا لها لو توجه الى عرفة ولم يقف لما مر من اقرانه
انه لا يصير رافضا بمجرد التوجه وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة فان احرم بها اي العمرة
بعد طوافه للحج ندب رفضها اي رفض العمرة لان احرام الحج قد تاكد بشيء من اعماله بخلاف
ما اذا لم يطف للحج ويقضيها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها فان مضى عليهما
اي على العمرة والحج بان يقدم افعال العمرة على افعال الحج صح ولزمه دم لجمعه بينهما وهو دم
جبر في الصحيح فلا ياكل منه الحاج لانه باني افعال العمرة على افعال الحج من وجه وقوله في
الصحيح احتراز عما اختاره شمس الائمة وقاضيخان والامام المحبوبي انه ذكر دم القران
فيكون دم شكر وان اهل الحاج اي رفع صوته بالتلبية بعمرة يوم النحر او ايام التشريق
لزمته اي لزمت العمرة الحاج لكونها غير موقتة ولان الجمع بينهما مشروع في حق الافاقي
لزمه الحاج رفضها اي العمرة لانه قد ادى ركن الحج فيصير بانيا افعال العمرة على افعال
الحج من كل وجه وقد كرهت العمرة في هذه الايام ايضا لما سنذكر في باب الفوات من ان
العمرة جائزة في جميع السنة الا خمسة ايام يكره فعلها فيها ولزمه قضاؤها لصحة الشروع

فيها وعليه دم لرفضها فانه متى عليها صح لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولا
في الايام باداء بقية افعال الحج فيجب تخليص الوقت له تعظيما وعليه دم للجمع
بينهما قالوا وهذا دم كفارة ايضا ومن فاته الحج فاحرم بحج او عمرة لزمه الرفض الى قضاء
الحرم يعني من فاته الحج بفوات الوقوف بعرفة اذا احرم بحج او عمرة فانه يرفض الذي
احرم به اما اذا احرم بحج فانه يرفضه لئلا يصير جامعا بين احرامي الحج وعليه قضاؤه لصحة
الشروع فيه ودم لرفضه بالتحلل قبل اوانه واما اذا احرم بعمرة فلان فائت الحج يتحلل بافعال
العمرة من غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فعليه
ان يرفضها كما لو احرم بعمرتين ثم يقضيها احرم به ايضا لصحة الشروع ولزمه دم ايضا باب

الاحصار والفوات

لما كان من الاحصار ما هو جناية على المحرم اعقبه بباب
الجنايات بباب على حدة ولم يذكر الفوات في باب مستقل بل ادخله فيه قال صاحب العناية
يقول العرب احصر اذا منعه خوف او مرض من الوصول الى اتمام حجته او عمرته واذا حبسه سلطان
او ظالم قالوا حصر فالمحصر ممنوع من المضي على اتمام افعال ما احرم له انتهى ان احصر
المحرم بعدو او مرض او عدم محرم او ضياع نفقة فله ان يبعث شاة تذبح عنه في
الحرم في وقت معين والاصل في ذلك قوله تعالى وان احصرتم فما استيسر من الهدي والنبي
صلى الله عليه وسلم احصر هو واصحابه عام الحديبية حين احرموا معتمرين فصدهم المشركون
عن البيت فتحلل عليه السلام ببعث الشاة وذبح ثم تحلل وقضى العمرة من قابل قالوا وفيهم
نزلت الآية فكل من احرم بعمرة او حج ثم منع من الوصول الى البيت فهو محصر ويستوي في ذلك
جميع ما ذكر من الموانع لان التحلل قبل اوانه انما شرع دفعا للحرج الناشي من بقائه محرما
وهذا المعنى يعم جميع ما ذكر من الموانع وكذلك ما في معناه كضلال الراحلة ومنع الزوج المرأة
اذا وقع الاحرام بغير اذنها ومنه قال له الاحصار يختص بالعدو فهو مردود بالكتاب
قال الكسائي وابو عبيدة ما كان من مرض او ذهاب نفقة يقال فيه احصر فهو محصر وما

كان

كان من حبس عدو او سجن يقال فيه حصر فهو محصور ونقل بعضهم اجماع ائمة اللغة على هذا
والنبي عليه السلام حصر بالعدو فعلمنا ان المراد ما يمنع من المضي والوصول الى البيت كذا في
الاختيار وقال الشافعي لا يكون الاحصار الا بالعدو ودليله مع جوابه مذكور في العناية
فليراجع وقوله في الحرم اشارة الى انه لا يجوز ذبحه خارج الحرم لقوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم
حتى يبلغ الهدي محله ومحله الحرم لان الهدي ما عرف قربة الا بمكان مخصوص او زمان مخصوص
والزمان قد انتفى فتعين المكان وقوله في وقت معين يعني به مواعدة من يبعثها المحرم به بيوم
بعينه يذبح فيه ثم يتحلل المحرم قال صاحب العناية واذا اراد له التحلل يقال له ابعث شاة
تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل ثم انهم قالوا ليس له ان يبعث
الشاة بعينها لانه ذكر قد يتعذر عليه ان يبعث قيمتها حتى تشترى بها شاة فتذبح
في الحرم فيتحلل المحرم بعد ذبحها من غير حلق ولا تقصير عند ابي حنيفة ومحمد خلافا
لابي يوسف فانه يقول عليه ذلك لانه عليه الصلوة والسلام حلق عام الحديبية وكان محصرا
بها وامر اصحابه رضي الله عنهم بذلك ولهما ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج فلا يكون
نسكا قبلها وفعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ليعرف استحكام عزيمتهم على الانصراف
ويأمنوا جانبهم ولا يشتغلوا بكيفية لقوى بعد الصلح قال صاحب الهداية في نقل قول ابي يوسف
الا ان عليه ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه لانه عليه الصلوة والسلام حلق عام الحديبية
وكان محصرا بها وامر اصحابه رضي الله عنهم بذلك قال صاحب العناية هذا الذي ذكره من
الدليل يدل على ان عليه ذلك الا ان مجرد فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الذي لا يعقل قربة دليل
الوجوب فكيف اذا امر غيره بذلك وهو لا يكون دليلا على قوله ولو لم يفعل فلا شيء عليه فاين
دليله اجيب بان هذه مسئلة عن ابي يوسف فيها روايتان في رواية يجب وفي اخرى
لا يجب والمصنف اورد دليل رواية الوجوب ولم يورد دليل الرواية الاخرى لان دليل
ابي حنيفة ومحمد يصلح دليلا لها قال الفاضل سعدي افندي اقول فيكون في عبارة صاحب الهداية

الباس واعلان حيث يفهم منه ان الله منه تمنع الاول وهو الظاهر ويكنز ان يبال سنه
وعليه ذكر اي يستحب وقد استعمل في هذا المعنى في فصل المحرمات من النكاح وقوله ولم
يفعل له شي عليه قرينة لذلك انتهى يقول الفقير ويكون فعل النبي وامر لاصحابه لكونه سنة
دير تبع الالباس والاعلان من كلامه وان كان محصر قارنا يبعث دمين لاصحابه
الى التحلل عن احرامين ويجوز ذبحها قبل يوم النحر لان الحل بل يلزم ذبحها في الحرم
لا يجوز ذبحها قبل يوم النحر ان كان محصرا بالحج اعتبارا بهدي المتعة والقران فرها
يعتبرانه بالحلق اذ كل واحد منهما محلل ولابي حنيفة انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه
فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات بخلاف دم المتعة والقران لانه دم
نسك وما هو دم نسك يختص بزمان ويجوز للمحصر بالعمرة الذبح متى شاء بالاتفاق لانه
لا يتوقت العمرة فلا يتوقت التحليل منها ايضا فصل وعلى المحصر تحليل المحصر وعلى المحصر بالحج ان
تحلل قضاء حج وعمرة هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما قالا قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والحديث عام
الذي فاته الحج بفوات وقت الوقوف وبفواته بالاحصار لان كلا منهما قد فاته عرفة ولان
الحجة يجب قضاؤها لصحة الشروع فيها والعمرة تجب لما انه في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل
للحديث المذكور وعلى المعتمر المحصر قضاء عمرة لان الاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك
يتحقق لانها لا تتوقت ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه احصروا بالحديبية وكانوا
عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود في احرام العمرة واذا تحقق الاحصار
فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج وعلى القارن المحصر حجة وعمرتان اما الحج وواحد
فلما بينا من كونه فائت الحج واما الثانية فلانه خرج منها بعد صحة الشروع فان زال
الاحصار بعد بعث الدم وامكنه اي المحصر ادراكه اي ادراك الهدي قبل ذبحه وامكنه
ادراك الحج لا يجوز له التحلل ولزمه المضي لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف

امكنه

امكنه ادراكه اي ادراك الهدي فقط بان كان بعد المواعدة بذبحه يوم النحر تحلل لعجزه عن الاصل
لا الحج وان امكنه ادراك الحج فقط دون الهدي جاز التحلل استحسانا وفي القياس لا يتحلل وهو
قول زفر لانه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي وجه الاستحسان
انا لو الزمناه التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يديه الهدي يذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة
المال كحرمة النفس ولو خاف على نفسه لا يلزمه التوجه فكذا اذا خاف على ماله واذا جاز له التحلل
بعد الهدي كان له الخيار ان شاء توجه الى اداء النسك الذي التزمه بالاحرام لزوال العجز وهو
افضل لانه اقرب الى الوفاء بما وعده قال صاحب الهداية وهذا القسم الرابع وهو ادراك الحج دون
الهدي لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك
الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي حنيفة رحمه الله وفي المحصر بالعمرة فيستقيم بالاتفاق
لعدم توقت الدم بيوم النحر عندهم جميعا انتهى قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول لكن لا يستقيم
الاول والثالث في المحصر بالعمرة لانه اذا زال الاحصار في العمرة غير موقتة كيف لا يدركهما ومن منع
بمكة عن الركنين اي الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل
وان قدر على احدهما فليس بمحصر اما اذا اقدر على الطواف ولم يقدر على الوقوف فلانه يصير
من اذا فاته الحج يتحلل بالطواف والسعي وهو الاصل في التحلل والدم بدل عنه فلما كان قادرا على
الاصل لا يصار الى الخلف واما اذا قدر على الوقوف ولم يقدر على الطواف فلوقوع الامن عن
الفوات لانه يكون حاجا ويبقى محرما حتى يطوف وعن ابي حنيفة انه ليس لاهل مكة احصار وروي عن
ابي يوسف انه قال سالت ابا حنيفة عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت اليس النبي
صلى الله عليه وسلم احصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ دار حرب واما اليوم فهي دار
الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف واما انا فاقول اذا اغلب العدو على مكة
العباد حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر قال صاحب الهداية والصحيح من الرواية ما
ذكرناه من التفصيل وهو ان الممنوع عن الوقوف والطواف يكون محصرا باتفاق اصحابنا واذا

قدر على احدهما لا يكون محصرا ومن فاته الحج بفوات الوقوف بعرفة فليتحلل بافعال العمرة وعليه الحج
قابل لما روينا آنفا من قوله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليتحلل بعمرة وعليه الحج
قابل ولا دم عليه لان التحلل وقع بافعال العمرة فكانت العمرة في حق فائت الحج بمنزلة الدم
في حق المحصر فلا يجمع بينهما ولا فوت للعمرة وهي احرام وطواف وسعي وقد ذكر في باب التمتع وتجوز
في كل السنة فتجوز في اشهر الحج وقد اختلف السلف في ذلك فقال عمر رضي الله عنه ينهى عنها في
اشهر الحج ويقول [illegible] الحج من الاشهر واجعلوا العمرة في غيرها اكمل لحجكم وعمرتكم والصحيح جوازها
بلا كراهة بدليل ما روى البخاري في صحيحه باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اعتمر في
ذي القعدة اربع عمر غير التي اعتمر مع حجته وتكره العمرة يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق
لما روي عن عائشة انها كانت تكره العمرة في هذه الايام الخمسة ولان هذه ايام الحج فكانت متعينة
له وعن ابي يوسف انه لا يكره في يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال
لا قبله والاظهر من المذهب كراهتها في يوم عرفة قبل الزوال وبعده ويقطع التلبية
فيها اي في العمرة باول الطواف لما ذكر في باب التمتع **باب الحج عن الغير** الاصل
في التصرفات ان [illegible] لان الحج عن الغير [illegible] باب [illegible] وعلم ان
من صلى او صام او تصدق فجعل ثواب ذلك لغيره جاز عند اهل السنة والجماعة وقال بعض [illegible]
لا يجوز لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وهذا ليس بصحيح وله ان [illegible] الجنة
وليس لاحد تمليكها لغيره لانه ليس بملك لها قلنا لما جعل [illegible] للغير صار نصيبه كسبه
وله ولاية ان يصير ساعيا لغيره وان يجعل استحقاقه للجنة لغيره [illegible] كما روي
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته
ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ فجعل تضحية احدى الشاتين لامته
هذا قال المصنف تجوز النيابة في العبادات المالية مطلقا يعني في حالتي القدرة والعجز
لحصول المقصود وهو ايصال النفع الى الفقراء بفعل النائب ولا تجوز في البدنية بحال

لان

لان المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل بفعل النائب وفي المركبة هكذا في النسخ التي رأيناها
لكن الظاهر وفي المركبة الا ان [illegible] منهما اي منهما [illegible] كالحج يجوز عند العجز
لحصول المشقة بتنقيص المال لا عند القدرة لعدم اتعاب النفس لان الحج مشتمل على معنيين
اتعاب النفس وتنقيص المال فاذا قدر واحج نوجد تنقيص المال ولا يوجد اتعاب النفس فعند
العجز يكون بتنقيص المال ويشترط الموت او العجز الدائم الى الموت لان الحج فرض العمر [illegible]
الحج لما كان فرض العمر وقد [illegible] اداؤه في [illegible] فكان [illegible] فوجب عليه الحج قابل
بفعل النائب [illegible] لم يكن كالشيخ الفاني اذا افتدى عن الصوم بعد اداء الفدية يجب عليه الصوم
فالعجز الدائم الى الموت [illegible] زمانه [illegible] وانما شرط العجز للحج الفرض لا للنفل فتجوز الانابة
فيه حالة القدرة لان باب النفل اوسع ومن حج عن غيره اجزأه ويقع الحج عنه اي عن العاجز [illegible]
الهداية فظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الاخبار الواردة في الباب
كحديث الخثعمية فانه عليه السلام قال للخثعمية حين قالت ان ابي شيخ كبير لا يستطيع ان
يستمسك على الراحلة افيجزيه ان احج عنه حجي عن ابيك واعتمري وعن محمد ان الحج يقع عن
الحاج وللآمر ثواب النفقة ولكن يسقط اصل الحج عن الآمر لانه عبادة مركبة وعند العجز [illegible]
الانفاق مقامه كالفدية في باب الصوم وينوي النائب عنه فيقول لبيك بحجة عن فلان لان
الاعمال بالنيات ولو لم ينو جاز لان الله مطلع على السرائر ويرد النائب ما فضل من
النفقة الى الوصي او الورثة او الآمر لانه لم يملكه وانما اعطاه ليقضي الحج فما فضل رده الى
مالكه ولانه لم يستأجر على ذلك لكان الاجر لانه لا يصح الاجارة عليه ويجوز احجاج
الصرورة وهي بالصاد المهملة الذي لم يحج كذا في الصحاح لان النبي عليه السلام جوز حج
الخثعمية عن ابيها من غير ان يسألها هل حجت عن نفسها ام لا ولو كان لسألها [illegible]
[illegible] والمرأة والعبد لوجود افعال الحج عنهم كغيرهم وغيرهم اي غير الصرورة والمرأة
والعبد اولى قالوا الاولى ان يختار رجلا حرا عاقلا بالغا قد حج عالما بطريق الحج و

يجوز احجاج م

انفقه ليقع حجة على اكمل الوجوه ومن امره رجلان فاحرم بحجة عنهما ضمن نفقتهما والحجة له اي
للحاج لانه خالفهما وانما لا يضمن النفقة اذا وافق امر الآمر لان الحج يقع عن الآمر حتى لا
يخرج الحاج عن حجة الاسلام وههنا قد خالف لان كل واحد منهما امره ان يخلص الحج له
عن اشتراك الغير وهو اهل بحجة عنهما فلم يقع الحج عن الآمر بل يقع عن المامور ولا يمكنه ان يجعله
عن احدهما بعد ذلك فيقع عن الحاج ويضمن النفقة لهما لانه صرف نفقة الآمر الى حج نفسه
وان ابهم الاحرام بان نوى عن احدهما غير معين ثم عين احدهما قبل المضي صح عند ابي حنيفة
ومحمد خلافا لابي يوسف وهو القياس لانه مامور بالتعيين والابهام يخالفه فيقع عن نفسه
وهو جواب الاستحسان ان الاحرام شرع وسيلة الى الافعال لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح
وسيلة بواسطة التعيين فاكتفي به من حيث انه شرط لان الشروط تراعى وجودها
كيفما كانت بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام وبعد ان مضى لا يصح اتفاقا لان
المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا ودم القران والتمتع على المامور لانه وجب شكرا لما
وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمامور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه
قال صاحب الهداية وهذه المسألة تشهد بصحة المروي عن محمد رحمه الله ان الحج يقع عن
المامور قال ابن الهمام وقد يقال لا يلزم هذه الشهادة اذ لا شك ان الافعال انما وجدت
من المامور حقيقة غير انها تقع عن الآمر شرعا ووجوب هذا الدم شكرا مسبب عن الفعل
الحقيقي انتهى وكذا دم الجناية على المامور لانه هو الجاني ودم الاحصار على الآمر عندهما
لانه هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه خلافا لابي يوسف لانه وجب للتحلل دفعا
لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع الى الحاج فيكون الدم عليه وان كان المحجوج عنه
ميتا فاحصر المامور ففي ماله اي فالدم في مال الميت عندهما خلافا لابي يوسف ثم قيل هو من
ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل هو من جميع المال لانه وجب حقا للمامور
بادخاله الآمر في هذه العهدة فصار دينا مطالبا من جهة العباد وان جامع المامور

الا ان يستقبل الوقوف ضمن النفقة لان الصحيح هو ما امر به دون الفاسد فاذا افسد
لم يقع ما امر به وكان واقعا عن المامور فيضمن ما انفق على حجة من مال الغير ثم اذا قضى
نفسه الحج في السنة الثانية على وجه الصحة لا يسقط به حج الميت لانه لما خالف في السنة الماضية
لان الافساد صار الاحرام واقعا عن المامور والحج الذي ياتي به في السنة القابلة قضاء لذلك
الحج فكان واقعا عن المامور ايضا وان مات المامور في الطريق يحج من منزل آمره عند ابي
حنيفة وهو القياس لان القدر الموجود من السفر قد بطل في حق احكام الدنيا قال عليه الصلوة و
السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا من ثلاث الحديث وتنفيذ الوصية من احكام
الدنيا فبقيت الوصية من وطنه كان لم يوجد الخروج من ثلث ما بقي من ماله اي من ثلث المحجوج عنه
ان كان ميتا عند ابي حنيفة ايضا لان قسمة الوصي وعزله المال لا يصح الا بالتسليم الى
الجهة التي سماه الموصي لانه لا خصم ليقبض ولم يوجد التسليم الى ذلك الوجه فصار كما اذا هلك
قبل الافراز والعزل فيحج بثلث ما بقي كما هو كذلك اذا هلك قبل الافراز والعزل وعندهما
من حيث مات المامور وهو جواب الاستحسان لان سفره لم يبطل لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا
الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وقال عليه الصلوة والسلام من مات في طريق
الحج كتب له حجة مبرورة في كل سنة واذا لم يبطل اعتبرت الوصية من ذلك المكان واصل الاختلاف
في الذي يحج بنفسه ويبتنى على ذلك المامور بالحج كذلك عند ابي يوسف يحج عما بقي من الثلث الاول
لانه هو المحل لنفاذ الوصية لان الوصية محل نفاذها الثلث وعند محمد يحج عما بقي من المال
المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الوصي اذ تعيين الوصي
كتعيينه ويرد ما فضل من النفقة في تلك المسألة الى الورثة او الوصي وصورة هذه المسألة
على الاصل المذكور رجل له اربعة آلاف درهم مثلا اوصى ان يحج عنه فمات وكان مقدار
مؤنة الحج الف درهم فدفعها الوصي الى من يحج عنه فسرقت في الطريق مثلا قال ابو حنيفة
يؤخذ ثلث ما بقي من التركة وهو الف درهم وان سرقت ثانيا يؤخذ ثلث ما بقي من الوصي

وهكذا وقال ابو يوسف يؤخذ ما بقي من ثلث جميع ماله وهو قول ثمامة وقال زفر يؤخذ ثلث درهم والاكثر
ثانيا لا يؤخذ مرة اخرى وقال محمد اذا استوفى اله لغا ما يقي دفعها اولا مطلقا
وان بقي منها شيء يحج به لا تغير وكذا اذا امات الما مور في الطريق وهي مسئلة الكتاب
ومن اهل بحجة عن ابويه ثم عين احدهما جاز لانه متبرع يجعل ثواب عمله لاحدهما
مسئلة امر الرجلين فيما سبق لانه ثمة يعمل بحكم الامر وقد خالف امرهما على ما ذكرنا ثمة
ان يجعل ثواب عمله لغيره من جميع العبادات بهذا وقع موضع العلة لما قبله وقد بيناه في
اول الباب مع الحكمة الواقع فيه والله اعلم **باب الهدي** لما كثر دور لفظ الهدي
فيما تقدم من مسائل المناسك وجزائه وقوته احتاج الى بيان الهدي وما يتعلق به من المسائل
وما لم يخل وجوبه على اصحاب الاشياء اخر ذكره عن ذكر هذه الاشياء هو من ابل او بقر او
غنم لان الهدي ما يهدى الى الحرم ليتقرب به فيه والاصناف الثلثة سواء في هذا التقرب
واقله شاة لانه عليه السلام جعل الشاة ادناه ومنه يعلم كون الابل والبقر هديا لانه لما
جعل الشاة ادناه لا بد ان يكون له اعلى وهو البقر والجزور كذا في الهداية ولا يجب
تعريفه اي تعريف الهدي قال صاحب النهاية التعريف ههنا تلفت الناس باهل عرفة من
غيرها من المواضع والذهاب بالهدايا الى عرفة واعلامها بعلامة مثل التقليد والاشعار
وكل هذا ليس بواجب ثم ههنا يحتمل ان يراد به الثاني بدلالة قول صاحب الهداية فيه
من نسكه فيحتاج الى ان يتوقف به اي يذهب به الى عرفات ويحتمل ان يراد به الاخير بدلالة
قوله لانه نسك فيكون مبناه على التشهير انتهى ما في النهاية ويجزئ فيه ما يجزئ في الاضحية
لانه قربة تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيتزلان منزلة واحدا فيجوز ههنا ما يجوز
ثمة وما لا يجوز ههنا ما لا يجوز ثمة لان كلا منهما قربة اراقة الدم ويجزئ الشاة في كل
موضع الا اذا طاف للزيارة جنبا او جامع بعد وقوف عرفة قبل الحلق فلا يجزئ
فيهما الا البدنة ووجههما ذكر في باب الجنايات وقيد بقوله قبل الحلق لانه اذا جامع

بعد

بعد الحلق يجزئ الشاة كما تقدم ويأكل من هدي التطوع والمتعة والقران لانها دم نسك فيجوز
الاكل منها بمنزلة الاضحية وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اكل من لحم هديه وحسا من مرقه
لا يأكل من غيرها لانها دماء كفارات وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما احصر بالحديبية وبعث
الهدايا على يدي ناجية الاسلمي رضي الله عنه قال له لا تأكل انت ورفقتك منها شيئا وفي الرفقة
لانهم كانوا اغنياء لكن ... وخص ذبح هدي المتعة والقران بايام النحر لقوله تعالى
فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم كذا في العناية وجه الاستدلال به
ان الله تعالى عطف قضاء التفث على الاكل من بهيمة الانعام التي يذبحونها وقضاء التفث مختص
بيوم النحر فيكون الذبح كذلك واعترض بان ثم للتراخي فيما يكون الذبح قبل يوم النحر وقضاء
التفث فيه واجيب بان موجب ثم في التراخي يتحقق بالتأخر ساعة فلو جاز الذبح قبل
يوم النحر جاز قضاء التفث بعده بساعة وليس كذلك كما لا يخفى قال صدر الشريعة في غاية
ان ثبت الاختصاص وقد علم بالادلة انه لا يكون الا يوم النحر فيتعين لذلك ثم ان
المراد من قوله وخص بايام النحر انه لا يجوز قبله لانه لو ذبح بعد ايام النحر اجزأه الا انه ترك
الواجب انتهى دون غيرهما فانه يجوز ذبحه في اي وقت شاء الا على افضلية في دم التطوع
كذا في الهداية وله يجوز ذبح هدي التطوع الا في يوم النحر وقال صاحب الهداية ويجوز
ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر افضل وهذا هو الصحيح لان القربة في التطوعات
باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في غير يوم
النحر وفي ايام النحر افضل لان معنى القربة في اراقة الدم فيها اظهر وخص الكل بالحرم لقوله
تعالى هديا بالغ الكعبة فصار الحرم اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما
يهدى الى مكان ومكانه الحرم وقال النبي صلى الله عليه وسلم منى كلها منحر وفجاج مكة كلها منحر والفجاج
جمع فج وهو الطريق الواسع بين الجبلين والحاصل ان الدماء على اربعة اوجه منها ما يختص
بالزمان والمكان كدم المتعة والقران ودم الاحصار عندهما ومنها ما يختص بالزمان في ...

كذا صاحب العناية ح

الهدي م

لها كدم الاضحية ومنها ما له تحقق بالزمان او بالمكان كما لزم عنده ورجح عندهما وعند ابي يوسف يختص
بالمكان ويجوز ان يتصدق به اي بالهدي على فقير الحرم وغيره يعني بعد ما ذبحها بالحرم لان
الصدقة قربة معقولة وهي على كل فقير قربة خلافا للشافعي ويتصدق بجلاله وخطامه اي
زمامه وهو ما يجعل في انف البعير لانه صلى الله عليه وسلم امر عليا بان يتصدق بها ولا يعطي اجر الجزار
منه اي من الهدي لانه عليه السلام نهى عليا عن ذلك ولا يركبه اي الهدي الا عند ضرورة
وقال الشافعي يجوز ركوبها اضطر اليه او لم يضطر لما روي انه عليه السلام راى رجلا يسوق بدنة
فقال اركبها ويلك ولنا انه جعلها خالصا لله تعالى فما ينبغي ان يصرف شيئا من عينها
منافعه الى نفسه الا اذا اضطر وتاويل ما رواه انه كان عاجزا محتاجا بدليل ما روى صاحب السنن
باسناده الى جابر بن عبد الله انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اركبها بالمعروف اذا
الجئت اليها حتى تجد ظهرا فعلم ان ركوبها لا يجوز من غير ضرورة لانه قال اذا الجئت
ويكون دليل واضح على انه كان عاجزا لانها تستعمل في موضع الترحم كذا ... فان نقص
بركوبه ضمنه ولا يحلبه فان حلبه تصدق به اي باللبن لانه متولد من الهدي فلا يصرفه الى
حاجة نفسه وينضح ضرعه بالماء البارد لينقطع لبنه قال صاحب الهداية وهذا اذا
كان قريبا من وقت الذبح وان كان بعيدا منه يحلبه ويتصدق بلبنه كيلا يضر بها فان
صرفه لحاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته لانه مضمون عليه فان عطب من عدم علم
الهدي الواجب او تعيب بما امتنع اقام غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته بعد
هلاكه والمعيب مثله لانه لا يتادى الواجب به فلا بد من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر
املاكه وان عطب هدي التطوع في الطريق اي قرب الى العطب فانه
نحره وصبغ نعله اي قلادته بدمه وضرب به اي بنعله صفحته
اي صفحة سنامه ولا ياكل منه هو ولا غني بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ناجية
الاسلمي وفائدة الصبغ والضرب ان يعلم الناس انه هدي فياكل منه الفقراء دون الاغنياء

ولان

ولان الاذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي ان لا يحل قبل ذلك اصلا الا ان التصدق
على الفقراء افضل من ان يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود قال الطحاوي
القلادة معتبرة ... لان مفهوم الشرط لا يعتبر عندنا وليس عليه غيره لانه تطوع ويقلد
بدنة التطوع والمتعة والقران لانها دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق بها
دون التقليد بدم ... لا يقلد غيرها لان سببها الجناية والستر اليق بها

مسائل

منثورة اي هذه مسائل منثورة من عادة المصنفين ان يذكروا في اواخر الكتب ما شذ
وندر من المسائل في الابواب السالفة في فصل على حدة تكثيرا للفائدة ويترجموا عنه بمسائل
منثورة او مسائل متفرقة او مسائل شتى او مسائل لم تدخل في الابواب شهدوا ان هذا
اليوم الذي وقفوا فيه يوم النحر بطلت هذه الشهادة استحسانا لان هذه شهادة قامت على
النفي وعلى امر لا يدخل تحت الحكم لان المقصود منها نفي حجهم والحج لا يدخل تحت الحكم لان الحج
ليس من باب ما ... لانهم شهدوا بانه لم يصح فلا تقبل ولان فيه بلوى عاما
لتعذر الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن وفي الامر بالاعادة حرج بين ولو شهدوا انه اي
اليوم الذي وقفوا فيه يوم التروية صح لكن الشهادة لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول
الاشتباه في يوم عرفة ولان هذا انما تغير لنظر القضاة في الصلوة والصوم والزكاة
ثم قالوا ينبغي للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس انصرفوا لانه ليس فيها
الا ايقاع الفتنة وكذا اذا شهدوا عشية عرفة برؤية الهلال بان شهد الشهود في
الطريق قبل ان يلحقوا بعرفات عشية عرفة بان يقولوا انا كنا رأينا هلال ذي الحجة وهذا
اليوم هو التاسع فان كان الامام لا يمكنه الوقوف في بقية من الليل مع اكثر الناس لا
يستمع هذه الشهادة ويقفون من الغد بعد الزوال لانهم شهدوا وقد تعين الوقوف
فصار كانهم شهدوا بعد الوقت فلا تسمع وان كان يمكنه الوقوف مع اكثر الناس ولكن
لا يلحق الضعفة فان وقف جاز والا فاته الحج لانه ترك الوقوف مع العلم به والقدرة عليه

لان المعتبر فيهن الاكثر دون الاقل ومن ترك الجمرة الاولى في اليوم الثاني ورمى الوسطى والثالثة
فان شاء رماها فقط لانه تدارك المتروك في وقته وانما ترك الترتيب والاولى ان
يعيد الكل على الترتيب لمراعاة الترتيب المسنون ومن نذر ان يحج ماشيا يمشي من بيته
حتى يطوف للزيارة وهو رواية الجامع الصغير وهو الصحيح وخيّره في الاصل بينه و
بين الركوب والمشي لان الحج ماشيا يكره وراكبا افضل واذا لزم المشي على رواية الجامع
الصغير يمشي الى ان يطوف للزيارة فينتهي افعال الحج بطواف الزيارة ويركب بعده ان
شاء ثم قيل يبتدئ المشي من حين يحرم وعليه الامام فخر الاسلام والامام العتابي
وقيل من بيته وعليه شمس الائمة السرخسي ومال اليه صاحب الهداية حيث قال لان
الظاهر انه هو المراد فان ركب لزمه دم لانه ادخل نقصا فيه بترك ما ذكر لما روي عن عقبة
بن عامر الجهني انه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان اختي نذرت ان تحج
ماشية حافية فقال عليه السلام ان الله لغني عن تعذيب اختك فلتركب ولتذبح لركوبها
شاة وفي بعض الروايات ولتهد دما قالوا انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي
واذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب قال صاحب العناية
قولهم هذا بيان التوفيق بين رواية الاصل وبين رواية الجامع الصغير انتهى قال
اشترى امة محرمة بالاذن اي باذن مولاها فله اي للمشتري ان يحللها ويجامعها
وقال زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما لو اشترى جارية
منكوحة ولنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع في ظاهر الرواية ان يحللها
فكذا المشتري الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في
المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه فكذا لا يكون ذلك للمشتري واذا كان
له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن لانه ممنوع عن غشيانها
والاولى تحليلها بقص شعر او ظفر قبل الجماع ثم جماعها تعظيما لامر الحج والله اعلم كتاب
النكاح

النكاح لما فرغ من العبادات شرع في المعاملات وابتدأ منها بالنكاح لان فيه مصالح
الدين والدنيا وقد اشتهر في تحريض من رغب فيه وتحريض من رغب عنه الآثار وما اتفق في حكم
من احكام الشرع مثل ما اتفق في النكاح من اجتماع دواعي الشرع والعقل والطبع اما دواعي الشرع
من الكتاب فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والسنة قوله عليه السلام تناكحوا
تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيمة وقوله عليه السلام النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني
والاجماع ظاهر واما دواعي العقل فان كل عاقل يحب ان يبقى اسمه ولا ينمحي رسمه وما ذاك
غالبا الا ببقاء النسل وطريقه النكاح غالبا واما الطبع فان الطبع البهيمي من الذكر والانثى
يدعو الى تحقيق ما اعد من المباضعات الشهوانية والمضاجعات النفسانية ولا مزجر فيها اذا كان
بامر الشرع وان كانت بدواعي الطبع بل يؤجر عليها بحكمة ما تشرف به والنكاح في اللغة
عبارة عن الوطء ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سببه وقيل هو مشترك بينهما ولهذا قال الجوهري
النكاح الوطء وقد يكون العقد وقال صاحب مغرب الادب نكح المرأة تزوجها ونكحها اذا جامعها
وفي الاصطلاح هو عقد يرد على ملك المتعة قصدا احترازا عن البيع لانه عقد قد يرد على
ملك المتعة ايضا الا انه يرد عليه تبعا لا قصدا يجب عند التوقان اي هيجان الشهوة
بلا تقليب واو التوقان مع تحركها وانفتاح ما قبلها لما فيه من معنى الاضطراب كالجولان وانما
يجب في حالة التوقان لانه يخاف عليه او يغلب على الظن وقوعه في الزنا والنكاح يمنعه عن
ذلك فكان واجبا لان الامتناع من الحرام واجب فما يمنع عنه واجب ويكره عند خوف
الجور في سوء خلقه لان النكاح انما شرع لما فيه من تحصين النفس ومنعها عن الزنا على سبيل
الافضال وتحصيل الثواب المحتمل بالولد الذي يعبد الله تعالى ويوحده والذي يخاف الجور
الذي يباشر الجور يرتكب عنها سيئات ومحرمات فينعدم في حقه المصالح لرجحان هذه
المفاسد عليها ويحتمل ان يترك ما في جبلته من سوء الخلق عند وصوله الى هذه النعمة
الجليلة ويتمتع بها امتزاجا تاما مع ان النصوص لا تفصل فقلنا بالكراهة في حقه عملا بالخبر

بالعقد الحكمي وهي سنة مؤكدة حال الاعتدال لما تقدم من النصوص بعضها امر وبعضها ترغيب
محض وبعضها ناطق بكونه سنة ولانه عليه السلام واظب عليه حقه عمري ولانها آية التأكيد فكان
سنة مؤكدة حال الاعتدال وينعقد بايجاب وقبول كلاهما بلفظ ماض كقوله زوجت وقول
الآخر تزوجت او قبلت لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا
للحاجة وانما اختير لفظ ماض لانه واضع اللغة ما وضع للانشاء لفظا وانما عرف الانشاء بالشرع
واختيار لفظ الماضي لدلالته على التحقيق والثبوت فيكون ادل على قضاء الحاجة كذا افهم في البناية
او احدهما بلفظ ماض كزوجني فقال زوجت قال صاحب الدرر والغرر وينعقد بايجاب
وقبول وضعا للمضي كزوجت وتزوجت وينعقد ايضا بما وضعا اي بلفظين وضع احدهما له اي
للمضي والآخر للاستقبال يعني الامر فانه موضوع للاستقبال كزوجني فزوجت وانما عطفت
بما وضعا على ايجاب وقبول اشارة الى ان ما وضع للاستقبال ليس الايجاب ولا القبول فان صاحب
الهداية قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن ماض ثم قال وينعقد بلفظين
يعبر باحدهما عن ماض وبالآخر عن مستقبل واعاد لفظ ينعقد بلفظين تنبيها على ان اللفظين الذين
احدهما ماض والآخر مستقبل ليسا بايجاب وقبول بل قوله زوجني توكيل وقوله زوجت ايجاب
وقبول كما ان الواحد يتولى طرفي النكاح بخلاف البيع كما سيأتي وصاحب الوقاية والكنز
كانهما زعما ان قول صاحب الهداية ثانيا وينعقد بلفظين مستدرك غير محتاج اليه بناء على زعم ان
ما وضع للماضي والمستقبل ايجاب وقبول فقصدا الاختصار فقال الاول ينعقد بايجاب
وقبول لفظهما ماض كزوجت وتزوجت او ماض ومستقبل كزوجني فقال زوجت وقال
الثاني ينعقد بايجاب وقبول بلفظين وضعا للمضي او احدهما وقال شارح النقاية اي ينعقد
النكاح بالايجاب والقبول بلفظين وضعا للمضي او وضع احدهما للماضي والآخر للمستقبل
فجعلوا ما وضع للمستقبل من الايجاب والقبول وهو مخالف للكتب والعجب انه قال بعد
ذكره هذا المعنى موجود ايضا فيما اذا كان احدهما ماضيا والآخر مستقبلا مثل ان يقول

زوجني

زوجني بنفسي لان قوله زوجني توكيل ولانه لو قال زوجتك امتثالا للامر فينعقد
به النكاح فان المصنف يجعل زوجني شطر العقد ويوافقه الشارح فيه ثم يجعله توكيلا في البناية
والعجب ممن ذكر ان صاحب الهداية نص على ما نبه عليه من الدقيقة كيف لم يتنبه لها هؤلاء الافاضل
الى هنا كلام المولى الفاضل المرحوم وحاصله انتهى ما قال صاحب الدرر يقول الفقير كلام صاحب الدرر في
كله تنبيه صاحب الهداية باعادة لفظ وينعقد بلفظين ثانيا مسلم لكن لا نسلم ان قول صاحب الوقاية
او ماض ومستقبل معطوف على قوله ماض حتى يكون التقدير بايجاب وقبول لفظهما ماض او لفظهما
ماض ومستقبل بل هو معطوف على قوله بايجاب وقبول فيكون التقدير وينعقد بايجاب وقبول لفظهما ماض
وينعقد بماض ومستقبل ولا يلزم منه ان يكون المستقبل ايجابا او قبولا غاية ما في الباب ان يكون
المستقبل توكيلا وقوله زوجت ايجابا وقبولا على موافقة ما في الكتب واما عبارة صاحب الكنز
فلانه نقل الاصلاح للكنز قال صاحب التسهيل اعلم ان ما ذكره في الهداية ونحوه من التمثيل في قولهم
زوجني ليس في الحقيقة شطر العقد بل هو توكيل وانما جعل بمنزلة احد الشطرين لانه واسطة
لكن قوله الآخر شطري العقد فصحا بالواحد فان الواحد يتولى طرفي النكاح انتهى يقول
الفقير فيما ذكره صاحب التسهيل يمكن حمل عبارة صاحب الكنز على الصلاح لانه جعل المستقبل بمنزلة
احد الشطرين لكونه واسطة فقال ما قال ويؤيده موافقة الزيلعي له في جعله شطر العقد ثم جعله توكيلا
ولانا به والحمل على الصلاح بالعقد ممكن اصلح من الحمل على الخطاء والفساد ولذا ما ذكرناه اشارة
في كلام الافاضل بصعوبات فراجع اليه والعلم في الحقيقة عند العليم تعالى صح على النسخ وهي وان
لم يعلما معناهما ما في الفتاوى الظهيرية رجل لقن امرأة بالعربية او بلفظ لا يعرفون معناه وزوجت
نفسها به ان علما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح يكون نكاحا عند الكل وان لم يعلما معناه وان
لم يعلما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح ينبغي ان ينعقد ايضا كما في الطلاق والعتاق لان العلم
بمضمون اللفظ انما يعتبر لاجل القصد فلا يشترط فيما يستوي فيه الجد والهزل بخلاف البيع ونحوه
وقيل لا ينعقد بلفظ لا يعلمان معناه وهو مختار صاحب الخزانة وشيخ الاسلام كذا في الرعاية

والبداية يتفق حكمه ذكر لان الشارع ارسلام فله يكون الجهل في الاحكام عذرا فيها كذا ان
حاشية مولانا الفرجلبي ولو قال دادي او بذيرفتي فقال دادا و بذيرفتي بلا ميم صح يعني
اذا قيل للمرأة خويشتن برجى بفلان دادي فقالت دادم ثم قيل للرجل بذيرفتي فقال بذيرفت
بلا ميم يصح النكاح لجريان العرف به والاحتياط ان يقول بالميم قال صاحب الدرر وعن نجم
الدين النسفي انه كان يقول ينبغي ان يقول الخاطب خويشتن بزني دادي وتقول المرأة
خويشتن بزني دادم لان في انعقاد النكاح بغير ذكر بزني اختلاف المشايخ فلابد
من ذكره لتكون المسألة متفقا عليها كبيع وشراء يعني اذا قيل للبائع فروختي فقال فروختم
ثم قيل للمشتري خريدي فقال خريد يصح البيع وان لم يقولا فروختم وخريدم لما ذكرنا من
العرف ولو قالا عند الشهود ما زن وشوهريم لا ينعقد وكذا لو قال للمرأة هذه امرأتي
وقالت المرأة هذا زوجي عند الشهود لا يكون نكاحا قال الامام قاضيخان ينبغي ان يكون
الجواب على التفصيل ان اقرا بعقد ماض ولم يكن بينهما عقد لا يكون نكاحا وان اقر ان امرأة
انه زوجها واقر الرجل انها امرأته يكون ذلك نكاحا ويتضمن اقرارهما بذلك انشاء النكاح
بينهما بخلاف ما اذا اقرا بعقد لم يكن فانه كذب محض وانما يصح بلفظ نكاح وتزويج وما
وضع لتمليك العين في الحال كبيع وشراء وهبة وصدقة وتمليك وقال الشافعي لا يصح الا
بلفظ النكاح والتزويج لانه اي الا نعقاد بغيرهما مثل التمليك ونحوه فاما ان ينعقد به من
حيث انه حقيقة او من حيث انه مجاز لا سبيل الى الاول لانه ليس بحقيقة لان التمليك
والتزويج مترادفين ليس كذلك اذ التمليك يوجد بغير نكاح ولا الى الثاني لعدم المناسبة بينهما
لان التزويج للتلفيق يقال لفقت بين ثوبين ولفقت احدهما بالاخر اذا لا مناسبة
بينهما بالخياطة والنكاح الضم ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة اصلا فلا مناسبة
بينهما قلنا المناسبة بينهما موجودة لان التمليك سبب لملك المتعة في محلها يعني ان تمليك
الرقبة سبب لملك المتعة اذا صادف محل المتعة لافضائه اليه وملك المتعة هو الثابت بالنكاح

والبينة

والبينة طريق المجاز وانما قيد والتقييد بقوله في محلها احترازا عن تمليك الغلمان والبهائم والاخت
الرضاعية والامة المجوسية فانها ليست بمحل لملك المتعة لا باجارة لانها لا توجب ملك العين
بل المنافع واباحة واعارة لانهما لا توجبان الملك اصلا ووصية لانها لا توجب الملك في
الحال بل مضافا الى ما بعد الموت ولا ينعقد ايضا بلفظ الاقالة والصلح والشركة وشرط
سماع كل من العاقدين لفظ الاخر اذ لولاه لم يتحقق الرضا من الطرفين فلا ينعقد
به النكاح [illegible] انه لا ينعقد بالكتابة من الحاضر فلا بد من سماع العبارة وشرط حضور
حرين او حر وحرتين مكلفين اي بالغين عاقلين انما شرط الحرية والتكليف لان الشهادة
من باب الولاية والعبد و[illegible] الصبي والمجنون ليسوا من اهل الولاية مسلمين لان الكافر
لا ولاية له على المسلم ان كانت الزوجة مسلمة قيد لقوله مسلمين سامعين معا لفظهما اي
لفظ العاقدين وقيل الشرط حضور شاهدين لا سماعهما والصحيح هو الاول فلا ينعقد بحضور
الاصم وهندنين لم يفهما كلامهما وينعقد بحضور شاهدين اذا فهموا وان لم يذكروا بعد
الفجر فلا يصح ان كانا متفرقين كما اذا اتكحا بحضور واحد ثم غاب هو وحضر اخر فاعادا
لحضور كذا في صدر الشريعة وقال الفضل يعقوب باشا وفيه كلام وهو انه على هذا لا يوجد
حضور شاهدين معا عند العقد مع قطع النظر عن السماع معا بل الاولى بيان تفرق السماع
مع المعية في الحضور كما لا يخفى وحمل كلامه على ارادة حمل قيد المعية راجعا الى اذ انهما حال
السماع لا الى السماع بعيد لان الحمل حينئذ مع كونه تكلفا في نفسه ليس ملائما لذكره سابقا
اشتراط حضور شاهدين وتعميم الحضور بمعنى المعية وعدمها في غاية البعد انتهى
فالاولى للتمثيل ما روي عن ابي يوسف ان رجلا تزوج امرأة بحضور شاهدين فسمع احدهما
ولم يسمع الاخر فاعاد الزوج فسمع الاخر ولم يسمع الاول لا يجوز حتى يسمعا جميعا وان
[illegible] ايضا انه يجوز فيكون ما ذكر في متن الرواية الاولى منه ولو سمع
احدهما كلام الزوج والاخر كلام المرأة ثم اعيد وانعكس السماع والصاحبتهما لم يجز عنده

وتعلوم

العاقدة واما ابو يوسف ان اتحد المجلس وجاز كونهما اي الشاهدين فاسقين عندنا خلافا
للشافعي لان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية
على نفسه لانه له ان يزوج نفسه وعبده وامته ويتزوجا بتلوح بنفسه من الفعل وغيره فيكون من
اهل الشهادة وهذا لانه لما لم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لا يحرم على غيره لانه من جنسها
ولانه صلح مقلِدا فيصلح مقلَّدا فكذا شاهدا فان قلت تمسك الشافعي ايضا بقوله عليه
الصلوة والسلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل فالجواب عنه قلت لم يصح قوله وشاهدي
عدل في كتب الحديث انما الرواية لا نكاح الا بولي ولئن صح الحديث فيحمل الزيادة ايضا
فنقول ذكر العدل منكرا في موضع الاثبات فيقتضي ادنى ما ينطلق عليه اسم العدل وذلك
يحصل بالاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا ان يكونا
محدودين في قذف لان المحدود في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا
انما الفائت ثمرة الاداء بالنهي لجريمته ولا يبالي بفوات ثمرة الاداء لان كلا منا في محل
الانعقاد او اعمييـن او ابني العاقدين او ابني احدهما لان كلا منهما من اهل الولاية فيكون من
اهل الشهادة تحملا انما الفائت ثمرة الاداء ايضا ولا يظهر شهادتهما اي الابنين
عند دعوى القريب يعني اذا انكحها بحضور ابني الزوج فان ادعى هو لم تقبل شهادة
ابنيه واما اذا ادعت امرأة تقبل شهادتهما لها وان نكحها عند ابني الزوجة ان ادعت
لا تقبل شهادتهما لها وان ادعى الزوج تقبل كذا صححه صدر الشريعة
تنبيها على كلام صاحب الوقاية والمصنف بدل لفظ الزوجين بالعاقدين ليتناول
الزوجين ووكيلهما ووليهما واصاب في ذلك فيمكن تصوير المسئلة بوجوه تدبر وصح
تزوج مسلم ذمية عند ذميين عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر
نظرا اليهما لان سماع كلام العاقدين من الايجاب والقبول شرط النكاح
شهادة وهذا ظاهر لانا لا نريد من الشهادة على النكاح الا ذلك ولا شهادة

للقاضي

للقاضي علم وهذا ابالاتفاق فظهر انهما لم يسمعا كلام الزوج وسماعهما كلاهما شرط على ما تقدم
ولهما ان الشهادة في النكاح شرطت على اعتبار اثبات الملك عليها لوروده على محل ذي خطر
لا على اعتبار وجوب المهر لانه مال ولا يجب الشهادة على لزوم المال وهما شرطت على اعتبار اثبات الملك
عليها شهادة كانت الشهادة في النكاح شهادة عليها واذا كانت الشهادة حال انعقاد النكاح
شهادة عليها كان الذميان شاهدين عليها لا عليه وشهادة اهل الذمة على الذمية جائزة
ولا يظهر النكاح بشهادتهما اي الذميين ان ادعت الذمية النكاح على المسلم اذ لا تقبل شهادة
الكافر على المسلم وان ادعى المسلم عليها النكاح تقبل شهادة الذميين لها عليها ومن امر رجلا ان يزوج
صغيرة من نفسها عند رجل صح ان كان الاب حاضرا لان الاب يجعل مباشرا للعقد لاتحاد المجلس
فيكون الوكيل سفيرا ومعبرا فيبقى شاهدا والا اي وان لم يكن الاب حاضرا فلا يصح لان المجلس مختلف
فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا مع عدم حضوره ويجعل مباشرة وكذا لو زوج الاب بالغة عند رجل
ان حضرت البالغة صح فصارت كانت البالغة عاقدة والاب وذلك الرجل شاهدين والا اي وان
لم تحضر البالغة فلا يصح قال صاحب النهاية فجعل الوكيل سفيرا محضا والاب مباشرا تكلف غير
محتاج اليه في مسئلة الاولى لان الاب يصلح ان يكون شاهدا في باب النكاح فلا حاجة الى نقل
مباشرة من المامور الى الامر كما انما يحتاج اليه في هذه المسئلة لان البالغة اذا كانت حاضرة
جاز النكاح بنقل مباشرة الاب اليها لعدم صلاحيتها للشهادة على نفسها وان كانت غائبة
لم تجز لان الشيء انما يعتبر ان لو تصور تحقيقا قال صاحب العناية واقول ارى انه لا فرق بين
الصورتين في الاحتياج الى ذكر التكلف لان الاب اذا كان حاضرا لا يصلح ان يكون شاهدا
في نكاح امر به لان الوكيل سفير ومعبر فكان الاب هو المتزوج ولهذا لا يكون المتزوج شاهدا
واذا انتقل اليه مباشرة ايضا صار هو المتزوج من كل وجه فجاز ان يكون الوكيل شاهدا وفي طولب
بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا وكل رجلا ان يزوج عبده فزوجه بشهادة رجل والمولى
حاضر فانه لا يجوز مع امكان جعل العبد مباشرا للعقد والوكيل مع الرجل شاهدين كما لو كان

المولى عقد تزويج العبد عند حضرة العبد مع رجل او فانه يجوز واجيب بانه العبد لم يكن موكلا حتى ينتقل
مباشرة الوكيل اليه ويعتبر شاهدا بخلاف الوكيل على ما مر وقد يجاب بان ما اذا باشره المولى بحضرة العبد
فان العبد هنا كان يجعل مباشرا للنكاح بنفسه والمولى شاهدا فيكون النكاح بحضرة شاهدين لا
نيابة المولى ليس بوكيل عن العبد فكيف تنتقل مباشرته اليه لان العقد واقع له فكان بمنزلة
الموكل بخلاف ما اذا كان العبد غائبا لعدم امكان جعله مباشرا لما قلنا ان الشيء انما يقدر ان
لو تصور تحقيقا انتهى يقول الفقير فلما كان العبد بمنزلة الموكل فيها لكون العقد له جاز انتقال
الوكيل اليه في مسئلة الاولى لان العقد له ايضا فيجعل الوكيل شاهدا والعبد مزوجا بالنفس
والا يلزم التحكم والترجيح بلا مرجح فتدبر والا ما ذكرنا ان في كلام الفاضل سعدي افندي
كلام الفاضل يعقوب باشا فلا حاجة اليهما والله اعلم **باب المحرمات** لما كان من بنات آدم من

افرها الله عز وجل محلية النكاح بالنسبة لا بعض بني آدم اصطلح الذي كرها في باب على حدة وبيان
حرمتهن تتنوع الى تسعة انواع القرابة والمصاهرة والرضاع والجمع وتقديم الحرة على الامة
وقيام حق الغير من نكاح او عدة والشرك وملك اليمين والطلقات الثلث وكل ذلك
مذكور في متن ملا خسرو ولي سعدي افندي فيه ان الجمع حرام كما دل عليه نظم القرآن لا لانه
سبب للحرمة انتهى يقول الفقير اعتراضه وارد كما انه قلنا ان الجمع سبب لحرمة الوطء لا
لكونه بابا بحرم على الرجل امه وجدته وان علت سواء كانت الجدة من قبل الرجال او
النساء وبنته وبنت ولده وان سفلت واخته وبنتها وبنت اخيه وان سفلتا وعمته
وخالته من اي جهة كانت الاخت والاخ والعم والخالة واما بنات العم والعمة والخال والخالة
محلال لدخولها تحت عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وام امرأته مطلقا اي سواء دخل
بها اولا لان نكاح البنات يحرم الامهات وقوله مطلقا تعريض على من شرط الدخول
فالظاهر مطلقة وبنت امرأة دخل بها لان وطء الامهات يحرم البنات دون نكاحها
وامرأة ابيه وان علا وامرأة ابنه وان سفل والكل رضاعا اي يحرم تزوج كل ما ذكر

من الاول

من الاصل والفرع وغيرهما من جهة الرضاع وهذا ايضا شامل لما كانت الاخت مثلا تشتمل البنت
الرضاعية للاخ النسبية والبنت النسبية للاخ الرضاعية والبنت الرضاعية للاخ الرضاعية والجمع
بين الاختين والاصل فيها قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات
الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل
ابنائكم الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين الى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الآية قال ارباب
التفسير قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما سوى المحرمات المذكورات وخص عنه بالسنة ما في معنى المذكورات
كـ المحرمات الرضاع والجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وغيرهما ودخلت الجدات في الامهات
لانها امهات اذ الام هي الاصل لغة او ثبت حرمتهن بالاجماع وكذلك دخلت بنات الولد
في البنات لان البنت هي الفرع او ثبت حرمتهن بالاجماع وذكر الاصلاب في قوله وحلائل ابنائكم
الذين من اصلابكم لاسقاط اعتبار التبني لا لاحلال حليلة الابن من الرضاع لانها حرام
ايضا لعموم قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وفي هذا المحل اسولة واجوبة تحون
بطون شروح الهداية بها اطلبها نكاحا ولو فيعدة من باين او رجعي لان نكاح الاولى قائم

الأولى بين

ببعض احكامه كالنفقة والمنع من الخروج وغيرها في الجمع بينهما وطئا بملك يمين وحرمة الجمع بينهما
لان الآية التي تلوناها من التصريح به ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمع
ماءه في رحم الاختين ولانه يفضي الى التناكر والتباغض المؤدي الى القطيعة الرحم لما بين الضرائر
من الحسد والطغيان وقوله وطئا احتراز عن الجمع بملك يمين بدون الوطء فانه جائز فلو
تزوج اخت امته التي وطئها لا يطأ واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب من الاسباب
في وطء المنكوحة لعدم الجمع وان لم يكن يطأ المملوكة جاز له ان يطأ المنكوحة لعدم الجمع
وطئا ولو تزوج اختين في عقدين ولم يعلم الاولى فرق بينه وبينهما لان نكاح احديهما
باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى تنفيذ نكاح احديهما بغير عينها لعدم

مطلب في [illegible]

الفائتة وهي محل قربان الزوج لانه لا يثبت مع الجهالة او للفور يعني فرقتهما لان كل منهما تبقى معلقة لا ذات بعل ولا مطلقة فتعين التفريق ولهما نصف المهر لان النكاح الاخير باطل غير موجب للمهر والنكاح الاول الصحيح موجب وقد فارق الاول قبل الدخول فيجب نصف ولا يوقف على الاقدام الاولوية للجهل بالاولية فينتصف بينهما وتحريم الجمع بين امراتين لو فرضت احديهما ذكرا يحرم عليه الاخرى لما ترى من افضائه القطيعة الرحم محله الجمع بين امراة وبنت زوجها لانها فانه يجوز اذ لا قرابة بينهما ولا رضاع على ان الشرط في مسألة الثانية ان يتحقق ذلك من كل جانب بخلاف هذه المسألة فانه يتحقق فيهما من جانب واحد لا من كل جانب لانه اذا فرضت بنت زوجها ذكرا تحرم المرأة عليه لانها تكون موطوءة ابيه واما لو فرضت المرأة ذكرا يكون اجنبيا عنها وعلى هذا ان صاحب البداية في شرح قول صاحب البداية والجمع بين امراتين لو كانت احديهما رجلا او لو كانت كل واحدة رجلا كما هو لفظ بعض نسخ القدوري لما ان اولى لان الشرط ان يتحقق من كل جانب لا من جانب واحد والا لانتقض هذا الكلام بالمسألة التي تليه وهي مسألة الجمع بين امرأة وابنة زوج كان لها من قبل انتهى يقول الفقير هذه الاولوية واردة على المصنف ايضا الا ان يقال وجه تحقق الجمع آه بمنزلة مستثنى عن الكل لا نقض عليه لانه لا يدفع الاولوية تدبر وقال الفاضل يعقوب باشا فعلى هذا ينبغي ان يكون مراده البداية من قوله احديهما احديهما على الابهام والاطلاق ولفظة احديهما كثيرا ما يقع موقع كل واحد منهما نص عليه في شرح المقاصد في بحث الوحدة والكثرة انتهى يقول الفقير هذا التأويل حسنة يجب حفظها لكن لا يندفع الاولوية ايضا تدبر والزنا يوجب حرمة المصاهرة وقال الشافعي لا يوجبها لانها نعمة فانها تلحق الاجانب بالمحارم وكل ما هو نعمة لا تنال بالمحظور لانتفاء المناسبة الواجبة بين الحكم وسببه ولنا ان الوطء سبب الجزئية بواسطة الولد حتى يضاف الولد الكامل الى كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه وكذا على العكس والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطء محرم من

حيث

حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا وبيانه ان الوطء ليس سببا للحرمة من حيث ذاته حتى يعتبر كونه [illegible] بين الحكم المشروع ولا من حيث انه زنا وانما هو سبب لها من حيث انه سبب للولد [illegible] الزنا مشقة ولا عدوان ولا معصية للمسبب الذي هو الولد لعدم اتصافه بذلك مثله لا يقال الولد يوصف بالعدوان والشيء اذا اقام مقام غيره يعتبر فيه صفة اصله لا صفة نفسه كالتراب في التيمم [illegible] الماء في الطهارة وربما يتمسك الشافعي في هذه المسألة بقوله عليه الصلاة والسلام الحرام لا يحرم الحلال فانه لا نسلم انه صحيح ولئن صح فهو متروك الظاهر لا يحتج به وذلك لان الحرام يحرم الحلال كما قطرة خمر في ماء قليل فيحمل على ما روي عن عطاء في تأويله انه قال انما اراد به الرجل يزني ثم يتزوجها فانه لا يحرم الوطء الزنا العقد الحلال ثم حرمة المصاهرة عبارة عن حرمات اربعة حرمة الموطوءة على آباء الواطئ وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها على الواطئ وان علون وحرمة بناتها وان سفلن وكذا اللمس بشهوة من احد الجانبين يوجب حرمة المصاهرة سواء كانت امرأة او حرمة امرأة وقال الشافعي لا يوجب ومحل الخلاف نظر الى فرجها الداخل ونظرها الى ذكره بشهوة له ان المس والنظر ليس في معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا يلحقان به ولنا ان المس والنظر سبب داع الى الوطء فيقام مقامه في موضع الاحتياط وهذا لانا وجدنا لصاحب الشرع مزيد اعتناء في حرمة الابضاع الا ترى انه اقام شبهة البعضية بسبب الرضاع مقام حقيقتها في اثبات الحرمة دون سائر الاحكام من التوارث ومنع وضع الزكوة ومنع قبول الشهادة فاقمنا السبب الداعي مقام الوطء احتياطا وفساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال ليس من باب الابضاع حتى يقوم السبب مقام الوطء قال صاحب العناية ونوقض بان ما ذكرتم ان كان صحيحا فاقام النظر الى جمال امرأة مقام الوطء في ثبوت الحرمة لكونه سببا داعيا اليه والجواب ان النظر الى الفرج المحرم ما يكون نظرا الى داخل الفرج بابدا منه متكئة وهو لا يكون الا في حكم الوطء فيه والظاهر من ذكرانها لا تكون على هذه الحالة الا في خلوة عن الاجانب فالنظر بمعنى الوطء ان

الى موضع الجماع منه [illegible]

النظر الى الفرج الداخل وغيره خلافه وعلامة هل يكون داعيا الى الوطء دعوى النظر ذكر اليه اولا لا
قائلا بذلك الا مكذبا وفي الزيادات من نظر مرارا بشهوة لم يحرم عليه امها وبنتها حتى ينظر
الى قبلها وكذلك النظر الى موضع الجماع من دبر الغلام بشهوة لا يوجب حرمة المصاهرة وكذا المس
بالغلام لا يوجب حرمة المصاهرة لانها انما تثبت بصفة انه سبب للولد وصار [illegible] هذا
لم يوجد فيه كذا في البيانية قال صاحب الاختيار وحكى الطحاوي اجماع السلف في ان
التقبيل والمس عن شهوة يوجب حرمة المصاهرة ولو اخذ يدها ليقبلها بشهوة [illegible]
حرمت على ابنه ولو مسها وعليه ثوب ان منع وصول حرارتها الى يده لا يثبت الحرمة وان
شرا امرأة بشهوة حرمت عليه بنتها وامها لانه من انواع [illegible] انتهى ثم ان حد الشهوة
في النظر شهوة ان ينتشر آلته اذا لم تكن منتشرة قبل النظر او تزداد انتشارا اذا
كان منتشرا قبل ذلك هو الصحيح وكثير من المشايخ لم يشترطوا الانتشار وجعلوا حد
الشهوة ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها ودون النساء لا يكون الا بها قال صاحب الهداية
هذا اذا كان شابا قادرا على الجماع فان كان شيخا او عنينا فحد الشهوة ان يتحرك
قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركا قبل ذلك او يزداد الاشتهاء ان كان متحركا وهذا [illegible]
وكان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي لا يعتبر تحرك القلب وانما يعتبر تحرك الآلة وكان لا يفتي ب
الحرمة في الشيخ الكبير والعنين الذي ماتت شهوته حتى لم يتحرك عضوه بالملامسة وهو [illegible]
القضة انتهى وما دون تسع سنين غير مشتهاة وبه يفتى فان بنت تسع سنين قد تكون
وقد لا تكون فانه يختلف بعظم الجثة وصغرها واما قبل بلوغها تسع سنين فلا تكون مشتهاة
والفتوى عليه ولو انزل مع مس لا يثبت الحرمة وهو الصحيح وهو اختيار شمس الائمة السرخسي
وفخر الاسلام لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطء والمحرم هو المس المفضي اليه قال صاحب العناية
ومعنى قولهم المس بشهوة لا يوجب الحرمة بالانزال ان الحرمة عند ابتداء المس بشهوة
كان حكمها موقوفا الى ان تبين بالانزال فان انزل لم يثبت والا يثبت لا ان يكون بسماع

ان

ان حرمة المصاهرة تثبت بالمس بشهوة ثم بالانزال لا يسقط ما ثبت من الحرمة لان حرمة المصاهرة اذا
ثبتت لا تسقط ابدا وقيل انه لو مس فانزل لا يثبت حرمة المصاهرة وبه كان يفتي شمس الاسلام
الاوزجندي ووجهه ان مجرد المس بشهوة يثبت الحرمة فهذه الزيادة ان كانت لا توجب زيادة حرمة
لا توجب الانتفاء وعلى هذا الخلاف اتيان المرأة في الدبر والصحيح انه لا يوجبها لانه ليس بمفض
الى الوطء الذي هو سبب للولد ايضا وصح نكاح الكتابية لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم وجه الاستدلال ان الله تعالى قال اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب فلا خفاء في دلالته
على الحل والصابئة من صبا اذا خرج من الدين وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية
وعبدوا الكواكب وذكر في الصحاح انهم جنس من اهل الكتاب المؤمنة بنبي المقرة بكتاب لا عابدة
كوكب لانها حينئذ تكون مشركة وما وقع بين الامام وصاحبيه من ان نكاحهم صحيح عنده لا عندهما
محمول على الاشتباه في مذهبهم فكل اجاب بما وقع عنده فوقع عند ابي حنيفة انهم من اهل الكتاب يقرأون
الزبور ولا يعبدون الكواكب لكنهم يعظمونها كتعظيمنا القبلة في الاستقبال اليها فقال يجوز نكاحهم
ووقع عندهما انهم يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم فصاروا كعبدة الاوثان
فقالا لا يجوز نكاحهم فاذن لا اختلاف بينهم في الحقيقة لانهم ان كانوا كما قال ابو حنيفة جاز نكاحهم
عندهما ايضا وان كانوا كما قالا لا يجوز نكاحهم عنده ايضا فحكم ذبيحتهم على هذا وصح
نكاح المحرم والمحرمة في حالة الاحرام وقال الشافعي لا يجوز فتزويج الولي المحرم وليته على
هذا الخلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح قال بعضهم الثاني يحتمل ان يكون بالبناء للفاعل ٧ الاول على بناء الفاعل والثاني على بناء المفعول [illegible]
[illegible] لا يحتمل ان يكون بالبناء للفاعل لان المحرم تتناول المحرمة ايضا لكونه في [illegible]
الحكم [illegible] انتهى ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم ٧ ابن عباس [illegible]
وما رواه محمول على الوطء اي لا يطأ المحرم ولا تمكن المرأة ان يطأها فان قلت
[illegible] فيما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال قلت هذا [illegible]

بحجة عندنا فكيف يحتج به علينا فان قلت ما تقول فيما روى يزيد بن الاصم ان ميمونة قالت تزوجني
رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلال بسرف قلت ابن عباس احفظ واضبط من يزيد بن الاصم فيكون
الترجيح لرواية ابن عباس رضي الله عنهما فان قلت ما تقول فيما روي عن ابي رافع انه قال تزوج
رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت انا الرسول بينهما
قلت انه حديث شاذ لا نعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر الوراق عن ربيعة عن ابي رافع
رواية ابي رافع لا تعارض مع وجود رواية ابن عباس بخلافها كذا في البناية وصح نكاح
الامة مسلمة والكتابية وعند الشافعي لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح
الاماء ضرورية عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق اذ الولد يتبع الام في الرق والحرية
بالفرقة فيتقدر بقدرها وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة ولا حاجة الى ان الكتابية
ضرورية عنده جعل طول الحرة مانعا من تزوج الامة لاندفاع الضرورة بالقدرة على تزوج الحرة
وعند اي المصنف رحمه الله عليه ولو مع طول الحرة وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضي
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وفيه الاقدام على نكاح الامة
امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه وللاب ان لا يحصل اصل الولد بالكلية بالعزل
برضا الحرة فتزوج الحجة والمعنى فله ان يكون له ان لا يحصل الوصف اي وصف الحرية بتزوج
اولى وصح نكاح الحرة على الامة لقوله صلى الله عليه وسلم وتنكح الحرة على الامة ولانها من المحللات
في جميع الحالات بالنص لانه اسم يعد المحرمات واحل ما سواها وهذه غير داخلة في تعداد
المحرمات فتكون داخلة في تعداد المحللات ضرورة وصح نكاح اربع فقط للحر من حرائر او اماء
او منهما اذا تقدم الامة على الحرة ولا يصح له ان يتزوج اكثر من ذلك لقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع والتنصيص على العدد يمنع الزيادة قال صاحب النهاية فيه
بحث لان مثنى وثلاث ورباع كل منها معدول وهو وصف ولهذا امتنع من الصرف للعدل
والوصف فكان من باب تخصيص الشيء بالذكر وذكره لا يدل على نفي الحكم عما عداه فيثبت الزيادة

قلنا واحل لكم ما وراء ذلكم سلمنا انه عدد وذكر لا نسلم ان التنصيص عليه يمنع الزيادة عليه لانه عليه السلام ذكر
انما يغسل الثوب من خمس من بول وغائط وقيء ودم ومني وبالاتفاق يغسل من الخمر ايضا مع انه
عليه السلام نص على العدد ثمة والخمر والجواب عن الاول انه يجب العمل بالاعداد وان احتمل وصفا
مع انه اي ان معناه انما يغسل الثوب من جنس ما يخرج من بدن الادمي لان هذا الحديث خرج جوابا
لسؤال من سأل عن النجاسة التي تخرج منه وهو منحصر على هذا العدد فان قيل قلنا ما ذكرتم مقتضاه
التسع او ثمانية عشر لان الواو للجمع اجيب ان هذا الوهم هو الذي اوقع الروافض لعنهم الله
في التسوية بينهم وبين افضل الخلق مع اختصاصه بذلك بفضيلة النبوة او ما زيد بادعم
عليه فان منهم من ذهب الى ان التسع ومنهم من ذهب الى انه ثمانية عشر نظرا الى معنى
العدول وعرف الجمع ولكن ليس الامر كما توهموا لان المراد بمثل هذا الكلام احد هذه الاعداد لا كل
الاعداد لا يجب الحمل هنا على الجمع لان العبارة عن التسع بهذه اللفظة التي في الكلام والكلام
المجيد ينبو عن ذلك وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرق بين غيلان الديلمي وبين ما زاد
على الاربع من النسوة حين اسلم وتحته عشر نسوة ولم ينقل عن احد من صحابة النبي صلى الله عليه وسلم
ولا من التابعين انه جمع بين اكثر من اربع نسوة نكاحا انتهى وقال صاحب البناية فما
فائدة التكرار المفهوم من الآية فلم لم يقل مثنى وثلاثا واربعا قلت هو مثل قولهم اقتسموا هذا
المال وهو الف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة فلو لم يكرر وقال درهمين وثلاثة
واربعة لم يفهم المعنى المقول فان قلت ما فائدة ذكر الواو ولم لم يذكر بكلمة او بان يقال مثنى
او ثلاث او رباع قلت لو ذكر باو لكان الامر منحصرا على احد هذه الاعداد وليس الغرض
ذلك بل الغرض ان لهم تحصيل هذه الاعداد ان شاؤا بطريق التثنية وان شاؤا بطريق
التثليث وان شاؤا بطريق التربيع فان قلت كيف لم يجز تزوج ما زاد على الاربع وقد
قال الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهو عام يشتمل الاربع وما وراءها غاية ما في الباب ان
قوله مثنى وثلاث ورباع يدل على حل الاربع ولا يدل على حرمة ما وراءها لان تخصيص الشيء

بالذكر لا بد لتعلق نفي ما عداه قلت انما حرم الزيادة لانه المقصود بيان ما يجوز من العدد اذ لو لم يكن
كذلك لاقتصر على قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء حيث يفهم منه الاربع وما فوقها الاربع
كانوا يتزوجون من النساء ما شاؤا فنزلت الآية حتى يقتصروا على الاربع ولا يتجاوز
انتهى وقال الشافعي لا يتزوج الا امة واحدة لانه ضروري في حقه والحجة عليه ما تلوناه اذ الا
منكوحة ينتظمها اسم النساء وللعبد نصفها ثنتان تاكيد ولا حاجة اليه في نفس الامر وقال
مالك يجوز ان يتزوج اربعا له كالحر لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عنده حتى ملكه بغير اذن مولاه الا
ان يطلق بغير اذنه ولنا ان الرق منصف فيتزوج العبد ثنتين والحر اربعا اظهارا لشرف
الحرية وصح نكاح حبلى من زنا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اعلم ان الحامل
تزوجها اما ان يكون الحمل ثابت النسب اولا فان كان الاول فالنكاح باطل في قولهم جميعا
وان كان الثاني قال ابو حنيفة ومحمد جاز النكاح ولكن لا يطأها حتى تضع حملها وقال ابو
يوسف النكاح فاسد لان الامتناع في الاصل اي في الحمل الثابت النسب انما كان لحرمة
الحمل وهذا الحمل ايضا محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه وقال انه قاس حمل
الزنا على الحمل الثابت النسب بعلة حرمة الحمل ولهما انها من المحللات بالنص وهو قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وكل ما كانت كذلك كان نكاحها جائزا فان قلت ما بال الحمل الثابت النسب
لم يدخل تحت هذا النص قلت لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب
اجله قالوا والمراد انقضاء العدة ولا تعتد الحبلى من الزنا فان قيل لو كانت من المحللات
لحل وطئها بعد ورود العقد عليها قلنا وحرمة الوطء بعد النكاح كيلا يسقى ماؤه زرع
غيره وحرمة الوطء لها رضي بحل الزوال لا يستلزم فساد النكاح كما في حالة الحيض و
النفاس وعن هذا قال ولا توطأ حتى تضع حملها وصح نكاح موطوءة سيدها بيمين
يجوز نكاح امة وطئها سيدها لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت
النسب منه بغير دعوة الا انه يستحب استبراؤها صيانة لمائه واذا جاز النكاح فللزوج

ان

ان يطأها قبل الاستبراء عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا احب له ان يطأها حتى يستبرئها
لانه احتمل الشغل بماء المولى فلو تحقق الاشتغال بماء الغير كان الوطء حراما فاذا احتمل يثبت
التنزه كما في الشراء فانه يجب فيه لاحتمال الشغل كذلك وان الاقدام على النكاح اذا تضمنا
السبب يكون مستحبا ولهما انا قد اتفقنا على جواز النكاح من غير حبل والحكم بجواز النكاح
امارة فراغ الرحم الا ان النكاح لم يشرع الا على رحم فارغ عن شاغل محترم لكن الفراغ
باطن لا يوقف عليه فاقيم جواز النكاح مقام الفراغ بقول الصغير لا يخفى ما في عبارة المصنف
من الحذف ولو قال موطوءة السيد لكان اوضح وتعبر اخذ ابن اي وصح نكاح موطوءة زان
وحل الوطء قبل الاستبراء على الخلاف المذكور بقول الصغير لو قال وزان بالواو لكان اولى تنبيه
ولو تزوج امرأتين بعقد واحد واحدهما محرمة صح نكاح الاخرى وبطل نكاح المحرمة
لان المبطل في احدهما وسمى كله لها عند الامام لان ضم ما لا يحل الى ما يحل في النكاح كضم
الجدار الى المرأة ولو فعل ذلك وسمى لهما كان المسمى كله للمرأة فكذا ههنا المحرم فان قيل اذا لم
يكن محلا للنكاح اصلا ولم يدخل تحت العقد وجب ان يكون داخلا بها وله يحد عندنا حيث
ان عدم الحد باعتبار ظاهر صورة العقد وعندهما يقسم المسمى على مهر مثلهما يعني اذا
كان المسمى الفا مثلا ينظر الى مهر مثلهما ويقسم المسمى عليهما فما اصاب حصة التي لا تحل يسقط
عن الزوج وما اصاب حصة الاخرى يثبت عليه لانه قابل المسمى بالبضعين وكل ما كان مقابلا
بشيء فانما يلزم اذا سلم الامر قابل ولم تسلم ههنا الا احدهما فلا يلزمه الا حصتها
كما لو خطب امرأتين بالنكاح على الف فاجابت احدهما دون الاخرى ولا يصح تزوج
امة او سيدته لان النكاح ما شرع الا مثمرا لثمرات مشتركة بين المتناكحين يعني كما
انه يجب للزوج على الزوجة حق تقتضي مالكيته الزوج عليها كطلب تمكينها من وطئها ودعائها
شرعا والمنع عن الخروج والبروز والخصم فكذلك يجب لها عليه حق تقتضيه مالكيتها عليه
كطلب النفقة والكسوة والسكنى والقسم والمنع عن العزل والقيام بمصالحها فلو كان

واحد منهما مالكة ومملوكة وبينهما منافاة لان المالكية تقتضي القاهرية والمملوكية تقتضي المقهورية

ولا اضداد في التنافي بينهما واعترض بانهما من جهتين مختلفتين لان كونها مالكة بجهة ملك الرقبة

وكونها مملوكة بجهة ملك المتعة واجيب بمنع اختلاف الجهة فان كون المرأة مالكة لجميع اجزائها

انما هو بالنسبة الى العبد وكونها مملوكة ايضا انما هو بالنسبة الى العبد فلم يختلف الجهة ولقائل

ان يقول المرأة بجميع اجزائها مالكة للعبد بجميع اجزائه وليست بمالكة لمنافع بضعه فجاز ان يملك

العبد بالنكاح على سيدته منافع بضعها لان النكاح عقد يرد على منافع البضع وهو لم يكن

من حيث منافع بضعه مملوكا ولا المولاة من حيث منافع بضعها مالكة بل من حيث اجزائها

فاختلفت الجهة وانتفى التنافي والحاصل انا لا نسلم انها له تمكن من منافع بضعها فانها تقدر على

انتفاعها بالاصابع والجثث من غير حاجة الى تحقيقها فان العبد مملوكها من هذه الجهة ايضا

فاتحدت الجهة وتحقق التنافي كذا ذكر في العناية قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول لكن

فانها لو كانت مالكة منافع بضعه لجاز لها ان تمكن نفسها من عبدها حتى يطأها قلت

فيما ذكره من الجزء نفي للمنافع وكم من شيء يثبت ضمنا وتبعا ولا يثبت استقلالا واصالة

على ان ذكره ليس بصحيح ايضا فانه تقرر في الاصول ان الرقيق ليس بمملوك في حكم الحي

والدم بل بمنزلة المبقى على الحرية ولهذا يصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة

قال في التلويح لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافه

انتهى سوال العبد قد خطر ببال الحقير عند مطالعة قول صاحب الهداية في تعليل هذه المسألة

بقوله لان النكاح ما شرع الا مثمرا بثمرات مشتركة بين المتناكحين الخ انه يلزم منه ان

لا يثمر النكاح ثمرات مشتركة بينهما اصلا لا ستلزام الجمع بين المتنافيين لانه يلزم من النكاح

كون الزوج مالكا ومملوكا والزوجة ايضا مالكة ومملوكة وهل هذا الا جمع بين المتنافيين

ثم راجعت الى تعليقات مولانا الفاضل سعدي افندي فوجدت مطالعتي فيها بعينها فلله الحمد

على ما حصل لي من السرور والحال بموافقة مطالعتي بمطالعة مثل هذا الفاضل الجديد بالعلوم الاصول

[illegible] واليه مرجع وماب ثم قال مولانا الحقير بعد رجعه الصغير الى الوطن ان تعالى في تعليلها فلو صح النكاح لسيد

[illegible] لسيدة عبدها لكان مملوك لشخص مالكا له وبينهما منافاة فانه قلب ثم تخلص

[illegible] النكاح عن هذا قلنا باختلاف الجهتين فانه ظاهر فيه ولا يمكن ان يرتكب ذلك في العبد

[illegible] سيدته لان العبد فهو محض لها للرق فلا يمكن ان يكون قاهرها انتهى كلام الفاضل سعدي

افندي او مجوسية او وثنية لقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم

ولا اكلي ذبائحهم ونقل شمس الائمة السرخسي عن علي كرم الله وجهه جواز نكاح المجوسية

[illegible] اضطراب ان نكاح المجوسية بالذكر للاضلة في جواز نكاحها والا فحكمها في النكاح حكم الوثنيات

[illegible] جواز نكاح الوثنية لكونها مشركة قال الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والوثنيات

[illegible] اللاتي يعبدن الصنم والاصنام ويدخل تحته جميع المشركات وفرق بعضهم بين الوثن

والصنم قال ان كان معمولا من خشب او ذهب او فضة فهو صنم وان كان معمولا من حجارة

[illegible] ثم يتبين الحقير الظاهر في هذه المسائل ان تذكر بالواو لا بأو كما تدبر ولا يصح نكاح

[illegible] زوجة رابعة ابانها وفي قول الشافعي وهو نظير نكاح الاخت في عدة الاخت

[illegible] اذا كان الطلاق رجعيا لم يجز بالاجماع ولا يصح نكاح امة على حرة سواء كان

[illegible] او عبدا لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وقال الشافعي يجوز ذلك للعبد لان

[illegible] بنقصان الحرة وجه قول الشافعي ان تزوج الامة ممنوع لمعنى في غيره وقع اذا كان

[illegible] يعرض جزئه على الرق مع الغنية عنه وهو لا يوجد في حق العبد لانه رقيق بجميع اجزائه

[illegible] قول انكما لاته منع لحق الحرة فاذا رضيت فقد اسقطت حقها ولنا ما روينا انفا ذكره

[illegible] بن الحسن في مبسوطه وهو باطلاقه حجة على الشافعي ومالك لان الراوي في مقابلة النفي

[illegible] وهنا سوال وجواب ذكرهما صاحب العناية اطلبهما او في عدتها عند ابي حنيفة

[illegible] لان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحكام على ما سبق فيبقى المنع احتياطا خلافا

[illegible] فيما اذا كانت عدة البائن لان هذا ليس بنكاح عليها وهو المحرم ولهذا لو حلف

لا ينفق عليها لا يحنث بالتزوج عليها ونحوها من طلقة باين واما اذا كانت عن الرجعي
فلا يجوز اتفاقا قال الكمال فالحاصل انه لابد لها من فرق بين هذه المسألة وبين ما اذا تزوج امرأة في عدة اختها — الكفاية م
من طلقة باين فانها لم يجوز له ابو حنيفة تعالى لوازن تزوجها انه محرم هناك الجمع واذا ازيد
في عدة اختها صار جامعا بينهما في معقود النكاح فلم يجز وههنا المنع لأجل الحق
لو تزوج الامة ثم الحرة صح نكاحها ولكنه باعتبار ادخال ناقصة الحال على كاملة الحال وهذا
لا يوجد بعد البينونة ولقائل ان يقول نكاح الاولى قائم ما دامت في العدة اولا فان كان الاول
يرد عليها هذه المسألة وان كان الثاني يشكل المسألة ولا يصح نكاح حامل من سبي
صورتها ان يسبي الحربية حاملا في دار الحرب اي ان يعتقها لا يجوز ما لم تضع الحمل لان النسب
من زوجها ثابت فكان الماء محترما واجب الصيانة عن ابي حنيفة انه يجوز النكاح ولا يطأ
حتى تضع حملها كالحامل من الزنا رواها ابو يوسف عنه واعتمدها الطحاوي ومنع رواية
محمد رحمه الله واعتمدها الكرخي وهو الاصح فتح ملخصا كذا ذكره الفاضل يعقوب باشا ثم قال
الفقير ولعلم انه لا يخفى ما في عبارة المصنف من الخدشة لانه يوهم ما يوهم ولو قال ولا نكاح — قول الفقير م
سبيت لكان اولى كما غيرها الا ما قلنا صاحب الهداية ويمكن وجه التعبير بان المتبادر
من تلك العبارة حصول الحمل بعد السبي وهو غير مقصود بل يعتد او حامل ثبت نسب
حملها الحق صاحب ... وحرمته ولو ثبت من سيدها بان ادعى السيد حملها ثم
زوجها من غيره وهي حامل فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى يثبت نسب ولدها
منه من غير دعوى فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين فان قيل لو كانت فراشا لما جاز
نكاحها حاملا ايضا قلنا نعم الا ان الفراش غير متأكد حتى ينتفي بالنفي من غير لعان
فكان فراشا ضعيفا فلم يعتبر ما لم يتصل به الحمل لان الحمل مانع في الجملة وكذا لو كان الفراش
فعند اجتماعهما يحصل التأكد فانه قيل لو كان غير متأكد ينتفي الولد بالنفي من غير لعان
وجعله تكون الاقدام على النكاح نفيا للنسب فلانه يتقبل النفي دلالة كما اذا كان الحابل

لم

له ولد ثلثة اولاد في بطون مختلفة هذا الاكبر مني فانه ينتفي نسب الباقين واذا انتفى
نسب ... ان كان غيرنا بت النسب وفي مثله يجوز النكاح كما تقدم اجيب بانه نفي دلالة والدلالة
انما تعمل اذا لم يخالفها صريح والصريح ههنا موجود لان المسألة مفروضة فيما اذا كان الحمل منه فان
المصنف قال او حامل ثبت نسب حملها وكونه من سيدها اي ولو ثبت من سيدها بان ادعى
حملها منه وبهذا افترقا مما سبق الا ترى ان صاحب العناية قال في [illegible] هذه مسألة وهي
ان تزوج ام ولده وهي حامل منه آه وانما يكون الحمل منه اذا اقر به فوجد الصريح ولا عمل للدلالة
اذا وجد الصريح تدبر ثم اعلم انه علم من هذا المقام ان الفراش ثلثة انواع قوي ووسط وضعيف
فالاول فراش المنكوحة يثبت نسب ولدها بلا اقرار ولا ينتفي الا باللعان والثاني فراش ام
الولد يثبت نسب ولدها بلا اقرار وينتفي بمجرد [illegible] النفي بلا لعان والثالث فراش
الامة ولا يثبت نسب ولدها بلا دعوة ولا يصح نكاح المتعة وهو ان يقول لامرأة
اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال او يقول خذي هذه العشرة لاتمتع بك اياما او متعيني
نفسك اياما او عشرة ايام او لم يقل اياما وهذا عندنا باطل وقال مالك جائز وهو الظاهر
من قول ابن عباس لانه كان مباحا بالاتفاق فيبقى الا ان يظهر ناسخه قلنا قد ظهر ناسخه
باجماع الصحابة وبيانه ذكر انه وردت الاحاديث الدالة على نسخها منها ما روى محمد بن
الحنفية عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى يوم خيبر
الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة ومنها حديث الربيع بن سبرة قال اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في المتعة عام الفتح ثلثة ايام فخرجت مع عم لي الى الباب امرأة ومع كل واحد منا بردة وكانت
بردة عمي احسن من بردي فخرجت امرأة كانها دمية عيطاء اي طويلة فجعلت تنظر
الى شبابي والى بردته وقالت هلا بردة كبردة هذا او شبابا كشبابك هذا ثم آثرت
شبابي على بردته فبت عندها فلما اصبح اذا منادي رسول الله ينادي الا ان الله
ورسوله ينهيانكم عن المتعة فانتهى الناس عنها ثم اجتمع الصحابة على ان المتعة قد

انتسخت في حيوة النبي صلى الله عليه وسلم فلا تنسخ الاحاديث ناسخة والاجماع مظهر لا
نسخ الكتاب والسنة بالاجماع غير صحيح على المذهب الصحيح فان قيل ابن الاجماع وقد كان
ابن عباس مخالفا قيل وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع روى جابر بن زيد
ان ابن عباس ما خرج من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة قال الفاضل عبد الحكيم
اقول فان قيل هذا نقل النسخ فلا يثبت مخالفة ابن عباس قلنا نعم لكن مراد الفقهاء ان
الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على نقل النسخ ولا يتم ذكر مخالفة ابن عباس له صاحبه
وفيه نسبة جواز المتعة الى مالك نظر لانه روى الحديث في موطاه عن ابن شهاب عن عبد الله
والحسن بن محمد بن علي عن ابيهما علي بن ابي طالب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة
النساء يوم خيبر وعن اكل لحوم الحمر الانسية وقال في المدونة لا يجوز النكاح الى اجل قريب
او بعيد وان سمى صداقا وهذه هي المتعة اقول يجوز ان يكون مستند له نسبة الذي اخذ
صاحب الهداية قد اطلع على قول له على مكة ما في المدونة ليس كل من يروي حديثا يكون
قد اوجب العمل به لجواز ان يكون عنده ما يعارضه او يترجح عليه انتهى ما في العناية
لا يصح نكاح موقت مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين الى عشرة ايام مثلا
الفرق بينهما على ما يفهم من عبارة الهداية شيئان احدهما وجود لفظ التمتع
في الاستمتاع كما ذكرنا آنفا في نكاح المتعة والثاني شهود الشاهدين في النكاح الموقت
مع ذكر لفظ التزويج او النكاح وان يكون مدة معينة فيه وقال زفر هو صحيح لازم لان
التوقيت شرط فاسد لكونه مخالفا لمقتضى عقد النكاح والنكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة بلفظ النكاح لان معنى المتعة هو الاستمتاع بالمرأة
لا لمقصود النكاح وهو موجود فيما نحن فيه لان مقاصد النكاح لا تحصل في مدة قليلة
والعبرة في العقود للمعاني دون الالفاظ الا ترى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة
والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التاقيت او قصرت

مقاصدهم

في ظاهر الرواية وروى الحسن بن زياد انهما ان ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اليه كمائة
سنة او اكثر كان النكاح صحيحا لانه في معنى التابيد وهو رواية عن الامام وجه الظاهر ان
التاقيت معين لجهة المتعة فان قوله تزوجتك للنكاح ومقتضاه التابيد لانه لم يوضع شرعا
الا كذلك ولكنه يحتمل المتعة فاذا قال الى عشرة ايام عين التوقيت جهة كونه متعة معنى فاستوى
فيه مدة القليلة والكثيرة سواء واستشكل هذه المسئلة بما اذا اشترط وقت العقد ان
يطلقها بعد شهر فان النكاح صحيح والشرط باطل ولا فرق بينها وبين ما نحن فيه واجيب بان
الفرق بينهما ظاهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراطه بعد شهر ليستقطع به دليل على وجود
العقد مؤبدا ولهذا لو مضى الشهر لا يبطل النكاح فكان النكاح صحيحا والشرط باطلا واما
صورة النزاع فالشرط انما هو في النكاح لا في قاطعه ولهذا لو صح التوقيت لم يكن بينهما
بعد نفوذ [redacted] المدة عقد كما في الاجارة قال صاحب الدرر ولا النكاح الموقت ثم قال لم
يقل الموقت لئلا يتوهم منه عطفه على المتعة فانه مع عدم صحته معنى مخالف للهداية حيث قال
النكاح الموقت انتهى يقول الفقير يمكن ان يكون الاضافة [redacted] بيانية فحينئذ يكون معناه النكاح
الموقت ايضا لان شرط الاضافة البيانية ان يصح حمل المضاف اليه على المضاف وهو موجود فيه
قال صاحب النهر في شرح الكنز فان قلت ما هذه الاضافة قلت هي من قبيل اضافة مثل
كل الدراهم انتهى يقول الفقير يفهم من قوله ان يكون الاضافة بمعنى اللام لان النحاة
صرحوا بان اضافة العام الى الخاص بمعنى اللام ولا يستقيم ان يقال ونكاح للموقت
اذ نكاح مخصوص بالموقت كما لا يخفى والحق ان هذه الاضافة من قبيل اضافة عام فتصح
لان النكاح عام من الموقت وكذا الموقت عام من النكاح فيكون بينهما عموم وخصوص
من وجه ويمكن ان يقال ان قوله والموقت معطوف على لفظ نكاح في قوله ولا نكاح
المتعة فيكون معناه ولا يصح الموقت على حذف الموصوف اي النكاح الموقت لكن الاولى ما
والله تعالى اعلم باب الاولياء والاكفاء اخر باب الاولياء والاكفاء

عن بيان صحيح ت وان لها تنا شرط النكاح لا نعقل محل النكاح شرط جواز بالاتفاق بحكم
والكفاءة وتنفق عليه اولى بالتقديم قال صاحب البناية اعلم ان الولي من كان اهلا للميراث
وهو عاقل بالغ حتى لا يثبت للصبي والمجنون ولاية وكذا الكافر لا ولاية له على مسلم
لانه لا يرث منه ومسلم لا ولاية له على الكافر ايضا لانه لا يرث منه وكذا العبد لا ولاية
له ايضا لانه لا يرث من احد نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي بكرا كانت او ثيبا عند
ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية لانها تصرفت في خالص حقها وهي من اهل التصرف
لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الازواج بالاتفاق
وكل تصرف صدر من اهله في محله جائز بلا خلاف وفي رواية عن ابي يوسف لا ينعقد الا بولي وبه
قال مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء اصلا وله اي للولي الاعتراض في غير الكفؤ
ان شاء فسخ وان شاء اجاز ما لم تلد منه واما اذا ولدت منه فليس للاولياء حق
الفسخ كيلا يضيع الولد بعدم مربيه كذا في الخانية والخلاصة وذكر في مبسوط شيخ
الاسلام ان المرأة اذا زوجت نفسها من غير كفؤ فعلم الولي بذلك وسكت حتى ولدت
ولدا ثم بدا له ان يخاصم في ذلك فله ان يفرق بينهما لان السكوت انما جعل رضا في
النكاح في حق البكر نصا بخلاف القياس كذا في النهاية وروى الحسن عن الامام عدم جوازه
اي عدم جوازه في غير الكفؤ لان كثيرا من الاشياء لا يمكن رفعه بعد الوقوع على ما
تنوعت قاضيخان لفساد الزمان قال فخر الدين قاضيخان في فتاواه وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه يجوز النكاح ان كان كفوا وان لم يكن كفوا لا يجوز اصلا واختلفت الرواية
عن ابي يوسف والمختار في زماننا رواية الحسن وعند محمد ينعقد موقوفا على اجازة الولي
ولو من كفؤ وروي رجوع محمد الى قولهما يعني ينعقد نكاحها عنده ايضا بلا ولي
ولا يتوقف على الاجازة قال صاحب البناية وقال رجاء بن ابي رجاء سألت محمدا عن النكاح
بغير ولي فقال لا يجوز قلت فان لم يكن لها ولي قال ترفع امرها الى القاضي ليزوجها

تدع

قلت فان كان في موضع لا حاكم فيه وذكر الموضع قال يفعل ما قال سفيان قلت وما قال سفيان
قال تولي امرها رجلا ليزوجها انتهى فيفهم منه عدم رجوعه ولا يجبر ولي بالغة ولو بكرا
عندنا خلافا للشافعي وهو مذهب ابن ابي ليلى لان الصغيرة اذا كانت بكرا تزوج كرها
فكذا البالغة والجامع بينهما الجهالة بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها
بغير امرها واحتج الشافعي ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس للولي مع الثيب
امر فدل على ان له امرا مع البكر عملا بالمفهوم لانه حجة عنده ولنا انها حرة مخاطبة فلا
يكون للغير ولاية عليها والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وفيما نحن فيه قصور العقل ليس بموجود
لانه قد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب فصار كالاجبار عليها كالاجبار على الغلام والجارية
المروي ان المراد ضم الولي البكر الى نفسه من السكنى يعني يضم البكر الى نفسه خوفا من فضيحة
الرجال لانها لم تمارس بمخالطة الثيب حيث لا يضمها الا نفسه في السكنى بل هي تنفرد بالسكنى
لانها امنت من ذلك او نقول المراد بالثيب البالغة بدليل ان ذلك امرا وتصرفا على وجه النظر
في حال البنت قبل البلوغ ولعامة اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه يراد به اخص الخصوص فانا
قلنا ذلك لان امر وقع نكرة في موضع النفي فيعم كذا في البناية وحاصل هذا المحل ان
البكر الصغيرة تجبر اتفاقا والثيب البالغة لا تجبر اتفاقا والبكر البالغة فيها خلاف
بيننا وبين الشافعي ثم عندنا كل ولي فله الاجبار وعند الشافعي فليس الا للاب والجد
الى الاب فان استاذن الولي البكر فسكتت او ضحكت او بكت بلا صوت فهو اذن
مع الصوت رد اما السكوت فلقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها فان سكتت فقد
رضيت ولان جانب الرضا فيه راجح لانها تستحي عن اظهار الرغبة لا عن الرد قالت عائشة
رضي الله عنها ان البكر لتستحيي اذ نهاطقها والضحك ادل على الرضا من السكوت
الا اذا كان على وجه الاستهزاء وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يزوج فاطمة
رضي الله عنها دنا الى خدرها فقال ان عليا يذكرك ثم خرج فزوجها والبكاء رضا

عند ابي يوسف لانه يكون لشدة الحياء فاشبه السكوت وعند محمد لا يكون رضا لانه دليل الكراهة فصار كالرد
وقال بعضهم ان كانت دموعها حارة لا يكون رضا لانه تذكر من الغم وان كانت دموعها
باردة يكون رضا لانه من السرور الا يرى انه تعالى اقرّ اعينكم ويراد به الدعاء بالسرور
وقال الفقيه ابو الليث وعندي ان البكاء اذا كان مع الصياح والصوت فهو رد لا يكون
اجازة وان كان مع السكوت فهو اجازة وتاج الوقاية والمصنف اخذا بقول ابي
الليث وكذا لو ضحكت او بكت اذا بلغها الخبر اي يكون السكوت والضحك والبكاء بلا صوت رضا
لان وجه الدلالة في السكوت والضحك والبكاء لا يختلف وكان محمد بن مقاتل يقول اذا
استامرها قبل العقد فسكتت فهو رضا منها بالنص واما اذا بلغها العقد فسكتت لا يتم
العقد لان الحاجة هنا الى الاجازة والسكوت لا يكون اجازة لان هذا ليس في معنى المنصوص عليه
فان السكوت عند الاستيمار لا يكون ملزما لتمكنها ان ترجع قبل العقد وحين بلغها الخبر يكون
ملزما فلا يمكنها الرجوع فلو يلزم النكاح بمجرد السكوت لكنا نقول هذا في معنى المنصوص عليه لان
لها عند الاستيمار جوابين لا ونعم فيكون سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياء بينها وبينه
وهو نعم لما فيه من اظهار الرغبة في الرجال وهو موجود فيما اذا بلغها العقد وهو معنى قولنا
لان وجه الدلالة لا يختلف وشرط في الاستيذان تسمية الزوج على وجه يقع به المعرفة
ليظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه واما اذا ابهم وقال اني ازوجك برجل لا يكون رضا فلا يحتاج الى ذكر
المهر على الصحيح احترازا عن قول من قال من المتاخرين لا بد من تسمية المهر في الاستيذان لان رغبتها
تختلف باختلاف الصداق في القلة والكثرة ولو استاذنها غير الولي الاقرب كالاخ
الاخ مع وجود الاب مثلا او غير الولي من الاجانب فلا بد من القول ولا يكون السكوت منها
رضا وقال شمس الائمة السرخسي ان سكوتها عند استيمار الاجنبي يكون رضا لانها تستحي
من الاجنبي اكثر مما تستحي من الولي وان كان المستامر رسول الولي فهو قائم مقامه فيكتفى
بسكوتها وكذا لا بد من القول لو استاذن الثيب سواء كان المستاذن وليا او [illegible]
لقوله

فسكتت لا يكون السكوت رضا
لا يشترط تسمية المهر لان
للنكاح صحة ح

لقوله عليه السلام الثيب تشاور قال صاحب العناية وجه الاستدلال به ان المشاورة من باب المفاعلة
وهو يقتضي الفعل من الجانبين وقد وجد النطق من الولي بالسؤال فلا بد من النطق منها في
الجواب وقيل انما ذلك عيب عن طلب الرأي بالمشاورة الى الصلح فذلك لا يكون الا بالنطق ولان
النطق في النكاح من الثيب لا يعد عيبا واذا لم يعد عيبا لم يكن يعني النطق في البكر لانه يعد منها
عيبا واذا لم يكن في معناه لا يلحق به في عدم لزومه وقيام السكوت مقامه ولان السكوت صار رضا
لتوفر الحياء فان عائشة لما اخبرت ان البكر تستحي قال عليه السلام سكوتها رضاها والحياء في
الثيب غير متوفر لقلته بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها انتهى ما في العناية يقول الفقير ٧
الظاهر انه لا فرق بين ذينك التعليلين الا في العبارة وما وقع في الهداية من قوله ولان النطق
لا يعد عيبا منها وقل الحياء بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها يدل لانه ظاهر على ما قلنا تتبع
ومن زالت بكارتها بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس فهي بكر يكتفى في استيمارها
بسكوتها ولا يحتاج الى القول لانها بكر حقيقة اذ البكر من يكون مصيبها اول مصيب ومنه كذلك
لانها مشتقة من الباكورة وهي اول الثمار ومن البكرة وهو اول النهار واعترض عليه بانه
لو كان كذلك لما تمكن من الرد من اشترى جارية على انها بكر فوجدها زائلة البكارة بالوثبة
ونحوها لانها بكر حقيقة على ما قلتم لكن له ان يردها واجيب بان الرد باعتبار فوات صفة
مرغوب فيها وهو العذرة لا لكونها غير بكر ولان النطق سقط للحياء وهو موجود فيها لانها
تستحي لعدم الممارسة والتعنيس من عنست الجارية اذا جاوزت وقت التزوج ولم تتزوج قع
ضعفت من عداد الابكار وكذا يكتفى في استيمارها بسكوتها ولا تحتاج الى القول
لو زالت بكارتها بزنا خفي عند ابي حنيفة خلافا لهما والشافعي فيهما لانها
ثيب حقيقة لان مصيبها عائد اليها ومنه المثوبة وهي الثواب وانما سميت بها لانها
ترجع اليها في العاقبة ومثابة وهو الموضع الذي يرجع اليه مرة بعد اخرى والثيب من يرجع
الرجال اليها مرة بعد اخرى واذا كان كذلك ولابي حنيفة ان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها

متصل بقوله لانها ثيب
حقيقة

بالنطوع فتمتنع عنه فيكتفى بسكوتها كيلا يتعطل عليها مصالحها ولهذا افتى المرغيناني بقوله رضي الله عنه
حالها باقامة الحد عليها او بصيرورته عادة لها لا يكتفى بسكوتها وكذا الموطوءة بشبهة او نكاح
فاسد فانها ثيب لا يكتفى بسكوتها لان الشرع اظهره حيث علق به احكاما من ثبوت النسب والعدة و
اتباع النسب ولو قال لها الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت رددت ولا بينة لهما فالقول لها لانه يدعي
لزوم العقد وتملك البضع والمراة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة فالقول قوله
لانه رد الوديعة نوعا معنى ومودع بكسر الدال لانه يدعي بقاء الوديعة في يد المودع
قال زفر القول قول الزوج لان السكوت اصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار اذا
ادعى الرد بعد مضي المدة وقيد بقوله ولا بينة له لانه ان اقام الزوج البينة على سكوتها
يثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وتحلف المراة عندهما لا عند الامام وهي مسالة
الاستحلاف في الاشياء الستة وسياتي في الدعوى ان شاء الله تعالى وللولي انكاح المجنون
والصغير والصغيرة ولو كانت الصغيرة ثيبا لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تنكح النساء الا
الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء وقال عليه السلام النكاح الى العصبات بالنقل
العاقلة خص بهذا من الحديث بنفي الصغار والمجانين وابو بكر رضي الله عنه زوج عائشة
رضي الله عنها نبينا صلى الله عليه وسلم وهي بنت سبع سنين وبنى بها وهي بنت تسع سنين
وعلي رضي الله عنه زوج بنته ام كلثوم من عمر رضي الله عنه وهي صغيرة ولان النكاح يتضمن
المصالح ولا يتوفر الا بين المتكافئين عادة والكفوء لا يتفق في كل وقت فمست الحاجة الى اثبات
الولاية على الصغار تحصيلا للمصلحة والقرابة موجبة للنظر والشفقة فينتظم الحكم
في الصغار من غير الاب لان الولاية على الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة
الا ان ولاية الاب ثبتت نصا بخلاف القياس والجد ليس في معناه فلا يلحق به وبالنافي
في الصغار غير الاب والجد وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه قول الشافعي في المسالة الاولى
ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب والجد لقصور شفقته وبعد قرابته ولهذا لا يملك

التصرف في المال مع انه ادنى رتبة فلان لا يملك التصرف في النفس وانها اعلى اولى ولنا ان القرابة
داعية الى النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية الالزام فجعلنا
لهما خيار البلوغ فاذا بلغا ووجدا الامر على ما ينبغي مضيا على النكاح وان وجدا فيه ادنى
خلل تفصيا بالشفقة والنظر فيفسخان النكاح بخلاف التصرف في المال لانه يتكرر فلا يمكن تدارك
الخلل فلا تفيد الولاية الا ملزمة ومع القصور لا تثبت ولاية الالزام وفيه قوله في مسالة
الثانية ان الثيابة سبب لحدوث الراي لوجود الممارسة فادرنا الحكم عليها تيسيرا وعلى ما بينا
ما ذكرنا من تحقق الحاجة والشفقة ولا ممارسة تحدث الراي بدون الشهوة فيدار الحكم على الصغر مع
ان ما روينا آنفا من قوله عليه السلام النكاح الى العصبات يؤيد كلامنا من غير فصل وقال الطرابلسي
فان قلت ايش تعني بالشفقة اصل الشفقة ام كمال الشفقة لا يتم الاول لان اصل الشفقة
موجود في كل مسلم وله راي كامل ومع هذا لا يثبت الولاية لكل مسلم على الصغير والصغيرة ولا يتم
الثاني لان كمال الشفقة معدوم في حق الاخ والعم ولهذا لا يصح تصرفهما في مال الصغار قلت
اعني بها الشفقة الكاملة في القرابة وهي داعية الى النظر في المصالح غاية ما في الباب ان
هذه الشفقة قاصرة ليست مثل شفقة الاب والجد انتهى بقول الفقير من تامل في كلام صاحب
الهداية يعرف ان المراد هي الشفقة الناشئة من القرابة لغير فلا يحتاج الى السؤال
والجواب فان كان الولي المزوج ابا او جدا لزم العقد لانهما كاملا الراي ووافرا الشفقة
فيلزم العقد بمباشرتهما كما اذا باشراه برضاهما بعد البلوغ وان كان غيرهما فلهما الخيار
اذا بلغا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور
الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد يعني ان مراعاة الكفاءة والمهر تتاصلوا في النكاح
في سوء الخلق وحسنه ولطافة العشرة وغلظها وكرم الصحبة ولؤمها وتوسيع النفقة
وتقتيرها بعض المقاصد اهم من الكفاءة ولا يوقف عليها الا بعد البلوغ ونظر صاحب
النقصان قرابته وقصور شفقته ربما لا يحصل النظر فيقع الخلل فيها فيتدارك بخيار الادراك

قوله وتقييد بعضهم بالنكاح غير مفيد عند اول الا لمن يرى بانه يسع في الحق
ثم يسع عشر من آخرهم
ذكر كله الجمع المطوع
ولا تفيد الولاية الا
ملزمة ولا الزام
مع القصور كله
فنا لكن فانها
عامة غير تكرار
عما لنا فلا
التدارك بالنقض
ممكنا تمت

فاطلقنا الولي في غير الاب والجد يتناول الام والقاضي وهو الصحيح من الرواية لقصور الراية الام
ونقصان الشفقة في القاضي فيتخير وروى خالد بن صبيح عن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار في اليتيم
واليتيمة اذا زوجها القاضي لان له الولاية في المال والنفس فكان فوق ولاية الاخ والعم
لكن الصحيح هو الاول لان ولاية القاضي متاخرة عن ولاية الاخ والعم فاذا ثبت لها الخيار
في تزويجها في تزويج القاضي اولى او علما بالنكاح بعد البلوغ يعني ان عند
بلغت الصغيرة ولم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم او تسكت واذا بلغت وقد علمت بالنكاح
فسكتت فهو رضا واشترط العلم بالنكاح لانها لا تتمكن من التصرف الا بالعلم والولي ينفرد
بالنكاح فتعذر بالجهل ولم يشترط العلم بالخيار لانها تتفرغ بمعرفة احكام الشرع والدار
دار العلم فلم تعذر بالجهل خلافا لابي يوسف فانه قال لا خيار لهما اذا بلغا او علما بالنكاح
بعد البلوغ اعتبارا بالاب والجد بجامع داعية القرابة وسكوت البكر بعد البلوغ عالمة
بالنكاح رضا اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح ولا يمتد خيارها الى
البكر الى آخر المجلس وان جهلت ان لها الخيار لما مر آنفا ان الجهل في شرط هذا الخيار
العلم لا يكون عذرا بخلاف المعتقة فانها معذورة في الجهل سواء كانت جاهلة بالعتق او
بثبوت الخيار لها اما الاول فلان المولى ينفرد به واما الثاني فلان الامة لا شتغالها
بالخدمة لا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فهي معذورة بحالة الحرائر فان طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة والصبي والصبية اذا راهقا يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه اذ يجب
على وليهما التعليم ولا ينبغي ان يتركا سدى قال عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا
بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وتمام الاستدلال بالحديث ان الاكراه على الصلاة
والامر بتعلمها يدل على وجوب تعلم سائر احكام الدين لكون الكل مشتركا في هذا المعنى حا
الغلام والثيب لا يبطل بالسكوت اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح
ولو قاما من مجلسهما لم يرضيا صريحا او دلالة بان يفعل ما يدل على الرضا كالقبلة واللمس

ولعطائه

واعطاء الغلام المهر وقبول الثيب المهر لان خيار البلوغ ثبت بعدم الرضا لتوهم الخلل وما ثبت
بعدم الرضا يبطل بالرضا الا ان سكوت البكر رضا فلا يمتد الى آخر المجلس فضلا عما وراءه
لا سكوت الغلام فلا يبطل خيارهما بالقيام من مجلسهما للسكوت واما عدم بطلان خيار الثيب
فبناء على ان خيارهما لم يثبت بايثار الزوج بل لتوهم الخلل حتى يكون تحليلا فيقتصر
على المجلس بخلاف خيار العتق لانه ثبت بايثار المولى وهو الاعتاق فيعتبر فيه المجلس وما لا يثبت
بايثار الزوج لا يقتصر على المجلس فان التفويض هو المقتصر عليه كما سياتي في موضعه ان شاء الله
ويشترط القضاء للفسخ في خيار البلوغ لان الفسخ ههنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل لتوهم
ترك الشفقة ولهذا يشمل الذكر والانثى فجعل الزاما في حق الآخر فيفتقر الى القضاء لا يشترط
القضاء للفسخ في خيار العتق لان الفسخ ههنا لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها
فانه يصير طلاقها ثلثا فان الزوج قبل عتقها كان يملك تطليقتين ثم ازداد ذكرها بالعتق
وهو ضرر جلي ليس للاتفاق فيه مجال حتى يحتاج الى الالزام ولهذا اختص بالانثى فاعتبر دفعا
والدفع لا يفتقر الى القضاء فان مات احدهما قبل التفريق ورثه الآخر بلغا او لا تفريع على
اعتبار القضاء شرطا للفسخ في خيار البلوغ لان النكاح صحيح والملك به ثابت فاذا مات احدهما
فقد انتهى النكاح سواء مات قبل البلوغ او بعده لان الفرقة بينهما لا تقع الا بقضاء القاضي
فيتوارثان ويجب المهر كله وان مات قبل الدخول كذا ذكره الزيلعي وفي المحيط وان مات احدهما
قبل التفريق ورثه الآخر لقيام الزوجية وهذه فرقة بغير طلاق ولا شيء عليه لو لم يكن دخل بها وان
دخل بها فلها المهر المسمى وبينهما مخالفة ظاهرة والاقرب ما ذكره الزيلعي كما لا يخفى كذا في الحاشية
يتوب بالنار والولي هو العصبة نسبا او سببا على ترتيب الارث يعني ترتيب العصبات
في ولاية الانكاح كترتيبهم في الارث فيكون اقرب الاولياء الابن ثم ابن الابن وان سفل
سفل كما في ابنه استحقاق المعتوهة لا في الصغيرة ثم الاب ثم اب الاب وان علا ثم الاخ لاب
وام ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب ثم العم لاب وام ثم العم

لاب ثم ابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب ثم مولى العتاقة يستوي فيه الذكور والاناث ثم عصبة
مولى العتاقة وابن المجنونة مقدم على ابيها عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الابن مقدم
في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها خلافا لمحمد لان الاب اوفر شفقة من الابن بدليل
ولاية المال ثم التفويض الى الابن ليس له الولاية في المال ولا ولاية لعبد ولا صغير ولا مجنون
لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لا يثبت على غيرهم ولان هذه الولاية نظرية ولا نظر
التفويض الى هؤلاء اما الى الصبي والمجنون فللعجز عن تحصيل الكفوء واما الى العبد فكذلك
لاشتغاله بخدمة المولى ولا لكافر على ولد مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان واما الكافر فيثبت له ولاية الانكاح على ولده
الكافر لقوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته عليه ويجري بينهما
التوارث فان لم يكن عصبة اي ان لم يوجد عصبة فللام ثم للاخت لابوين ثم للاخت
لاب ثم لولد الام ذكرا كان او انثى ثم لذوي الارحام الاقرب اي يقدم الاقرب فالاقرب
التزويج مبتدأ مؤخر وقوله فللام مع ما عطف عليه خبر مقدم عند الامام لان الولاية
نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو المختص بالقرابة الباعثة على الشفقة خلافا
لمحمد وهو القياس لان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفوء اليها والى
العصبات الصيانة وقد قال عليه السلام الانكاح الى العصبات عرف الانكاح بالالف واللام
غير معهود فكان معناه جنس الانكاح مفوض لاهل الجنس فلا يكون لغيرهم فيه مدخل وابو يوسف
مع محمد في الاشهر ثم لمولى الموالاة التزويج يعني من لا وارث له فوالى غيره على انه ان جنى عقل
عنه وان مات فميراثه له فله التزويج ان لم يوجد من تقدم قال صاحب الكافي انه يلي
المولى تزويج الصغير والصغيرة كذوي الارحام ان لم يوجد من تقدم عليه وقال الفاضل سعدي
باشا وفيه كلام وهو ان وجود مولى الموالاة بين الاجنبي والصغير والصغيرة محل نظر لا
ان تزوجه لا يحصل به كون الموالاة بلا واسطة بل يتحقق بينهما الموالاة بواسطة ابي الصغير

الصغيرة

الصغيرة كما لا يخفى انتهى يعني ثم للقاضي في منشوره ذكر ذلك اي كتب في منشوره ان له ولاية التزويج
… ان الولاية للقاضي انما هي بطريق النيابة عن السلطان لانه هو الذي يعطي منشوره فتكون
ولايته بطريق الاولى فلا حاجة الى ذكر السلطان مستقلا كما وقع في سائر الكتب قال الفاضل يعقوب
باشا في قول صاحب العناية ثم السلطان ثم القاضي لا يخلو عن ركاكة لان حال السلطنة استقلال
الولاية لكل واحد منهم على الترتيب لا بطريق النيابة والامر بين القاضي والسلطان ليس كذلك كما لا يخفى
عطف عليه بثم كما لا يخفى انتهى تقول الفقير والظاهر صاحب العناية ثم القاضي اذا شرط تزويج الصغار
والصغائر في عهده منشوره اما اذا لم يشترط فلا ولاية له فهذا ابتنى على كونه ولايتهما بطريق
النيابة قطعا ولو لم يقل هكذا لكفى بقوله ثم القاضي لان ما ذكره الفاضل من نوع ركاكة وجها
اشاعة في كلامه اصلا تدبر وللابعد التزويج اذا كان الاقرب غائبا وقال زفر لا يجوز
لان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقا له صيانة للقرابة عن نسبة غير الكفوء اليها والحق
القائم لشخص لا يبطل بغيبته ولهذا لو زوجها حيث هو جاز بالاتفاق واذا كان ولاية
الاقرب ثابتة في غيبته لا يكون للابعد ولاية التزويج ولنا ان هذه ولاية نظرية وليس من النظر
التفويض الى من لا ينتفع برأيه ففوضناه الى الابعد كما اذا مات الاقرب ولو زوجها حيث
هو فيه لا نم جوازه وبعد التسليم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكس ذلك
فنزلا منزلة وليين متساويين فايهما عقد نفذ ولا يرد ثم بين حد الغيبة بقوله بحيث
لا ينتظر الكفوء الخاطب جوابه اي جواب الاقرب وعليه الاكثرون وهذا اقرب الى الفقه لانه لا
نظر في ابقاء ولايته ولا شيء عن هذا قال الامام فخر الدين قاضيخان حتى لو كان مختفيا في البلد لا تنتقل
… يكون غيبة منقطعة وقيل مسافة السفر لانه لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتأخرين
… منهم القاضي الامام السغدي والقاضي الامام ابو علي النسفي وهو قول محمد بن مقاتل الرازي وقيل
… الشهر الى … وسعد بن معاذ المروزي وقال ابو الفضل الراوي عليه الفتوى وقيل بحيث لا تصل
القوافل اليه في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري وقال بعضهم مسيرة شهر فصاعدا غيبة

٥

منقطعة وما دونها ليست بمنقطعة وقال بعضهم حدّها ان يكون في موضع لا يصل اليه القوافل في السنة الا مرة
او يكون مفقودا لا يعرف خبره وقال بعضهم ان كان في موضع يقطع الكراء الا في كل سنة مرة فهي
منقطعة وان كان يقطع بدفعتين فالغيبة منقطعة وقال بعضهم الغيبة المنقطعة في رواية
من كوفة الى الري وهي خمسة وعشرون مرحلة وقيل في رواية من بغداد الى الري وقيل
مرحلة وروي عن ابي يوسف من جابلقا الى جابلسا وهما بلدتان احديهما بالمغرب والاخرى بالمشرق
قالوا وهذا معنى قول زفر ورجع منه لان قوله كذا في النهاية ولا يبطل النكاح بوجود
الاقرب لانه قدرة على النكاح لحصول المقصود بالبدل فله فالزوج ولو زوجها وليان في
في المرتبة كالابنين والاخوين منه فالعقد لكل مجوز لقوله عليه السلام اذا انكح الوليان فالأول
اولى ولو لانه لكل منهما فقد صح فلو يجوز انكاح الكل وهذا لان سبب الولاية القرابة وهي لا
تتجزى والحكم الثابت به ايضا لا يتجزى فصار كل واحد منهما كالمنفرد فايهما عقد اولا جاز
بجنبه وان كانا معا بطلا لتعذر الجمع وعدم اولوية احدهما ويحتمل كون امرأة وكيلة
في النكاح لان المعتبر اصل البلوغ والعقل وقد وجدا في امرأة فيترتب عليها في امرأة ما
يترتب عليهما في الرجل قياسا على المال **فصل** لما كانت الكفاءة معتبرة بما اشتد اليه
عدمها يمنع الجواز ويكره للاولياء الفسخ عند عدمها احتاج الى ان يذكرها في فصل
على حدة والكفاءة بالفتح مصدر والكفو منه الكفوء وهو النظير كافاه اذا ساواه ثم
في النكاح قال عليه السلام الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء
رواه جابر ولان انتظام المصالح بين المتكافئين يوجد عادة ولا يوجد بين غير المتكافئين
والنكاح مشروع الا للانتظامها على ان الشريعة تأبى ان تكون مستفرشة للخسيس فلا بد
من اعتبارها وهو شرط في جانبها لانه مستفرش فلا يغيظه دناءة الوطئ عن نفسها
قال تعتبر الكفاءة في النكاح نسبا لان النسب يقع به التفاخر وكان سفيان الثوري
يقول لا يعتبر الكفاءة فيه لان الناس سواسية بالحديث وقال عليه السلام الناس كلهم سواء

الفضل لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقد تايد ذلك بقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
ولنا قوله صلى الله عليه وسلم قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض
قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل والمراد بالموالي العتقاء ولما كان غير
العرب في الاكثر غلبت على العجم حتى قالوا الموالي اكفاء بعضها لبعض والعرب اكفاء بعضها لبعض
قال صاحب البيانية وفي صحة هذا الحديث نظر لانه لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كذا ذكره الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء ليس ثابت عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم لان محمدا لم ينسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قريش بعضهم اكفاء
بعض وغيرهم من العرب ليس كفوا لهم بل بعضهم اي بعض العرب اكفاء بعض من العرب لما
ذكرنا آنفا ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش حتى لو تزوجت هاشمية قرشيا لم يرد عقدها
الا روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج بنته عثمان وكان من بني عبد شمس وزوج علي
كرم الله وجهه بنته ام كلثوم من عمر وكان قرشيا لا هاشميا وروي عن محمد انه قال لا يعتبر
التفاضل فيما بين قريش الا ان يكون نسبا مشهورا ذا الحرمة كاهل بيت الخلافة فيعتبر التفاضل
حتى لو تزوج قرشية من اولاد الخلفاء قرشيا ليس من اولادهم كان للاولياء حق
الاعتراض قال صاحب النهاية كان محمدا قال ذلك تعظيما للخلافة وتسكينا للفتنة
لا لانعدام اصل الكفاءة لانه وقع في زمن الخلفاء العباسية وبنو باهلة ليسوا اكفاء
لغيرهم من العرب بنو باهلة قبيلة من قيس عيلان بالعين المهملة اسمه الناس بن مضر وباهلة
في الاصل اسم امرأة من همدان كانت تحت معن بن يعصر بن سعد بن قيس بن عيلان فنسب
اولادها اليها فهم ليسوا باكفاء للعرب لانهم معروفون بالخساسة والدناءة لانهم كانوا
يأكلون بقية الطعام مرة ثانية ولانهم كانوا يطبخون عظام الميتة ويأخذون الدسومة
منها فاكلوا ولا ينفع الاصل منهم اذا كانت النفس منهم باهلة وتعتبر الكفاءة
في العجم اي غير العرب اسلاما ولا تعتبر نسبا لانهم ضيعوا انسابهم فلا يكون التفاخر فيهم

مساواة

بالنسب تكن بالاسلام كما افتخر سلمان الفارسي حين افتخر الصحابة بالانساب وانتهى
الامر اليه فقال افتخر بالاسلام لا اب لي سواه وحرية فمسلم او حر ابوه لا فرادى
غير كفوء لمن لها ابوان في الاسلام او الحرية نقل في النهاية عن الامام المحبوبي ان هذا
في الموالي واما في العرب فانه من لا اب له في الاسلام من العرب وهو مسلم فهو كفوء لمن لها
اب في الاسلام لان العرب يتفاخرون بالنسب فيعتبر النسب كفوا لنسب ولو اذا
كانا مسلمين واما العجم فقد ضيعوا انسابهم ومفاخرتهم بالاسلام فمن كان له ابوان في الاسلام
يفتخر على من لا اب له فيه ولا يعتبر كفوا والكفاءة في الحرية نظيرها فان العبد لا يكون
كفوا للمهرة الحرة الكاملة وكذلك المعتوق لا يكون كفوا لها ومن له اب فيه اي في الاسلام او فيها اي
في الحرية غير كفوء لمن له ابوان فيه اوفيها لان الرق اثر الكفر وفيه معنى الذل فيعتبر في حكم
الكفاءة بسبب ذلك فالا بي يوسف فانه الحق الواحد بالمثنى كما هو مذهبه في تعريف
الشخص في الشهادة فان الشهود اذا ذكروا اسم الغائب واسم ابيه يحصل به التعريف عند
ابي يوسف ولا حاجة الى ذكر الجد وعندهما لا بد من ذكر الجد ومن له ابوان فيه اوفيها كفوء
لمن له اباء فيه اوفيها لان التعريف يتم بالابوين اي بالاب والجد المفضل عمو المنقول
ولان ما فوق الجد لا يعرف غالبا فلا يشترط وتعتبر الكفاءة ديانة اي في التقوى والصلاح
والحسب وهو مكارم الاخلاق وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف لانها من اعلى المفاخر والمرأة
تعير بفسق الزوج فوق ما تعير بضعة النسب فكان الحسب معتبرا فيها كما ان الديانة
اولى بالاعتبار منه فالمحمد لانها من امور الاخرة فلا يبنى عليها احكام الدنيا كذا في
النهاية وكذا هو في سعدي افندي اقول قال ابن الهمام في التوضيح تامل على انا لم نبن الا على امر
دنيوي وهو ما ذكر من ان المراة تعير بفسق الرجل فوق ما تعير بضعة النسب انتهى وكذا
نقول ان فساد التزويج لا يحتاج الى تامل بل الحاجة الى ابتناء امر الدنيا على امر الاخرة الا ترى
ان قبول الشهادة من امور الدنيا وتبتني على الديانة انتهى بقول المعنى وكذا الكلام

من امور الاخرة وبه يبتني عليه الكفاءة التي هي من احكام الدنيا تدبر قال صاحب الاختيار
قال محمد لا تعتبر الكفاءة في الديانة والتقوى الا ان يكون فسوق الزوج فاحشا كمن يفسق علانية قفا
او يحمل الى بيته او يخرج الى الاسواق سكران فيلعب به الصبيان وكذا في الهداية فليس
الفاسق كفوا لبنت صالح تفريع على قول الشيخين وان لم يعلن من اعتبار القضاء وعند
بعض مشايخ الفاسق اذا لم يعلن يكون كفوا لبنت الصالح حتى روى عن ابي يوسف اذا كان
الفاسق ذا مروة وكان مستترا فهو كفوء لانه لا يظهر فلا يلحق بها الشين وتعتبر الكفاءة
مالا وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية فالعاجز عن المعجل
والنفقة او عنهما غير كفوء للفقيرة القادر عليهما اما المهر فلانه بدل البضع فلابد
من ايفائه واما النفقة فلان قوام الازدواج ودوامه بها وقيد بالمعجل لان ما وراءه
مؤجل عرفا ليس بمطالب به فلا يسقط الكفاءة وعن ابي يوسف انه اعتبر المقدرة على النفقة
دون المهر لانه يجري المساهلة في المهور ويعد المرء قادرا عليه بيسار ابيه لان الاباء يعتادون
يتحملون المهر عن الاولاد دون النفقة الدائمة والمراد بالنفقة ان يكتسب كل يوم مقدار
ما ينفق عليها كذا في الكافي وقيل نفقة سنة وقيل نفقة ستة اشهر والقادر عليهما اي على
المهر والنفقة كفوء لذات اموال عظام عند ابي يوسف لانه لا تباهي للغنا اذ المال غاد
ورايح خلافا لهما فانهما يعتبران الكفاءة في الغنا حتى ان الفائقة في اليسار لا يكافئها
القادر على المهر والنفقة فقط لان الناس يتفاخرون بالغنا ويتعيرون بالفقر وتعتبر
الكفاءة حرفة عندهما وعن الامام روايتان في رواية لا تعتبر وهو الظاهر وفي رواية
تعتبر وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرف ويتعيرون بدناءتها وجه رواية
عدم الاعتبار ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها
وعن ابي يوسف انها لا تعتبر الا ان تفحش كالحجام والحائك والدباغ فحائك او حجام او
كناس او دباغ غير كفوء لعطار وبزاز وصراف تفريع على اعتبار الكفاءة حرفة

دنه اي وباعتبارها ينبغي قال الفضلي يحمو ويلث وقد صرح بالافتاء به في بعض شروح الوقاية
في الهداية ولو زوجت المرأة نفسها غير كفوء فللولي ان يفرق ما لم تلد منه بقول العيني
هذه المسئلة في اول الباب لكن ذكرها ثانيا للتمهيد لمسئلة التي تليها وهو قوله وكذا لو نقص
عن مهر مثلها له اي للولي ان يفرق او ان يتم مهر مثلها لان الاولياء يفتخرون بغلاء المهر
ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا يتعير به خلافا لهما
لان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما في الابراء
بعد التسمية وقبضه اي قبض الولي المهر او تجهيزه او طلبه بالنفقة رضا لانه تقرير لحكم
العقد لا سكوته لان السكوت عن المطالبة محتمل فلا يجعل رضا الا في مواضع مخصوصة وهي
اربعة وعشرون موضعا على ما ذكر في العمادية وليس هذا منها وان نفى اصل الاولياء
فليس لغيره الاعتراض لو استووا في الدرجة حتى اذا عقد واحد منهم لم يعترضها الباقون
فسخه واما اذا كان اقرب من العاقد فله فسخه

فصل

لما كان الوكالة نوعا من الولاية من حيث ان تصرف الوكيل ينفذ على الموكل كتصرف الولي على المولى عليه
لعقد الفضولي احكام بحسبها ناسب ان يذكرها في باب الاولياء في فصل على حدة
وعقد تزويج فضولي او فضوليين على الاجازة يعني يجوز ان يكون من جانب الزوج فضولي
ومن جانب المرأة فضولي آخر فيتوقف على اجازتهما وتولي طرفي النكاح واحد ان
كان وليا من الجانبين بان يزوج بنت اخيه بابن اخ آخر له ولاية او وكيلا
منهما بان يزوج رجل امرأة برجل وكالة منهما او وليا واصيلا بان يزوج ابن العم
عمه من نفسه فيكون اصيلا من جانبه ووليا من جانبها او وليا ووكيلا بان يزوج بنته
من آخر وكالة منه او وكيلا واصيلا بان يزوج امرأة من نفسه وكالة ولا يتولاهما
اي طرفي النكاح فضولي ولو من جانب عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فانه
الفضولي الواحد يتوقف طرفا النكاح عنده وحاصل مسائل الفضولي ستة ثلاث منها

يتوقف

يتوقف على الاجازة اتفاقا بيننا وخلافا للشافعي وهي فضولي قال زوجت فلانة من فلان
وهما غائبان فقال فضولي قبلت او قال تزوجت فلانة وهي غائبة فقال فضولي زوجتها
منك او قالت زوجت نفسي من فلان وهو غائب فقبل عنه فضولي وثلاث منها فيها اختلاف وهي
فضولي قال زوجت فلانة من فلان وهما غائبان ولم يقبل احد او قال تزوجت فلانة
وهي غائبة او قالت زوجت نفسي من فلان وهو غائب ولم يقبل احد قال ابو يوسف يتوقف على الاجازة
وعندهما لا بل هو باطل هو يقول لو كان مامورا من الجانبين ينعقد فاذا كان فضوليا
يتوقف ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة حتى يملك الرجوع قبل قبول الآخر
فيبطل بالغيبة ولا يتوقف على قبول الآخر وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع ولو كان مامورا
من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين فيصير كلامين وما جرى بين الفضوليين عقد
تام لوجود الايجاب والقبول فيتوقف ولو امر ان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره لا يصح
عندهما وهو الاصح لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزويج بالاكفاء وعند الامام
يصح رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقيدنا بقولنا لغيره كما قيده به صاحب الهداية
لانه لو زوجه امة نفسه لم يجز بالاتفاق لمكان التهمة كما اشرنا اليه في الدليل بقولنا وعدم
التهمة واما اطلاق اللفظ فلان لفظ امرأة مطلق يقع على الحرة والامة كما اذا حلف لا يتزوج
امرأة يقع على الحرة والامة جميعا قال صاحب العناية ما وقع في دليل الامامين من قولهما وهو
التزويج بالاكفاء دل على ان الكفاءة تعتبر في النساء للرجال ايضا عندهما وكذا ذكر
في الاصل انتهى قال سعدي چلبي ان اراد انه دل على اعتبارها في الوكالة عندهما
فمسلم بالنظر الى دليلهما وان اراد مطلقا فممنوع ولو زوجه امرأتين في عقدة لا يلزمه
واحدة منهما لانه لا وجه الى تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احديهما غير عين للجهالة
ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق ولو زوج الاب او الجد الصغير والصغيرة بغبن
فاحش في المهر او بغير كفوء جاز عند ابي حنيفة لان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب

الرواية وفي النكاح فاسد ثم يوطي بمهر والكفوة وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج عائشة
على صداق خمسمائة درهم وزوجها منه ابو بكر رضي الله عنه وزوج النبي صلى الله عليه وسلم بنته
فاطمة عليا باربعمائة درهم وكان مهر مثلها اكثر مما ذكرنا اضعافا لاجتماع الفضل فيهما فلولا ان
نكاح الاب بالغبن الفاحش يجوز لما صار كذا في الكافي بنيته يقول الفقير مهر المثل على ما ارى
انما يعتبر بمهر امرأة من قوم ابيها سواء اجتمع الفضل فيهما اولا فالمنكف (?) ان يقول ومهر مثلها
اكثر مما ذكرنا اضعافا لان مهر امها او عماتها او بنات اعمامها كان اكثر مما ذكرنا اضعافا
تتبرض (?) لانهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فعند فواته يبطل العقد لان الحط عن
مهر المثل ليس من النظر في شيء والاعراض عن الكفاءة ضرر ظاهر فلا يجوز وليس في كلام الفقير الا
والجد اتفاقا وهو ظاهر

باب المهر

لما ذكر ركن النكاح وشرطه شرع في بيان المهر لانه
حكمه فان مهر المثل يجب بالعقد فكان حكما كذا في العناية قال مولانا سعد الدين اقول لا ادري
لم خص مهر المثل بالذكر ولعله لان وجوب المهر مطلقا مسمى كان او مهر المثل من احكام النكاح
فكان الاولى هو الاجراء على العموم انتهى يقول الفقير المراد بالحكم الاثر المترتب على الشيء بلا واسطة
وما في العناية من التخصيص لان ترتب المهر على النكاح من غير ذكر يفيد كون المهر حكم النكاح وما هو
الا مهر المثل فانه يجب بالعقد من غير ذكر والمهر هو المال الذي يجب في عقد النكاح على الزوج
في مقابلة منافع البضع اما بالتسمية او بالعقد وله اسام المهر والصداق والنحلة والاجر
والفريضة والعقر يصح النكاح بلا ذكره ومع نفيه لان المقصود الاصلي في صحة النكاح بلا
تسمية مهر بالاسم فانكحوا والنكاح لغة لا ينبئ الا عن الانضمام والازدواج فيتم
بالمتناكحين ثم السكوت عنه فان قيل ينبغي ان لا يتم النكاح بدون تسمية مهر لان المهر واجب
كالثمن في البيع فكما يفسد البيع هناك عند ترك تسمية الثمن فكذا هنا عند ترك تسمية
المهر اجيب بان وجوبه ليس لصحة النكاح وانما هو لابانة شرف المحل فلا يحتاج
الى ذكره لصحة النكاح فان قيل هذه دعوى فلا بد له من دليل قلت دل عليه قوله تعالى لا جناح
عليكم

عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا
يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك ذكره لا يمنع صحة النكاح وكذا اذا تزوجها
بشرط ان لا مهر لها لما بينا ان النكاح عقد انضمام فيتم بالزوجين واقله عشرة دراهم
لقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل
فيتقدر بما له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة لانه يتلف به عضو محترم فلان يتلف
منافع بضع كان اولى وقال الشافعي ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع لانه حقها فيكون التقدير اليها
فلو سمى دونها لزمت العشرة عندنا وقال زفر يجب لها مهر المثل لان تسمية ما لا يصلح مهرا كالعدم نفرا (?)
ولنا ان فساد هذه التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد
رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بعدم التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير
عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض اليسير فلا يكون عدم التسمية دليلا على الرضا بالعشرة
فلذلك لم يجب العشرة وانما يجب مهر المثل لعدم الرضا بما دون العشرة فانه رضا بها لا محالة
وان سماها اي العشرة او اكثر لزم المسمى بالدخول او موت احدهما مطلقا لان بالدخول ل
يتحقق تسليم المبدل وبه يتأكد البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته حيث لم يبق ابلا نفع
والشيء بانتهائه يتقرر ويتأكد فيتقرر بجميع مواجبه فيمكن تقررها لو حصل بعض او انتفاء
مانع ولزم نصفه اي نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول والخلوة الصحيحة لقوله تعالى وان ١٧ المسمى
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو نص صريح
في الباب فيجب المهر والخلوة الصحيحة قائمة مقام الدخول عندنا على ما بيناه ان شاء الله
وان سكت عنه او نفاه لزم مهر المثل بالدخول او الموت لان المهر وجوبا حق الشرع على
ما مر وانما يصير حقها في حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي لان الكل انما يملك التصرف
فيما يملكه دون ما لا يملكه وقال الشافعي لا يجب شيء في الموت واكثر اصحاب الشافعي على انه يجب
بالدخول لان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء في الطلاق

قبل الدخول والخلوة في هذه الصورة متعة معتبرة بحاله في الصحيح لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع
قدره وعلى المقتر قدره وجه الاستدلال ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن و الفريضة هي المهر اي لا جناح عليكم في الطلاق
في الوقت الذي لم يحصل المساس وفرض الفريضة فامر بالمتعة مطلقا وهو على الوجوب وان كان
وذلك يقتضي الوجوب ايضا وذكر بكلمة على وهي تقتضيه ايضا ثم هذه المتعة معتبرة بحاله
عملا بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره اي على الغني بقدر حاله وعلى الفقير
اي الفقير المقل بقدر حاله وفي قول الكرخي انها تعتبر بحالها والصحيح انها تعتبر بحاله لا تنقص
المتعة عن خمسة دراهم ولا تزاد على نصف مهر مثل قالوا المتعة اما ان تكون زائدة على نصف
مهر مثل اولا فان كانت زائدة فلها نصف مهر مثل لان مهر مثل هو العوض الاصلي فكان
تقدير تنصيفه لجهالة فيها والخلف وهي المتعة فلا تزاد على نصف مهر مثل وان لم يكن
فاما ان تكون مساوية له اولا فان كانت متساوية فلها المتعة اتباعاً للنص وان لم تكن
فاما ان تكون اقل من خمسة دراهم اولا فان كانت فلها الخمسة لان المهر هو الاصل والمتعة هي
الخلف ولا مهر اقل من عشرة دراهم فلا متعة اقل من خمسة وان لم يكن فلها المتعة بالنص
كذا في الصلتية وهي اي المتعة درع وخمار وملحفة فان كانت من سفلة فمن الكرابيس
كانت وسطا فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم وهذا التقدير اي تقدير
العدد مروي عن عائشة وابن عباس وذلك لان المرأة تصلي في ثلثة اثواب وتخرج
فيها عادة فيكون متعتها ذلك وكذا الحكم يعني يجب مهر مثل لو تزوجها بخمر او خنزير
لان شرط قبول الخمر شرط فاسد يعني اذا قال تزوجتك على خمر او خنزير وقال تزوجتك
بشرط قبول الخمر وهذا الشرط فاسد والنكاح لا يبطل به لان الشرط فيه لا يوجب ذلك
التسمية اصلا وذلك لا يفسد فهذا اولى بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة
لان الشرط فيه بمعنى الربا وهو يفسد فاذا كان كذلك يصح النكاح ويلغو الشرط الكلام

بعد

هذا على قول الكرخي وعلى الصحيح ان كان من السفلة من الكرابيس للتوسط علم عنه

بعد التسمية لما ان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب مهر المثل او بهذا الدن الخل فاذا هو
خمر يلزم مهر مثل فيه ايضا عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يجب مثل وزنها خلا عندهما
او بهذا العبد فاذا هو حر يلزم مهر مثل فيه ايضا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
فانه يجب القيمة فيه عنده كذا في صاحب العناية وحاصل خلافهم ان محمدا مع ابي يوسف في
الاول لان الحكم يتعلق بالتسمية دون مهر مثل ومع ابي حنيفة في ذوات القيم فيجب
مهر مثل دون القيمة ثم الاصل ان المعتبر هو الاشارة عند ابي حنيفة في الفصول كلها و
التسمية عند ابي يوسف في الفصول كلها والاشارة في الجنس الواحد والتسمية في الجنسين
عند محمد انتهى فعنده المسمى مع المشار اليه جنس واحد لقلة التفاوت في منافع والخمر مع الخل جنسان
لفحش التفاوت فاذا اعتبر محمد الاشارة في الجنس الواحد تعلق العقد في مسئلة
العبد بالمشار اليه عنده فيكون كانه تزوج على حر فيلزم مهر مثل كما هو عند ابي حنيفة كذلك
واذا اعتبر التسمية في الجنسين تعلق العقد في مسئلة الخل بالمسمى فيلزم مثل وزنها
خلا كما هو عند ابي يوسف كذلك وان كنت تريد مزيد تفصيل وتوضيح في هاتين المسئلتين
فارجع الى الهداية وشروحه تفنيع او بثوب او بدابة لم يبين جنسهما يلزم ايضا مهر
مثل لان المسمى مجهول الجنس اذ الثياب اجناس لاختلاف اصولها من القطن والكتان و
الابريسم وكذا الدابة تقع على الخيل والبغل والحمار فكل جنس يشتمل على انواع وكل نوع على
اصناف قال ابن ملك وفي المحيط لو تزوج على بيت ينظر ان كان الرجل بدويا فلها بيت
شعر لانه معلوم عندهم وان كان بلديا فلها مهر مثل لان البيت مالم يتعين لا يصلح ان
يكون مهرا او بتعليم القران يلزم ايضا مهر مثل لان المشروع هو الابتغاء بالمال المتقوم
والتعليم ليس بمال فضلا عن التقوم فيلزمه مهر مثل او بخدمة الزوج الحر لها سنة يلزم ايضا
مهر مثل عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه لو جاز استخدام الحرة لصار بيع المرأة مالكة مستخدمة
وصار الزوج مملوكا خادما وهذا اقلب للشرع كذا في الكافي وقال محمد يجب ان يكون

مهرها فكذلك الخدمة في هذه المسألة وتعليم القرآن في المسألة التي قبلها وعند محمد لها قيمة الخدمة
لانها صارت متقومة بايراد العقد عليها الا ان تسليمها ممتنع لما فيه من قلب الموضوع فيلزم
قيمتها وابو حنيفة يقول ان قيمة الشيء خلف عنه وقائمة مقامه فاذا لم يجز تسليم الخدمة
لم يجز تسليم قيمتها ايضا لان من شرط الخلف تصور الاصل فيجب مهر المثل وكذا يجب مهر
المثل في الشغار وهو ان يزوج بنته على ان يزوجه بنته او اخته معاوضة بالعقدين
اي على ان يكون كل واحد من العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان جائزان لكن يجب مهر المثل
على كل منهما وقال الشافعي يبطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة
لانه لما جعل ابنته منكوحة الآخر وصداق ابنته اقتضى ذلك انقسام منافع بضعها على
نصفين فيصير النصف للزوج بحكم النكاح والنصف لبنته بحكم المهر فيلزم الاشتراك فلا اشتراك
في هذا الباب فبطل العقد ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا وكل ما كان كذلك صح العقد فيه
ووجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر والخنزير ووجه تسمية ذلك نكاح الشغار وهو من الشغور وهو
والاخلاء لانهما بهذا الشرط كانهما رفعا المهر واخليا البضع عنه وقيد بقوله معاوضة
بالعقدين لانه لو قال زوجتك بنتي على ان تزوجني بنتك ولم يزد عليه ولم يقل على ان يكون
بضع كل صداقا للاخرى جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شغارا ولو قال احدهما على ان يكون
بضع بنتي صداقا لبنتك فلم يقبل الآخر ذلك بل زوجه بنته ولم يجعله صداقا كان نكاح
الثانية صحيحا اتفاقا والاول على الخلاف كذا افاده مولانا سعدي افندي نقلا عن ابن الهمام
ولو تزوجها على خدمته لها سنة وهو عبد فلها الخدمة لان خدمة العبد ابتغاء بالمال لتضمنها
تسليم رقبته ولا كذلك الحر ولو تزوجها على منافع دار او نحو لا يستحق الخدمة وفي الصحيح انها
تستحق فيرجع على الزوج بقيمة خدمته ولو نكحها على رعي الغنم او الزراعة لم يجز على
رواية الاصل والصحيح انه يسلم لها اجماعا استدلالا بقصة موسى وشعيب عليهما السلام
فان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا قصها الله ورسوله بلا انكار كذا في الكافي

ولو

ولو اعتق امته على ان تتزوجه فعتقها صداقها عند ابي يوسف رحمه الله لانه صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اعتق صفية
ثم تزوجها وجعل صداقها عتقها وعندهما لها مهر المثل لان المهر لا بد ان يكون مالا والعتق
ليس بمال فبطل تسميته فوجب مهر المثل ولو ابت ان تتزوجه فعليها قيمتها له اجماعا لانها
شرطت للمولى منفعة بمقابلة عتقها فلما فات عنه المنفعة كان له ان ينقض العتق لكنه
بعد وقوعه لا ينتقض فوجب نقضه معنى بالزام السعاية عليها وقيد بالزام قيمتها لانها
لا تجبر على النكاح اتفاقا لكونها حرة والمفوضة بكسر الواو الحرة التي فوضت نفسها بغير
مهر الى زوجها وبالفتح التي زوجها وليها بلا اذنها بلا مهر او امة زوجها مولاها بلا مهر
والحق بالفتح والكسر والامة بالفتح فقط كذا في شرح الكنز ما فرض لها بعد العقد ان
دخل بها او مات عنها يعني ان تزوجت ولم يسم لها مهر ثم تراضيا على تسمية فهي
لها ان دخل بها او مات عنها والمتعة ان طلق قبل الدخول وعند ابي يوسف نصف
المفروض بعد العقد وهو قول الشافعي لانه مفروض فيتنصف بالنص وهو قوله تعالى فنصف ما
فرضتم ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل اذ لو لم يكن كذلك لوجب
عليه اذا دخل بها مهر المثل والمفروض جميعا اما مهر المثل فلانه الواجب بالعقد ابتداء
لعدم التسمية واما المفروض فبحكم التسمية فصار كما اذا سمى لها مهرا ثم زاد لها شيئا
فانهما يلزمان على تقدير الدخول والموت لكنه يسقط مهر المثل ويلزم المفروض فعلم انه تعيين
له وهو مهر المثل لا يتنصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بما تلا يعني بقوله تعالى فنصف ما فرضتم الفرض
في العقد لانه هو المتعارف وان زاد الزوج في مهرها بعد العقد لزمته الزيادة خلافا
لزفر فانه يقول الزيادة هبة مبتدأة لا تلتحق باصل العقد ان قبضت ملكت والا فلا
وسنذكر دليلنا ان شاء الله تعالى في زيادة الثمن والمثمن وتسقط الزيادة بالطلاق
قبل الدخول عند ابي حنيفة ومحمد لان التنصيف عندهما يختص بالمفروض في العقد بناء على
ما ذكرنا من انه ينصرف الى المتعارف وعند ابي يوسف تنصف الزيادة ايضا لان عنده

فعليها قيمتها له اجماعا صح

بين السنة والمرض فيه عند ابي يوسف عملا بظاهر قوله تعالى فنصف ما فرضتم بين من غير فصل وان قطعت المراة
عند ابي عن الرفع من مهر صح لان المهر تباعة منها والحط يلاقي الرفع حالة البقاء واذا
خلا الزوج بها اي بامرأته ولا مانع من الوطء حسا او شرعا او طبعا كمرض يمنع الوطء
مرفوع هذا ان مثال ان للمانع الحسي والمراد بالمرض ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل
مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور اي مرض كان وهذا التفصيل في مرضها كذا في الهداية وقال
[illegible]
صاحب العناية حاصله ان المرض منوع بلا خلاف واما المرض في جانبه فقد قيل انه ايضا مانع
وقيل انه غير مانع والاصح انه يمنع صحة الخلوة على كل حال وجميع انواعه في ذلك سواء قال الصدر الشهيد
هو الصحيح انتهى وصوم رمضان واحرام فرض او نفل هذا ان مثال ان للمانع الشرعي
وحيض ونفاس مثال لان للمانع الطبعي ولا يبعد ان يكون المانع الشرعي موجودا فيهما
فلها تمام مهر وقال الشافعي لها نصف مهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطء فلا
يتاكد المهر دونه ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت المانع وذلك وسعها فيتاكد حقها في
البدل كما في البيع فان التخلية فيه برفع الموانع تسليم يجب فيه تسليم الثمن على المشتري واما
ذكر في قوله ان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطء فصحيح لكن ذلك تسليم الشيء وقدرت
المرأة ذكره فانه تكون مكلفة بذلك وانما قيد الصوم واطلق الاحرام لان بافطار رمضان
يجب القضاء والكفارات جميعا وفي ذلك حرج عظيم يمنع صحة الخلوة والتطوع لا يجب عليه الا
قضاء يوم واحد ومانه بالشروع والاداد وهو يسير وبافساد احرام النفل يجب عليه ان
يقضي ويتعين هذا في العام القابل فجملة هذه الاشياء شديدة ولهذا استوى الوصف
النفل في منع صحة الخلوة ولو كان الزوج خصيا او عنينا فان خلوتهما صحيحة يجب بها
كمال المهر اتفاقا لانه التسليم سالمة فادير الحكم على سلامتها وكذا لو كان مجبوبا فان خلوته
صحيحة يجب بها كمال المهر عند الامام ايضا لان المستحق عليها التسليم على ما يليق على المجبوب
وقد اتى به لانه في وسع مثلها في هذه الحالة وقد اتت به وجعلها فتستحق كمال البدل

كخلوة المحرم صلاة لهما لان عجز المجبوب فوق عجز المريض لان الوطء منه متوقع في الجملة
ولا توقع هناك اصلا قلنا لم يصح خلوته فلان لا يصح خلوة المجبوب اولى فيجب نصف المهر
بعد هما بمنزلة الخصي والعنين فان آلتهما سالمة ولا آلة للمجبوب قلنا ان المجبوب انما يراد
للانزال والاستمتاع لا للايلاج ومنزلة المريض لانه قد وجد مانع الايلاج فلم يصح خلوته
بمنزلة خلوة المجبوب وصوم القضاء غير مانع في الاصح لعدم وجوب الكفارة بالافساد
وكذا صوم النذر غير مانع في رواية لعدم وجوب الكفارة بالافساد ايضا وفي رواية
يمنع صوم القضاء والنذر صحة الخلوة لانه لا يباح ابطالهما الا بعذر وفرض الصلاة
مانع قال صاحب العناية والصلاة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله قال صاحب
الاختيار والسنن الرواتب لا تمنع صحة الخلوة الا ركعتي الفجر والاربع قبل الظهر
تأكدهما بالوعيد على تركهما ثم ان المكان الذي يصح الخلوة فيه مكان يأمنان فيه اطلاع
غيرهما عليهما حتى لو خلا بها في مسجد او حمام او طريق او على سطح لا حجاب له فليست صحيحة
وكذا لو كان معهما اعمى او صبي يعقل او مجنون كذلك او كلب عقور او منكوحة له اخرى
او اجنبية وفي الامة روايتان انتهى وقال صاحب البناية وكذا لو كان عجوز تمنع صحة الخلوة
لانه يحتمل ان تكون مستيقظة متجسسة وفي [illegible] كلب الرجل وفي الاملاء النهار
خلوة وفي الليل ليس بخلوة انتهى يقول العيني انه لو كان اعمى ولكن ينبغي ان يكون الحكم
في الليل والنهار سواء والعدة تجب بالخلوة ولو مع المانع احتياطا استحسانا لتوهم الشغل
والعدة حق الشرع والولد اما انها حق الشرع فيدل عليه ان الزوجين لا يتمكنان من ابطالها
والتداخل يجري فيها وفي حق العبد لا يتداخل واما انها حق الولد فلقوله صلى الله عليه وسلم
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره والمقصود منه صيانة نسب
الولد وحرمته فلا تصدق المرأة في ابطال حق الغير في قولها لم يطأني قال صاحب البداية
وذكر العتابي في شرحه ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان

حقيقيا

حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لانعدام التمكن حقيقة قال صاحب البناية بيانه انه في كل موضع
يتمكن من الوطء حقيقة لكن منع منه مانع يجب فيه العدة ففي الرتقاء يتحقق الوطء بالفتق وفي
المجبوب بالسحق وفي كل موضع لا يتمكن من الوطء حقيقة كالمرض المضني والصغير او الصغيرة لا
العدة اتفاقا انتهى يقول الفقير في بيان صاحب البناية تأمل نظرا بالتأمل فيها نقله صاحب
النهاية عن العيون وغيره ومتعة واجبة لمطلقة قبل الوطء لم يسم لها مهر لما تلونا
من قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد بينا فيما سبق فلا نعيد ومستحبة
لمطلقة بعد الدخول سواء سمى لها مهرا او لا لان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة فلا
يجامع الاصل ولا شيئا منه بطريق الوجوب فلا تجب مع وجوب شيء من مهرها فلما نص من باب
الفضل وغير مستحبة لمطلقة قبله اي قبل الدخول سمى لها مهر قالوا ان المطلقات
اربع مطلقة لم توطأ ولم يسم لها مهر فيجب لها المتعة ومطلقة لم توطأ وقد سمي لها
مهر فهي التي لم تستحب لها المتعة ومطلقة قد وطئت ولم يسم لها مهر ومطلقة قد وطئت
وقد سمي لها مهر فهما تان تستحب لهما المتعة فالحاصل انه اذا وطئها تستحب لها المتعة سواء
سمى لها مهرا او لا لانه اوحشها بالطلاق بعدما سلمت اليه المعقود عليه وهو البضع فيستحب
ان يعطيها شيئا زائدا على الواجب وهو المسمى في صورة التسمية ومهر المثل في صورة عدم التسمية
واذا لم يطأها ففي صورة التسمية يأخذ نصف المسمى من غير تسليم البضع ولا يستحب لها
شيء آخر وفي صورة عدم التسمية تجب المتعة لانها لم تأخذ شيئا وابتغاء البضع لا ينفك عن
المال ولو سمى لها الفا وقبضته ثم وهبته له اي الالف ثم طلقها قبل الدخول يرجع الزوج
عليها بنصفه اي بنصف الالف لانها قبضت تمام المسمى ولم يصل اليه النصف فيرد النصف
من الالف الذي وهبته لم يتعين انه النصف لان الدراهم والدنانير لا تتعين في العقود
والفسوخ وكذا لو كان مكيلا او موزونا او غير الدراهم والدنانير يعني اذا كان المهر مكيلا
او موزونا او في الذمة فقبضته ثم وهبته ثم طلقها قبل الدخول بها يرجع الزوج عليها بنصفه

ذكره لعدم التعيين لانه ايضا دين غير معين ولهذا لم يجب عليها رد عين ما قبضت ولو قبضت
النصف ثم وهبت الكل او الباقي لا يرجع الزوج عليها بشيء عنده فانهما قالا يرجع
عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل فلو قبضت الكل ثم وهبت للزوج ثم طلقها
قبل الدخول يرجع عليها بنصف ما قبضت وكذا اذا قبضت البعض ولان هبة البعض الذي
لم تقبض حط والحط يلتحق باصل العقد فكانه تزوجها ابتداء على الخمسمائة المقبوضة
ولابي حنيفة ان مقصود الزوج وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض قد حصل
قبل الطلاق فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق كمن له على اخر دين مؤجل فعجل
قبل حلول الاجل وقولهما والحط يلتحق باصل العقد قلنا له والحط لا يلتحق
باصل العقد في النكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تلتحق باصل العقد اذا كان
العقد عقد معاوضة يحتاج الى دفع الغبن عن احد الجانبين بالزيادة والحط والنكاح
ليس كذلك كذا في العناية وقال زفر في هذه المسألة يرجع الزوج عليها بنصف
الصداق وهو القياس ودليل مع جوابهما مذكور في الهداية فراجعه ولو وهبت
اقل من النصف وقبضت الباقي يرجع الزوج عليها الى تمام النصف وعندهما بنصف
المقبوض يعني اذا تزوجها مثلا على الف فوهبت المرأة مائتين وقبضت الباقي فعند
ابي حنيفة يرجع عليها بثلثمائة درهم حتى يتم النصف وعندهما يرجع عليها باربعمائة
درهم لان عنده ما يسلم الى الزوج معتبر وعندهما المقبوض معتبر فكانه تزوجها على
ما قبضت فينتصف المقبوض وهو ثمانمائة ولو لم تقبض شيئا فوهبته للابع
احدهما على الاخر لان حكم الطلاق قبل الدخول ان يسلم له نصف المهر وقد حصل
بلا زيادة والمرأة لم تاخذ شيئا لترده اليه فكان كمسألة الاولى وهي التي تقبض
الالف ثم وهبت له وطلقت قبل وطي وكذا لو كان المهر عرضا فوهبته
قبل القبض او بعده ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشيء وفي القياس

قوله

حتى لا تتنصف ما يلحق
معه ذكر ان الحط انما
يلتحق باصل العقد

وهو يرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب عليها رد نصف عين المهر وجه الاستحسان ان حقه
عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد وصل اليه ولهذا لم يكن لها دفع شيء
اخر فكانه تعجلها اذا كان مهرها دينا تعجله ما اذا باعت منه نصفها لانه وصل اليه بدل
وان تزوجها بالف على ان لا يخرجها من البلد او على ان لا يتزوج عليها فان وفى بالشرط
فلها الالف والا اي وان لم يف بالشرط فمهر مثلها قد تقدم ان النكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة فاذا تزوج امرأة على الف على شرط ان لا يخرجها من البلدة او على شرط ان لا يتزوج
عليها اخرى ان يطلق الضرة فالنكاح صحيح وان كانت هذه الشروط فاسدة لان في
اتيانها المنع عن الامر المشروع فان وفى بالشرط فلها الالف لانه سمى ما يصلح مهرا وقد تم رضاها به
وان لم يف به فلها مهر مثلها لانه سمى ما لها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف
فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة بان شرط مع الالف ان يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة
ويكلفها ما لا تعرفه وكما لو سمى الهدية مع الالف ان شرط ان يرسل اليها مع الالف ثيابا
الكافي قال صاحب العناية وصورة مسألة فيما اذا كان مهر مثلها اكثر من الالف انتهى يقول
المنزلان سياق مسألة يدل عليه قطعا تدبر ولو تزوجها على الف ان اقام بها اي بالمرأة
في البلد وعلى الفين ان اخرجها منها فان اقام بها فلها الالف والا اي ان لم يقم بها بل اخرجها
منها فمهر مثلها لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف عند الامام وعندهما لها الالف ان
اقام بها والفان ان اخرجها لان الشرطين جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان
ان اخرجها وعند الامام الشرط الاول صحيح والثاني فاسد وقال زفر الشرطان فاسدان
حتى كان لها مهر مثلها اقام بها او اخرجها ولا يزاد على الفين ولا ينقص عن الالف كما هو كذلك
عند الامام ان اخرجها بقوله الفقير وبه تم مصنف حيث ذكر هذه مسألة بمسألة التي
قبلها بلا فاصل اصلها بالواو على وفق ما في الهداية والمختار وصاحب الوقاية والكنز
والشرح خلطوا اصلها بالواو بحيث يلتبس على الناس حكمها اعتمادا على فهم كون ما

فقال المصنف صاحب الهداية فهذا اختاره وانت تتبع تمتنع عما قلنا ولو تزوجها بهذا العبد
بهذا العبد واحدهما اعلى والاخر ادنى فلها الاعلى ان كان الاعلى مثل مهر مثلها او اقل
والادنى ان كان الادنى مثله اي مثل مهر مثلها او اكثر ولها مهر مثلها ان كان مهر مثلها
بينهما اي بين الاعلى والادنى هذا عند الامام وعندهما لها الادنى بكل حال اي سواء كان الاعلى
مثل مهر مثلها او اقل او كان الادنى مثل مهر مثل او اكثر او كان مهر مثلها بين الاعلى والادنى
والاصل هنا ان الضمان الاصلي عند ابي حنيفة مهر مثل وانما يصار الى التسمية اذا صحت من
كل وجه ولم تصح هنا للجهالة وعندهما الضمان الاصلي هو المسمى وانما يصار الى مهر المثل
اذا فسدت من كل وجه وهنا ليس كذلك لامكان العمل بالادنى لكونه متيقنا اذ الاقل أي التسمية
هذا متيقن والامام ان اصل المهر مهر مثل لتعذر ايجاب المسمى وقد امكن ايجاب الادنى
اذ الاقل متيقن فصار كالخلع والاعتاق على مال على هذا الوجه فان الادنى هناك
فكذا هنا في هذه المسئلة وابو حنيفة رحمه الله يقول ان الموجب الاصلي مهر مثل اذ هو الاعدل
لانه لا يقبل الزيادة والنقصان لانه قيمة منافع البضع وقيمة الشيء لا تقبل الزيادة و
النقصان بخلاف التسمية فانها تقبلهما فاذا كان الموجب الاصلي مهر مثل فالعدول عنه
التسمية وقد فسدت هنا لمكان الجهالة لانه ادخل فيها كلمة او التي للشك بخلاف
الاعتاق على مال لانه لا موجب له في البدل فيتعين الاقل بخلاف النكاح لان له موجبا اصليا
وهو مهر مثل الا ان مهر مثل اذا كان اكثر من الاعلى فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص
من الادنى فالزوج رضي بالزيادة فحكمنا برضاهما وان طلقها قبل الدخول فلها نصف الادنى
اجماعا لان الواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها
في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة وفي الخانية الا ان يكون نصف الاوكس اقل من المتعة
فحينئذ يكون لها المتعة وان تزوجها بهذين العبدين فاذا احدهما حر فلها العبد فقط
عند الامام ان ساوى عشرة لان التسمية معتبرة عنده فانه الـ
تزوج

تزوجتك على هذا الحر وعلى هذا العبد ولا يصار الى مهر مثل لانه لا يجتمع مع مسمى فيكون لها العبد ان
ساوى عشرة وان نقص قيمته عنها فلها تمام العشرة لانه لا مهر اقل من عشرة وعند ابي
يوسف لها العبد مع قيمة الحر لو كان عبدا لان تسمية العبدين معتبرة عنده على ما هو اصله
من ان المعتبر التسمية عنده لكنه عجز عن تسليم احدهما فيجب قيمته وعند محمد لها العبد وتمام
مهر مثل ان كان هو اي العبد اقل منه لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر المثل عنده فاذا
كان احدهما عبدا يجب العبد وتمام مهر مثل وان تزوجها على فرس او ثوب هروي بالغ
في وصفه او لا خير بين دفع الوسط او قيمته يعني ان شاء دفع الفرس الوسط او قيمته
وان شاء دفع وسط الثوب الهروي او قيمته قال صاحب التسهيل قوله بالغ في وصفه بان
وصف بانه جنس عرضه كذا وطوله كذا بحيث لو اسلم يجوز في السلم انتهى وقال زفر اذا بالغ
في وصفه يمتنع الخيار ويجبر الزوج على تسليم الوسط وهو رواية عن ابي حنيفة لانه بالمبالغة
يلتحق بذوات الامثال ولهذا يجوز في السلم وفي ظاهر الرواية عنه يخير الزوج بين دفع
الوسط او قيمته سواء بالغ او لم يبالغ وهي التي اخذها المصنف وكذا لو تزوجها
على مكيل او موزون بين جنسه لا صفته بان تزوجها على حنطة او شعير او زعفران ولم
يزد عليه اي يخير الزوج بين دفع الوسط او قيمته ايضا وان بين صفته ايضا وجب
هو لا قيمته لان الموصوف منهما يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا حالا او مؤجلا ولهذا جاز
الاستقراض والسلم فيه وقيل الثوب مثله اي مثل المكيل والموزون ان بولغ في وصفه وهو قول
زفر وفي ظاهر الرواية عن الامام كما بيناه آنفا فلا يفيد ولو شرط البكارة فوجدها ثيبا
لزمه كل المهر ولا عبرة بالشرط وان اتفقا على قدر مهر في السر واعلنا غيره عند
العقد فالمعتبر ما اعلناه عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ما اسراه اعلم ان الفصل
من مسئلة هو ما قال ابن ملك في شرح مجمع البحرين بحيث يسمى وينبغي جمع حتى قال
من تزوج امرأة بمهر في السر ثم تزوجها ثانيا باكثر منه في العلانية رياء وسمعة لها ما

مسمى عند ابي يوسف وقالا لها مهر العلانية ثم قال هذا اذا لم يشهدا على ان ما في العلانية [illegible]
فان كانا اشهدا عليه لم يجب الزيادة اتفاقا ثم قال صورة المواضعة في مقدار المهر لانه ان لم
عقد وتواضعا على ان يظهرا النكاح بمهر ولا يكون بينهما نكاح فاظهرا النكاح يصح بلا
مهر مذكور اتفاقا لان النكاح لا يفسد مع الهزل ثم قال وانما قيدنا بالتزوج بالف
لانهما لو اظهرا الكثير تماما في السر بلا عقد آخر لم يعتبر الظاهر اتفاقا وقيدنا التزوج بان
يكون بالكثير لانه لو تزوجها علانية على ان لا مهر لها فمهر السر معتبر اتفاقا لانهما
مهرا ما عدا مذكورا في السر مذكوران ان كان هزلا ولو تزوجها وسكت يجب مهر المثل
اتفاقا لانه يصير مهر المثل مذكورا مقتضى للنكاح ثم قال هذا اذا تعاقدا بجنس ما
تواضعا فاما لو تعاقدا بخلاف جنسه كما اذا تعاقدا في السر على الف درهم وتعاقدا
في العلانية بمائة دينار فلها مهر المثل اتفاقا في الاصح لانهما تركا المذكور في السر
هزلا في المذكور ثانيا قال لا يجب بالهزل كذا في التبيين وفي التتمة لو اصطلحا [illegible]
فالمهر مهر العلانية في الوجهين ثم ذكر دليل ابي يوسف بقوله لان النكاح لا يحتمل [illegible]
فلا يعتبر العقد الثاني لانه ليس بعقد حقيقة ثم ذكر دليل ابي حنيفة ومحمد بقوله ولهما
ان العقد الثاني وان لم يعتبر استينافا فالكلام في زيادة مهر وهي صحيحة فتعتبر الزيادة
في تلك الجهة انتهى ما ذكره ابن الملك بقول المصنف مقتضى ما ذكر ان يكون العقد في صورة
المسئلة مرتين مرة في السر ومرة في العلانية واما المفهوم مما ذكر المصنف ان يكون
العقد واحدا حيث قال وان اتفقا على قدر في السر ثم اعلنا غيره عند العقد آه
وهذا انما يكون على صورة على ان لا يوجد العقد في السر بل يتفقا ولا في غيره
ويستقر رايهما على قدر ثم لا يظهراه واعلنا غيره عند العقد ولو كان مراده مثل
تصوير ابن الملك لقال وان عقدا على قدر في السر ثم عقدا على غيره علنا ولم يقل اعلنا
عند العقد على العقد الثاني الواقع بين الناس يكون ابرح من [illegible] وابعد ما يقول [illegible]

وع

وع شرط [illegible] في تصوير هذه المسئلة ولو تزوج بحضرة شاهدين على الف سرا ثم تزوجها
علانية على الفين فان كانا اشهدا على ان ذكر التسمية لزمه مهر السر اجماعا وان لم يشهد
يلزم ابو يوسف بمهر السر وهو الف لانه اذا ملكها بالف فلا يتصور تمليكه ثانيا الا بغيره ما العلانية
لاستماع المعقود لا الزيادة فهذا ايضا ما صوره ابن الملك ثم قال صاحب التسهيل اقول يشكل
قول محمد هذا بفصل البيع الفاسد من انهما لو اتفقا على الفين سرا والفين عند محمد فانه يتوقف محمد
مع ابي يوسف في جعل الثمن الفا وهنا مع ابي حنيفة حتى جعل مهرها الفين العلانية والحال انه اعتبر
العلانية هنا والسرية ثمة وبينهما منافاة فلابد له من الفرق انتهى ولم يجب شيء بلا وطء في
عقد فاسد مثل النكاح بلا شهود ونكاح الاخت في عدة الاخت من الطلاق البائن ونكاح
الاخت في عدة الرابعة ونحوها وان خلا لان مهره لم يجب بمجرد العقد لفساده وانما
يجب باستيفاء منافع البضع وكذا بعد الخلوة لان الخلوة فيه لا يثبت بها التمكن لحرمة الوطء
فلا تقام مقام الوطء فان وطئ وجب مهر المثل لا يزاد على المسمى عندنا خلافا لزفر فان عنده
يجب مهر المثل بالغا ما بلغ هو يعتبره بالبيع الفاسد يعني ان القيمة في البيع الفاسد تجب بالغة ما بلغت اذا
بيع بعد القبض وان زادت على الثمن فكذا لزمه مهر المثل اذا لم تقع التراضي بينهما وان زاد على المسمى
لان كل واحد منهما موجبا اصليا فاذا العقد فاسد يرجع الى الموجب الاصلي ولنا ان المستوفي
ليس منافع البضع بهذا العقد ليس هو مال متقوم وانما يتقوم بالتسمية في تسمية غير
صحيحة لفساد النكاح فبطلت فان زاد على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية في حق
الزيادة لان التسمية في النكاح الفاسد كانت معدومة حكما فصرنا الى ما هو قيمتها في مثل هذا العقد
بدون التسمية وهو عقد معاوضة اذا كان صحيحا وذلك مهر المثل فيبطل ما زاد عليه قال صاحب
الهداية وان نقص لم يجب الزيادة على المسمى لانعدام تسمية الزيادة على المسمى وقال صاحب العناية فان قيل
وهل هذا الا تناقض لانه اسقط اعتبار التسمية اذا زاد على مهر المثل ثم اعتبرها اذا انقصت منه
[illegible] ان كانت فاسدة يجب شمول العدم وان كانت صحيحة يجب شمول الوجود قلنا هو [illegible]

ضمن انعقد بينهما علانية التي في الثمن الثاني عند ابي حنيفة وعند م

وانما زدنا لفظ هو لتكميل القضية معدولة حتى يصير ايجابيا الذي هو شرط الشكل الاول منه

من نصيب دون بعض وصحيحة من حيث ان قسمتها المستقيم لان فرض مسئلة فيما اذا سلم نصيب ابيها
وجهت من عقد فاسد فاعتبرنا فسادها اذا ازدادت وصحتها اذا نقصت لانضمام خيارها
اليها وهذا الحل من خواص هذا الشرح انتهى وعليها العدة الحاقا للشبهة بالحقيقة
في موضع الاحتياط وتحرزا عن اشتباه النسب وابتداؤها اي ابتداء العدة من حين
التفريق لا من آخر الوطآت هو الصحيح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح يعني بشبهة النكاح
ولكن من الايجاب فالمقول ورفعها بالتفريق فيكون ابتداء العدة منه كذا في
الغاية وقول صاحب الهداية التفريق من قبل الشرع يشير الى انه لا بد من تفريق ولكن ليس
رفع النكاح موقوفا على تفريق القاضي بل لكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير
حضرة صاحبه عند بعض مشايخنا وعند بعضهم ان لم يدخل بها فكذلك الجواب وان دخل بها فليس
لواحد منهما حق الفسخ الا بحضرة صاحبه كما في البيع الفاسد فان لكل من المتعاقدين حق
الفسخ دون محضر من صاحبه قبل القبض ليس له ذلك بعد القبض فاما ان يكون لفظ التفريق من
الشرع والمانع كل واحد منهما واما ان يكون وضع مسئلة فيما اذا رفعا حكمها الى الحاكم انتهى ويثبت
فيه اي في النكاح الفاسد النسب له لانه يحتاط في اثباته احياء للولد فيترتب على الثابت
ومدته اي مدة النسب من حين الدخول عند محمد وبه يفتى وقال ابو حنيفة وابو يوسف من حين
وقت النكاح كما في النكاح الصحيح لان حكم الفاسد يؤخذ من الصحيح والفتوى على قول محمد
لان النكاح الفاسد ليس بداع الى الدخول واقامة النكاح مقام الوطء باعتبار ان النكاح
داع الى الوطء والنكاح الفاسد ليس بداع اليه فلا يقام مقامه فهما يقولان ان كان
من وقت النكاح الى وقت الوضع ستة اشهر يثبت النسب وان كان اقل لا وهو يقول
ان كان من وقت الدخول الى وقت الوضع ستة اشهر يثبت وان كان اقل لا ومهر مثلها
يعتبر بقوم ابيها لان الانسان من جنس قوم ابيه وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر الى جنسه
ولقول ابن مسعود رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها وهن اقارب الاب لانه اضافهن اليها وانما

الى ان قال لان النسب اليه ان تساوتا سنا وجمالا وقال بعضهم لا يعتبر الجمال في اهل بيت الشرف
والحسب وانما يعتبر ذلك في اوساط الناس اذ الرغبة فيهن للجمال بخلاف بيت الشرف ومالا
وعقلا ودينا وبلدا وعصرا وبكارة وثيابة لان مهر مثلها يختلف باختلاف هذه الاوصاف
وحاصله ان مهر مثلها قيمة البضع وقيمة الشيء انما تعرف بالرجوع الى نظيره بصفته ويعتبر السن
وقت التزوج كذا في الغاية فان لم يوجد منهم اي من قوم الاب من كانت مثلها فمن
الاجانب اي يعتبر بمهر مثلها من الاجانب من قبيلة هي مثل قبيلة ابيها وعن ابي
حنيفة انه لا يعتبر من الاجانب كذا في الحقائق وزاد الزيلعي ايضا فيما يعتبر المماثلة العلم
والادب والخلق الكامل وعقر لعسر قدرته فان لم يوجد جميع ذلك من الاوصاف فيما يوجد منه
اذ يشترط اجتماع هذه الاوصاف في امرأتين فيعتبر بالموجود منها ولا يعتبر بامها وخالتها
قال ابن ابي ليلى يعتبر بامها وقوم امها كالخالات ونحوها لان المهر قيمة بضع النساء فيعتبر
بالقرابة من جهة النساء ان لم تكونا من قوم ابيها فان كانت الام من قوم ابيها بان
كانت بنت العم فحينئذ يعتبر بمهرها لا لانها امها بل لانها من قوم ابيها وصح ضمان وليها مهرها يعني اذا
زوج الولي ابنته مثلا وضمن لها مهرها عن الزوج صح لانه من اهل الالتزام وقد اضاف
الضمان الى ما يقبل الضمان وهو مهر لانه دين والكفالة والضمان يتحملانه كذا في صاحب
البداية هذا اذا كان الضمان في صحته اما اذا كان في مرضه ومات منه فضمانه باطل
لانه تبرع للوارث في مرض الموت فيكون وصية لوارثه لا يصح ثم قال وهذا انما يقع الصغيرة ويضمن لها
مهرها الزوج اما اذا تزوج ابنه في حال صحته وضمن عنه مهر الزوجة يصح اذا قبلت
المرأة ذلك فاذا ادى الاب بعد ذلك لم يرجع على الابن استحسانا وفي القياس يرجع لان
غير الاب لو ضمن باذن الاب وادى يرجع في مال الصغير فكذا الاب وجه الاستحسان
ان الآباء يتحملون مهور ابنائهم عادة ولا يطمعون الرجوع فكان ثابتا بالعرف كالثابت
بالنص الا اذا شرط الرجوع في اصل الضمان فحينئذ يرجع لان الصريح يفوق دلالة العرف

اذا

بجملة الموضع اذا ادى المهر عن الصغير بحكم الضمان يرجع ان تبرع من الموضع لا بوعاد ته فلما
ادى الاب بعد الضمان اما اذا مات قبل الاداء فللمراة الخيار ان شاءت اخذت المهر
من الزوج وان شاءت استوفت ذلك من تركة الميت لان الكفالة بالمهر صحيحة فلا تبطل بالموت
انتهى وتطالب من شاءت منه ومن الزوج يعني ان شاءت طالبت الزوج وان شاءت
طالبت من الولي اعتبارا بسائر الكفالات ويرجع الولي على الزوج اذا ادى ان ضمن بامره
والا اي وان لم يضمن بامره فلا يرجع على الزوج كما هو الحكم في الكفالة وللمراة منع نفسها
من الوطء والسفر بها حتى يوفيها قدر ما بين تعجيله من مهرها كله او بعضا لتعين حقها
البدل وهو المهر كما تعين حق الزوج في مبدله وهو البضع فصار كالمبيع حتى ان البائع له ان يحبس
المبيع حتى ياخذ الثمن فكذا المراة تمنع نفسها من الوطء والسفر حتى يوفيها مهرها كله ان
كله معجلا او بعضا ان كان بعضه معجلا وبعضه مؤجلا ولها السفر والخروج من منزل الزوج
ما لم يوفها كذلك لان حق الحبس لاستيفاء المستحق ليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولها النفقة
لو منعت لذلك اي لعدم ايفاء الزوج المهر المعجل لان علة المنع اذا كان من ذلك لا تكون
الناشزة يكون لها النفقة وهذا اي منع نفسها حتى تاخذ المهر وكونها لا تكون الناشزة على السفر
الخروج من منزله ما لم يوفها المهر قبل الدخول وكذا بعده اي بعد الدخول لا فرق بينهما عند
الامام خلافا لهما فانه لو كان الدخول برضاها غير صبية ولا مجنونة حتى لو كانت
مكرهة او صبية او مجنونة لا يسقط حقها في الحبس اتفاقا واما لو دخل بها طائعة غير صبية
ولا مجنونة لا يسقط حقها في الحبس ايضا عند الامام ويسقط عندهما ولهما ان هذا الحق
برضاها لان المعقود عليه وهو البضع قد صار مسلما اليه بالوطء الواحد والخلوة
لهذا يتاكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع اذا سلم المبيع وله انها منعت
عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطء الواحد فانها منعت منه ما قابل البدل لان كل
وطئة تتصرف في البضع محترم واذا كان كذلك لا يتحقق تسليم كله وهذا لبطلان

يمكن

ويمكن توجيه بطريق المعارضة وهو انها منعت منه ما قابل البدل لان كل وطئة تتصرف في البضع
المحترم لا تتصرف فيه له يمكن ان يخلو عن البدل ابانة لخطره والتاكيد بالوطء لجهالة ما وراءها
فلا يصلح مزاحما للمعلوم وهو الوطء الواحد الموجود ثم اذا وجد اخرى وصارت معلومة
تحققت المزاحمة تم وتم قضاء المهر مقابلا بالكل كالعبد اذا جنى جناية يدفع كله بها
ثم اذا جنى اخرى ولو جنى يدفع بجميعها وان لم يبين قدر المعجل فقدر ما يتعجل في مثلها عرفا
اي للمراة منع نفسها حتى يوفيها قدر ما يتعجل في مثلها عرفا ان لم يبين قدر المعجل قال صاحب العناية
ان ذلك فان سكتوا ساكتين عن التعجيل والتاجيل فاذا امكن حكم قدر ما يجب حالا لا يكون
الحكم باشتراط تعجيله انتهى نقول الصغير ما ذكره مخالفا لما ذكره المصنف وصاحب الوقاية
الاول الفضل سيد ما تصح وذكروا في الغاية ولو اقاما تزوجها على مهر فارادت منع نفسها
حتى ياخذ المهر كله ليس لها ذلك عرفا لان البعض مؤجل والبعض معجل فعرفنا ان عرف كالمشروط
فنظر كم يكون المعجل لمثل هذه وكم يكون المؤجل فيعتبر العرف الا ان يشترط تعجيل الكل في
العقد وهكذا في فتاوى قاضي خان ونحن وفي الاسبيجابي ان كان المهر معجلا او مسكوتا عنه
فانه يجب حالا لان النكاح عقد معاوضة وقد تعين حقه في الزوجة فوجب ان يتعين حقها في كل
التسليم فظهر ان ما ذكره صاحب العناية يوافق ما ذكره الاسبيجابي ويخالف سائر الكتب
غير منتهية ونحو وليس لها ذلك اي منع نفسها لو اجل كله لاسقاط حقها بالتاجيل
كان المبيع قال صاحب النهاية فان كان مؤجلا الى اجل معلوم فليس لها ان تمنع نفسها عند ابي
حنيفة ومحمد وكذا اذا كان مجهولا جهالة متقاربة كالحصاد والدياس ونحو ذلك خلافا
لابي يوسف قال صاحب النهاية وعمل الفتوى على قول ابي يوسف في فتاوى الولوالجي قال
صاحب التسهيل ولو كان كل المهر مؤجلا يجيز ابو يوسف الامتناع ليتحقق انتفاع ما له فاذا
اوفاها ذكر قوله اي للزوج نقلها حيث ما شاء دون السفر لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم من وجدكم اي بقدر سعتكم وقيل له السفر بها في ظاهر الرواية والفتوى على الاول

كمن قال صاحب النهاية ذكر في التحفة والمجتبى في المتروح على الكل وقال الفقيه ابو الليث رضي
ابو القاسم الصفار روينا نص انه لا يخرج بها من بلد الى غير بلدها لان الغريب يؤذى
قال شمس الائمة المرغيناني وبالاخذ بقوله اشبه الطحاوي الاخذ بقول الفقيه ابي الليث
قال الشيخ الكبير من حيث كسبتم منه وجدكم ومن تدبر بان الفقيه هو الذي اخذ بقوله ابي
قوله من حيث كسبتم مخصوص بدليل مستقل مقارنة ومن قوله ولا تضاروهن قال صاحب
ومن قرية الى المصر القريبة لا يتحقق الغربة قال صاحب العناية سئل ابو القاسم الصفار عن نحو من
الى القرية ومن القرية الى المصرية قال ذكر في تتمة في بلد غير واخراجها من بلدها يجوز ليس
قال الطرسوسي رحمه الله ان انفع الوسائل بعد نقل اقوال الائمة فيه والذي ينبغي ان ينظر الى
حال المرأة التي يخشى تهاونها فان كان تزوجها في بيت قريبها ثم طلب بعد ذلك ان ينقلها
الى بلد لا يجب الا ذكره يحكم لها بالمنع وان كان من محل يخشى عليها وقعها وقد نقلها
واصلها من هنا وينبغي ان لا يحكم لها بالمنع فينبغي للحاكم ان يستكشف عن حقيقة الحال انتهى
قوله الطرسوسي احسن ما يحكم وانا افتي بذلك ايضا وان اختلفا في قدر المهر فالقول
مع يمينها ان كان مهر مثلها كما قالت او اكثر اعلم ان الاختلاف في المهر لا يخلو اما ان يكون في
الحياة او بعدها وحال الحياة لا يخلو اما ان يكون بعد الطلاق او قبله وكل ذلك لا يخلو اما
الاختلاف في اصل التسمية اي ان كان او لم يكن او في مقدار المسمى ايهما كان فان كان الاختلاف
حال الحياة قبل الطلاق في مقدار المسمى يحكم مهر المثل اي ان كان كما قالت او اكثر فالقول
والقول له مع يمينه ان كان مهر مثلها كما قال الزوج او اقل منه وان كان مهر مثلها بينهما
اي بين ما قال الزوج والمرأة تحالفا وايهما نكل يلزمه ما قال الآخر وان حلفا لزم مهر المثل
والحاصل ان الزوج ما لقيام النكاح ادعى الالف والمرأة الفين فان كان مهر مثلها الفين
او اكثر فالقول قولها وان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله وان كان بينهما
تحالفا فاذا حلفا يجب الف وخمسمائة وهذا تخريج الرازي وقال الكرخي يتحالفان في
الفصول الثلاثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذلك واختار المصنف تخريج الرازي في الطلاق

الدخول القول لها ان كان متعة مثل كنصف ما قالت او اكثر والقول له ان كان متعة مثل
كنصف ما قال الزوج او اقل يعني ان طلق قبل الدخول ثم اختلفا فادعى الزوج خمسين والمرأة
مائة مثلا يحكم متعة المثل عند ابي حنيفة ومحمد في رواية الجامع الكبير واختارها المصنف
فان كان متعة مثل كنصف ما قالت يعني خمسين او اكثر فالقول لها بيمينها وان كان
كنصف ما قال يعني خمسا وعشرين او اقل فالقول له بيمينه لان المتعة موجب العقد بعد الطلاق
كمهر المثل قبله فيحكم هي [redacted] كهو وان كان متعة المثل بينهما اي بين نصف ما قالت ونصف
ما قال يعني كان اربعين مثلا تحالفا وايهما نكل يلزمه ما قال الآخر وفي هذا يبتدأ التحالف
بالزوج لانه لا يجب لا هي بها على الآخر وقال العتابي يبتدأ بيمين الزوج كذا في
العناية وان حلفا لزمه المتعة وفي رواية الجامع الصغير والاصل لا يحكم المتعة بل يكون القول
قول الزوج في نصف المهر عند ابي حنيفة ومحمد ايضا وقال صاحب الهداية ووجه التوفيق بين
رواية الجامع الكبير وبين روايتي الجامع الصغير والاصل ان محمدا وضع المسألة في الاصل والجامع
في الالف ومتعة لا تبلغ نصف هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير
في العشرة والمائة ومتعة مثلها عشرون فيفيد تحكيمها وعدم ذكرها في الجامع الصغير ساكت عن
ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل انتهى بقول الفقير فوضع المسألة في الجامع الكبير
مفوض يجب التأمل فيه وعند ابي يوسف القول له اي الزوج قبل الدخول وبعده متن الفقير
[illegible] صاحب النهاية وقال ابو يوسف القول قول الزوج بعد الطلاق وقبله وقال فخر الدين قاضي خان
قال ابو يوسف القول قول الزوج في الوجوه كلها والمصنف قال قبل الدخول وبعده ليكون مخالفا لها
كل المخالفة اللهم الا ان يقال مراده القول له قبل الدخول وبعد تمام النكاح اولا ليكون قول
المصنف شاملا على اربع صور الاولى اختلافهما قبل الدخول حال قيام النكاح والثانية
اختلافهما بعد الدخول حال قيام النكاح ايضا والثالثة اختلافهما قبل الدخول بعد زوال
النكاح والرابعة اختلافهما بعد الدخول بعد زوال النكاح ايضا فعند ابي يوسف القول قوله

ع

ع

والظاهر ان مراده القول له في الطلاق قبل الدخول وبعده م

الزوج في هذه الصور الاربع جميعا موافقا لما قالا وعند ابي حنيفة ومحمد يحكم مهر المثل في الاولى
والثانية والرابعة ويحكم متعة المثل في الثالثة على رواية الجامع الكبير ويعتبر قول الزوج في نصف
المهر على رواية الجامع الصغير والاصل فيه ان ما يشير للعقد يعود الحكم للعقد الذي يشهد له الظاهر
اليه مع عدم البينة لابي يوسف ان المرأة تدعي الزيادة والزوج ينكرها والقول قول المنكر مع
يمينه ولهما ان القول في الدعاوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له
مهر المثل لانه موجب الاصلي في باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا
في مقدار الاجر يحكم قيمة الصبغ كذا في الهداية الا ان يذكر ما لا يتعارف مهرا لها
يعني الا ان يدعي شيئا قليلا يعلم انه لا تتزوج مثل تلك المرأة على ذلك عادة وذكر هذا
الاستثناء ابو يوسف في البيع ايضا اذا اختلفا في الثمن بعد هلاك السلعة فقال
القول قول المشتري الا ان يذكر شيئا قليلا يعلم انه لا يشتري مثل هذه السلعة بمثل
هذا الثمن عادة وايهما برهن قبل برهانه في جميع هذه الوجوه وان برهنا
اي بينة الزوج او الحجة حيث يكون القول لها وبينتها اي بينة المرأة اولى حيث يكون
القول له لان البينات شرعت لاثبات خلاف الظاهر والبينة لا تنافي الاصل والاصل
كونه مهر المثل فمن ادعى خلافه فبينته اولى بقول المعتبر ... وان يكون مهر المثل
بينهما ويتعين مهر المثل بينهما ففي الاولى ان لم يكن لهما بينة تحالفا ولزم مهر المثل وفي الثانية
ولزمه المتعة كما ذكر وايهما اقام بينته قبلت بينته وان اقاما كيف يكون الحال فلم يذكر
من كلام صاحب الهداية انهما ان اقاما تتهاتر بينتاهما في الصورتين حيث قال وان اقاما
تتهاتر البينتان وحكمهما انه باعتبار مهر المثل لان البينتين بطلتا لمكان التعارض ثم قال الزيلعي
محمد في هذا الفصل ان بينة المرأة اولى لاثباتها الزيادة وذكر الامام ...
ويجب مهر المثل فيما اذا تحالفا يبدأ بيمين الزوج لانه اسبقهما انكارا وان اقاما
البينة فالبينة بينة المرأة لانها تثبت الزيادة والبينة مشروعة للاثبات انتهى وان

اختلفا

اختلفا في اصله اي في اصل المهر وجب مهر المثل بالاجماع المركب لانه هو الاصل عندهما وكذا
عند ابي يوسف لانه تعذر القضاء بالمسمى لعدم ثبوت التسمية للاختلاف فيجب مهر المثل كما
لو تزوجها ولم يسم لها مهرا كذا في العناية ومعنى الاجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف
في المأخذ كما بين في الاصول وقال صاحب المختار وان اختلفا في اصله يجب مهر المثل يعني قال
احدهما بعين لم يسم مهرا وقال الآخر قد سمى فان اقام البينة قبلت وان لا يستحلف المنكر
فان نكل ثبت دعوى التسمية وان حلف يجب مهر المثل انتهى وموت احدهما كحياتهما في
الحكم اصلا وقدرا لانه لا عبرة لمهر المثل لا يسقط بموت احدهما وفي موتهما ان اختلف الورثة
في قدره فالقول لورثة الزوج عند الامام في الوجوه كلها ولا يستثنى القليل
يعني ورثة الزوج وان ادعوا شيئا قليلا خلافا لابي يوسف فانه يستثنيه كما تقدم
فقد نبه بقوله في موتهما على الحكم في حالة الحياة في الوجوه كلها وان اختلفوا اي
اختلف ورثة الزوج مع ورثة المرأة بعد موتهما في اصله اي في اصل المسمى ام لم يسم يجب مهر المثل
عندهما ويقضى بعد الامام القول لمنكر التسمية ولا يجب شيء لان موتهما يدل على انقراض
اقرانهما فبمهر من يقدر مهر المثل وقال الطحاوي لم له يجز ان يعرف لكثرة التقادم
او بالبينة ويقضى قولهما ان مهر المثل صار دينا في ذمته فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما
والاعطاء المفضل سعد بن ... نقل الامام ... الا انه لا يقضى بمهر المثل عند تقادم العهد
لان مهر المثل يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد تعذر على القاضي الوقوف على مقدار مهر المثل
وله ان وجوب مهر المثل قيمة البضع فيشبه المسمى ويجب بغير شرط فيشبه النفقة فللشبه الاول لا
يسقط اصلا وللشبه الثاني يسقط بموتهما وبموت احدهما فقلنا يسقط بموتهما اعمالا للشبه الثاني
ولا يسقط بموت احدهما اعمالا للشبه الاول توفيرا على الشبهين حظهما وهذا يقتضي ان لا يقضى
وان كان العهد قريبا قال ابن الهمام وهو قريب اوجه انتهى ما قاله سعد الدين وان بعث
الزوج اليها شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو مهر فالقول له اي للزوج لانه هو المملك فكان

والاصل ان ابا حنيفة قال القول لورثة الزوج مطلقا وقال ابو يوسف القول لورثة الزوج ان لم يدعوا شيئا قليلا ح

اض

اعز بحجة التحكم كيف وان الظاهر يشهد انه يسوي في اسقاط الواجب وغيرها حتى لا نكل
لانه تنافي في صحته واما في الخطبة والشيرفا لعوله قوله وقيل ما يجب عليه الشرع والخارج
ليس له ان يحسبه عن لان الظاهر يكذبه وان نكح ذمي ذمية او حربي حربية ثم
اي في دار الحرب على ميتة او بلا مهر وذلك جائز في دينهم فلا شيء لها وان اسلما فلا
لها سواء وطئت او طلقت قبله اي قبل الوطي او مات احدهما قبله او بعد بتزوج النيز
سوى كان مه يوهم بل يوجب خلاف الامامين في الكل وليس كذلك فان قولهما في الحربيين مثل
قوله انما خلافهما في الذميين فقط الاتي ان صاحب الهداية قال واذا تزوج نصراني
نصرانية على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز فدخل بها او طلقها قبل الدخول بها
او مات عنها فليس لها مهر وكذلك الحربيان في دار الحرب وهذا عند ابي حنيفة رح وهو قولهما
في الحربيين واما في الذمية فلها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل
الدخول بها وقال زفر لها مهر مثلها في الحربيين ايضا له ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا
لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وهذا الشرع وقع عاما فيثبت الحكم على العموم لان النكاح
من باب المعاملة والكفار مخاطبون بالمعاملة ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام
الاسلام فلا يكون الحكم عليهم الا بالالتزام ولا التزام الا بالولاية وقد انقطعت الولاية
التباين بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملة لان الالتزام بعقد
الذمة وقد وجد منهم فكان كالزنا والربا فانهم ينهون عنهما ويقام عليهم الحدود ولئن
سلمنا انهم لم يلتزموا احكامنا لكن ولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة ان اهل
الذمة لا يلتزمون احكامنا في الديانات كالصوم والصلوة وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات
كبيع الخمر والخنزير وولاية الالزام بالسيف والمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار عقد
الذمة فانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب في عدم الالتزام وانقطاع
الولاية بخلاف الزنا فانه حرام في جميع الاديان فلم يكن دينهم حتى نتركهم عليه والربا مستثنى

عنه

عن عقدهم لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد قال صاحب العناية الا وفيه تسامح لان الاستثناء
كذا السماع والنسخ انتهى وكذا صاحب الكنز قال ولو نكح ذمي ذمية بغير مهر وذا
جائز عندهم فوطئت او طلقت قبله او مات لا مهر لها وكذا الحربيان وقال شراح قوله
لا مهر لها وهذا عند ابي حنيفة وقالا لها مهر مثلها في موت او الوطي والمتعة في الطلاق قبله ثم
قال بعد قوله وكذا الحربيان ثمة اي لو نكح حربي حربية ثمة كذلك فالحكم كذا باتفاق علمائنا الثلثة
خلافا لزفر انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان ترك المصنف بيان مذاهب الائمة وان صرف
قول خلافهما الى الذميين فقط يكون على خلاف الكلام ثم يشعر بان تمام تعرض حكم السلام وقوله بلا مهر
يحتمل نفي المهر والسكوت عنه وقد قيل في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف
كذا في الهداية وان نكحها بخمر او خنزير معين ثم اسلما او اسلم احدهما قبل القبض فلها ذلك
المسمى في الخمر والخنزير غير مختص بالخنزير وقوله فلها ذلك اي الخمر اما الخنزير فعند ابي حنيفة
لان المراة ملكت عينها وقت العقد والاسلام لا يمنع قبضها كما لو طلقت ولهما ان بغيرها خمرا او
خنزيرا لها ان تقبضها لتخلل الخمر والحاقه الخنزير بان كان غير معين فقيمة الخمر ومهر مثلها في
الخنزير عند ابي حنيفة ايضا اما لزوم القيمة في الخمر فلان ملكها في غير معين انما يحصل بالقبض
الذي تنفي عنه والاسلام ينافيه فيجب قيمة الخمر لكون تسميتها صحيحة وقت العقد او لعجزه عن
تسليمها فيرجع الى قيمتها لانها من ذوات الامثال واما لزوم مهر مثلها في الخنزير فلانه من ذوات
القيم فاخذ قيمته كاخذ عينه وعند ابي يوسف مهر مثلها في الوجهين اي في معين وغير معين
لان للقبض حكم الابتداء ولو كانا ابتداء العقد عليهما عينا لكان او دينا وجب مهر المثل
فكذا هنا وعند محمد القيمة فيهما اي في معين وغير معين لان التسمية وقت العقد كانت
صحيحة لكونها مالا عندهم فتعذر تسليمه بالاسلام يلزمهم تسليم قيمته كما لو تزوج امراة
على عبد او على عبد فهلك قبل القبض وفي الطلاق قبل الدخول تجب المتعة عند من اوجب
مهر المثل ونصف القيمة عند من اوجبها قال شارح الكنز ولو طلقها قبل الدخول في معين

لها نصف مهرها عند ابي حنيفة وعند زفر في الحر لها نصف القيمة وفي الخنزير لها المتعة وعند
محمد لها نصف القيمة بكل حال وعند ابي يوسف لها المتعة بكل حال

باب نكاح الرقيق

لما فرغ من بيان نكاح من له اهلية النكاح من غير توقف شرع في بيان نكاح من ليس له ذلك وهم
الرقيق والرقيق مملوك يطلق على الواحد والجمع وانما اخر هذا الباب عن مسائل النصرانية لان
لان الرقيق لا ينفذ نكاحهم اصلا الا بالاذن من مولاه ومحل اهل الكتاب وتقدم هذا الباب
على باب نكاح اهل الشرك لان الرق يتحقق في المسلم بقاء وان لم يتحقق ابتداء والرقيق مسلم
من مشرك نكاح العبد والامة والمدبر والمكاتب وام الولد الا باذن السيد موقوف اما
نكاح العبد فلقوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وفيه كلام ما كل الا
بملك الطلاق فيملك النكاح واما الامة فظاهر لان منافع بضعها مملوكة للمولى فلا يصح العقد
بدون اذنه واما المكاتب فلان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حكم النكاح
على حكم الرق وكذلك المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم فان اجاز نفذ وان رد بطل
فقوله طلقها رجعية اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فيستلزم الا
لا طلقها او فارقها لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة
وهو اليق بحال العبد المتمرد فان قيل قوله طلقها حقيقة في ايقاع الطلاق عرفا ومجاز في
المتاركة والعمل بالحقيقة ممكن فكيف يصار الى المجاز اجيب بان الحقيقة قد تترك بدلالة الحال
وهنا كذلك وهي قلة الالتفات الى رأي المولى فان نكحوا باذنه اي باذن المولى فالمهر
عليهم يباع العبد فيه لانه هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه وهو النكاح من اهله
فيظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا
للضرر عن اصحاب الديون ويسعى المدبر والمكاتب ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان
النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا من نفسهما واذنه اي اذن
المولى للعبد بالنكاح يشمل جائزه وفاسده فيباع في مهره لو نكح فاسدا فوطئ يعني

لعبد

لعبد تزوج امرأة تزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في مهرها عند ابي حنيفة وقالا لا يباع
فيه اذا اعتق واصله ان الاذن بالنكاح ينتظم الجائز والفاسد عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في
حق المولى وعندهما ينصرف الى الجائز لا غير فلا يكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتق
لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف لا يتزوج
ينصرف الى الجائز وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه وينتهي الاذن به اي بالنكاح الفاسد
حتى لو نكح بعد نكاحا جائزا توقف على الاجازة يعني اذا تزوج امرأة نكاحا فاسدا بعدما اذن
له ثم تزوج ودخل بها ينتهي الاذن عنده لا عندهما حتى لو نكحها ثانيا او نكح اخرى بعد
صح عندهما ولم يصح عنده بل توقف على الاذن وهذا ايضا تفريع على تناول اذنه
النكاح جائز وفاسد عنده وعدم تناوله عندهما وان زوج عبدا مأذونا مديونا صح
النكاح لانه يبتني على ملك الرقبة وهو باق لا يزول بالدين فيبقى محصنا له الذي هو
سبب للملك المنقضي وهي اي المرأة اسوة الغرماء في مهر مثلها فيباع في الكل ويقسم
الثمن بينهما على قدر الحقوق فان قيل المهر يتعلق بمالية الرقبة وفيه اضرار بالغرماء فوجب
ان لا يصح قلت لا نسلم ان المهر يتعلق بالمالية لان النكاح لا تعلق له بالمالية ولهذا يصح
نكاح الحر ولا مالية في الرقبة والاخ والعم يزوجان الصغيرة وليس لهما ولاية التصرف
في المال وحق الغرماء يتعلق بالمالية فلم يلاق وجوب المهر حقهم ولئن سلمنا ان المهر يتعلق بمالية
الرقبة لكن لما صح النكاح وجب المهر حكما له شرعا فلاقى وجوبه حقهم ضمنا لا قصدا
فيظهر في حقهم وقد ذكر لان وجوب المهر بولاية الشرع حيث جعل وجوبه من ضرورات صحة النكاح
وللشرع ولاية عامة شاملة لجميع الخلق كذا في المبسوط وانما قال في مهر مثلها لانه لو تزوجها
باكثر من مهر مثلها فالزيادة يطالب بها بعد استيفاء الغرماء الديون كدين الصحة مع دين المرض ومن
زوج امته آخر لا يلزمه تبوئتها ويطأها الزوج متى ظفر بها لان حق المولى في الاستخدام باق
والتبوئة ابطال له ولا نفقة عليه اي على الزوج الا بالتبوئة لان النفقة تقابل الاحتباس وهي

اي البنوة ان يخلي بينها اي بين الامة وبين الزوج في منزله اي في منزل الزوج والا
الفضل ان الكمال البنوة وهي ان يخلي بينها وبينه ولا يستخدمها كذا فسرها الخصاف
في شرح كتاب النفقات ولم يعتبر فيه كون التخلية في منزله انتهى ولا يستخدمها وان بوأها
ثم بعد صح لان حقه باق لبقاء ملكه فلا يسقط بالبنوة كما لا يسقط بالنكاح وسقطت
النفقة بالرجوع لما قدمنا انه جزاء الاحتباس فاذا زال سقطت وان خدمته بلا استخدام
لا تسقط نفقتها اي لو خدمت المولى بعد البنوة بلا استخدام لا تسقط نفقتها عن الزوج
وان زوج امته ثم قتلها قبل الدخول سقط المهر عند ابي حنيفة وقالا لا يسقط اعتبارا
بموتها حتف انفها فان المقتول ميت باجله عند اهل الحق ولابي حنيفة ان المولى انما
المعقود عليه قبل تقرر بوصول الزوج اليها فلو جعل عليه شيء لما خفي ان المولى والقتل جعل
في حق احكام الدنيا حتى وجب القصاص والدية والحرمان من الارث قال صاحب الهداية
نقل كلام صدر الشريعة في علة سقوط المهر وهو لانه تحمل بالقتل اخذ المهر فيجوز بالحرمان
اقول فيه بحث لان علة سقوط المهر ليس حرمان المولى من الارث لكونه قاتلا لانه ان
لا يأخذ المهر اذا قتلها بعد الدخول وقد قال بعد هذا وانما قال قبل الوطء لان بعد الوطء
المهر واجب وقد صين انتهى نقول الفقير ان اراد صاحب الهداية من قوله من الارث
معناه الحقيقي يكون خطأ صريحا ولا يتوقف صدر الشريعة علة … من الارث لكونه
قاتلا لانها ما لم تعتق لا تصير مالكة لشيء حتى يكون ارثا لمولاها وبالقتل يكون حرمانا
من الارث بل هي وما تملكه لمولاها بل مراد صدر الشريعة تجوز بالحرمان … الحرمان
من الارث بل مراده الحرمان من اخذ المهر من الزوج وقد ذكر الاخذ ليسهل … الارث
وهو لطيف انه لا يلزم على صدر الشريعة ما قاله صاحب الهداية لان مراد صدر الشريعة
من قوله تحمل بالقتل اخذ المهر يعني تعجل بعد تسليم المهر وهذا المعنى صحيح …
نعم لو صرح قولنا بعد تسليم بدل المهر لكان انسب لكنه اعتمد على افهامنا من قوله تعجل …

ما لو قتلت الحرة نفسها قبله اي قبل الدخول فله فالزوج المهر يقول انها فوتت المبدل قبل التسليم
فتفوت البدل كقتل المولى امته ولنا ان جناية المرء على نفسه غير معتبرة اصلا في احكام الدنيا
ولهذا اذا قتل نفسه لا يغسل ويصلى عليه بخلاف قتل المولى امته لانه معتبر في احكام الدنيا حتى يجب
الكفارة عليه والاذن في العزل عن الامة للسيد لان العزل يخل بمقصود الولد وهو حق
المولى فيعتبر رضاه وبعد اذا في الحرة ومنعها لها لان الوطء حقها حتى يثبت لها ولاية
المطالبة وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة
لها فلا يعتبر رضاها ومسألة العزل على ثلاثة اقسام عزله عن امته المملوكة له ولا اذن فيه
لاحد وعزله عن الحرة والاذن في العزل لها وهذان بالاتفاق وعزله عن الامة
المنكوحة … الاذن فيها اختلف كما ذكره صاحب العناية في هذه المسألة دلالة على
جواز العزل كما سئل ابن مسعود عنه فقال لا بأس به ولو ان الله تعالى اخذ ميثاق نسمة ثم القيتها
على صخرة لنفخ فيها الروح رواه ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام مثله انتهى وقال صاحب النهاية
وكراهية الفتاوى ان خاف من الولد السوء لفساد الزمان فله ان يعزل عنها وان كانت حرة
… وكذا … العلاج لاسقاط الولد لا يأثم ما لم يستبن شيء من خلقه فاذا ذكر لكونه ولدا
وخلقه انما يستبين في مائة وعشرين يوما ثم انه اذا عزل بالاذن او بغيره فظهر بها حبل هل يجوز له
ان ينفي ذلك الحبل قالوا ان كان لم يعد اليها بعد العزل او لم يبل فانه لم
… ان عاد … ان بال قبل العود حل له النفي وان لم يبل لا يحل له …
… حتى تصل الى رحمها فيعلق بذلك فلا يسعه نفيه وهكذا روي عن علي رضي الله عنه
… ابو حنيفة رحمه الله المغتسل الجنب قبل ان يبول بعد ما جامع امرأته ثم بال …
… انه يجب عليه الغسل ثانيا انتهى ما ذكره صاحب النهاية وان تزوجت امة او
مكاتبة بالاذن ثم عتقت فلها الخيار في الفسخ … زوجها او عبدا اما الامة
فلقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا

مطلب اذا قتل نفسه لا يغسل ويصلى عليه

فينتظم الفصلين الحرة والعبد وكذا في خيارها فيما اذا كان زوجها حرا وانتقد لعدا ذكرنا
ان عائشة لما ارادت ان تعتق مملوكين لها متناكحين سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فامرها
بالبداءة من الغلام قالت فلو انما امر بذلك لئلا يثبت لها الخيار ولان الخيار انما
كان عيبًا لعدم الكفاءة وهي موجودة في الحر وقال صاحب العناية ما رويناه مثبت
ناف والمثبت اولى من النافي فانه قيل روى صاحب السنن باسناده الى عبد الرحمن بن القسم عن ابيه عن
عائشة رضي الله عنها ان بريرة خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان زوجها عبدا وروى
باسناده الى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زوج بريرة كان عبدا قيل كان لآل ابي
وقيل لآل مغيرة من بني مخزوم يسمى مغيثا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرها ان
قلت رواه البخاري ومسلم وابو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه ولفظه ان بريرة
من زوجها حر واذا تعارضت الروايات تركناها وعدنا الى ما يدل عليه لفظ الحديث
هو التعليل بملك البضع مطلقا وانتظامه الفصلين فكان الشافعي محجوجا به انتهى واما المكاتبة
فكذلك لها الخيار اذا اعتقت وقال زفر لا خيار لها لان ثبوت الخيار في الامة لنفوذ النكاح
بغير رضاها وسلامة المهر لمولاها وهذا غير موجود هنا فان المهر لها والنكاح ما نفذ الا
برضاها لما تقرر ان المولى لا يقدر اجبارها عليه وعلى ثبوته على النكاح لانها التحقت بالحرة
في التصرف فيشترط رضاها ولنا ان علة ثبوت الخيار في الامة ازدياد الملك عليها بالعتق
وقد وجدناها في المكاتبة لان عدتها قرآن وطلاقها ثنتان وبعد العتق يصير عدتها ثلاثة وطلاقها
ثلث وان تزوجت بلا اذن من مولى فعتقت نفذ النكاح اما نفوذ النكاح فلوجود المقتضي
لصدور الركن الذي هو الايجاب والقبول من اهله لكونهما من اهل العبارة وانتفاء المانع
لان امتناع النفوذ كان لحق المولى وقد زال وكذا العبد يعني اذا نكح عبد بلا اذن
مولاه فعتق نفذ النكاح ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة
الملك كما لو زوجت نفسها بعد العتق والمهر المسمى للسيد ان وطئت قبل العتق وان

ازيد من مهر مثلها ولها ان وطئت بعد يعني ان تزوجت بلا اذنه على الف ومهر مثلها الف او
انقص فدخل بها زوجها ثم اعتقها سيدها فالالف للمولى لانه استوفى منفعة مملوكة له فوجب البدل له
وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منفعة مملوكة لها فوجب البدل لها ومن وطئ
امة ابنه فادعاه ثبت نسبه منه ولزمه قيمتها لا مهرها ولا قيمة ولدها وتصير الامة ام ولد
له وهذه المسئلة ان للاب ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء نفسه لما روت عائشة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان اطيب ما اكل الرجل من كسبه فكلوا من اموالهم وروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اولادكم من اطيب كسبكم فكلوا من كسب اولادكم وغير ذلك وكل
... بتملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله ولاية تملك جاريته للحاجة الى صيانة الماء غير ان
الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير قيمة
ثم الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح له الاستيلاد اما حقيقة الملك او حقه
وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه لانه بعدما علق الولد احتاج
الاب الى صيانته عن الضياع وذلك بثبوت النسب ولا ثبوت له بغير ذلك فلا بد من تقديمه على
الوطء كيلا يقع فعله حراما واذا تقدم كان الوطء واقعا في ملكه فلا يلزمه العقر ولا قيمة ولدها
لانه انعلق حرا لاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد والجد كالاب بعد موته لا قبله لان قيام
ولاية الجد بعد موت الاب ولهذا لا يرث الجد مع وجود الاب وان زوج امته اباه جاز
وقال الشافعي لا يجوز لان للاب حق تملك في مال ولده حتى لو وطئ جارية ابنه عالما بحرمتها
عليه لم يلزمه الحد وكل من له حق تملك في جارية لا يجوز تزوجها كالمولى اذا تزوج امة
مكاتبه ولنا ان امة الابن خالية عن ملك الاب لان الابن ملكها من كل وجه بدلالة
حل الوطء ونفاذ العتق وصحة البيع والرهن والهبة فمن المحال ان يملكها الاب من كل وجه
حال كون الابن ملكها من كل وجه وقد ذكرنا انه باطل وعليه اي على الاب مهرها لالتزامه
النكاح لا قيمتها لعدم ملك الرقبة وان اتت الامة بولد فهو للاب لا تصير الامة ام ولد له

ع اي من اموال الاولاد صح

أنتقل لها إلى ملك الأب لصيانة مائه وقيمتها يعوضها بوجوبه فلا حاجة إليه وهو أي الولد حر قرابته
لأن أباه ملكه فعتق عليه ثم إنهم اختلفوا فعند البعض يعتق قبل الانفصال وعند البعض بعد
الانفصال وثمرته تظهر في الإرث حتى لو مات الأب قبل الولادة يرث الولد على قول من قال يعتق قبل
الانفصال وعلى قول من قال لا يعتق قبل الانفصال لا يرث لأن الرق مانع من الإرث قال صاحب
النهاية أقول الوجه هو الأول لأن الولد يحدث على ملك الأب من حين العلوق لكن ملكه
عليه بالقرابة بالحديث قوله قالت لسيد زوجها أعتقه عني بالألف ففعل فسد النكاح ولزمها
الألف وقال زفر لا يفسد وأصله أنه يقع العتق عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء عنه
قال في الولاية لها وعند زفر يقع عن المأمور لأنه طلب أن يعتق المأمور عبده عنه وهذا محال
لأنه لا عتق فيما لا يملكه ابن آدم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المأمور فلا يفسد النكاح ولنا
أنه أمكن تصحيح الطلب بتقديم الملك بطريق الاقتضاء إذ الملك شرط لصحة العتق عنه فيصير
قوله أعتق طلب التمليك منه بالألف ثم أمره بإعتاق عبد الآمر عنه وقوله أعتقت تمليك منه ثم
الإعتاق عنه وإذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح ويصح عن كفارتها لو نوت به الكفارة
لكونها معتقة وإن لم تقل بالألف أي قالت أعتقه عني وأعتق عليه ولم تذكر بالألف لا يفسد
النكاح والولاء له أي للمعتق قوله قال أبو يوسف هو يقوله هذا والأول سواء لأنه يقدم التمليك
بغير عوض تصحيحا لتصرفه ولهما أن الهبة من شرطها القبض بالنص فلا يمكن إسقاطه ولا
إثباته اقتضاء لأنه فعل حسي بخلاف البيع لأنه تصرف شرعي فيصح أن يثبت في ضمن
للمولى إجبار عبده وأمته على النكاح قال ابن ملك ليس معنى الإجبار أن يحملهما على النكاح
بالسيف بل معناه أن ينفذ نكاح المولى عليهما بغير رضاهما وقال الشافعي لا إجبار لأنه لا ملك
لمولاهما من حيث إنهما مال لا من حيث إنهما آدميان والنكاح من خواص الآدمية فلا
الإجبار ولنا أن في إنكاحه إصلاح ملكه لئلا يقع في الزنا فيتعيب فينتقص ماليته بل يكون
للإصلاح ومنافع بضع الأمة مملوكة له فله تمليكها الغير ولهذا صار مهرها للمولى لأنه
الثاني

الثاني بهذا إذا كانا كبيرين وإن كانا صغيرين يجوز الإجبار عنده أيضا دون مكاتبته ومكاتبته
لأن إجبار بحاله يكون لأنهما التحقا بالأحرار في التصرف فيشترط رضاهما ولهذا صار مهرها لها كمكاتبته
لا كسبها

باب نكاح الكافر

لما ذكر باب الرقيق ذكر ما هو أدون وأخس منهم رتبة وهم أهل
الشرك وإذا تزوج كافر بغير شهود أو في عدة كافر وذلك جائز في دينهم ثم أسلما أقرا عليه قيد
بعدة كافر لأنه لو كانت في عدة مسلم كان النكاح فاسدا بالإجماع وهذا عند أبي حنيفة خلافا
لهما في العدة وقال زفر النكاح فاسد سواء كان بلا شهود أو في عدة لأن الخطابات عامة كقوله
عليه السلام لا نكاح إلا بشهود ويكون [redacted] فيلزمهم وإنما لا يتعرض لهم لذمتهم إعراضا
كتركنا لهم وعبادة الصنم إعراضا لا تقريرا فإذا ترافعوا أو أسلموا والحرمة قائمة وجب التفريق
لقوله تعالى وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم ولهما أن حرمة نكاح المعتدة
مجمع عليها فكانوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها فإن مالكا وابن
أبي ليلى يجوزانه فلم يلتزموا أحكامنا بجميع الاختلافات ولكنا لا نتعرض لهم لما عقد
الذمة فإذا ترافعا أو أسلما أو أسلم أحدهما والعدة غير منقضية فرق بينهما كما في نكاح المحارم
أما إذا كان الإسلام أو المرافعة بعد انقضائها فلا يفرق بينهما بالإجماع ولأبي حنيفة
أن حرمة النكاح إنما هي للعدة لكونه نكاح منكوحة من وجه وثبوت العدة إما أن يكون
للشرع أو للزوج لا سبيل إلى الأول لأنهم لا يخاطبون بحقوقه ولهذا لا نتعرض لهم في الخمر
والخنزير ولا إلى الثاني لأنه لا يعتقد لأن الكلام في الموضوع على هذا الفرض فكان النكاح
في ابتدائه صحيحا لوجود المقتضي وهو صدور الركن من أهله مضافا إلى المحل وانتفاء
المانع بخلاف ما إذا كانت تحت مسلم فإن المانع متحقق وهو اعتقاد الحرمة وإذا صح
ابتداء لا يرتفع بالإسلام والمرافعة لأن ذكر حالة البقاء والشهادة ليست بشرط
فيها ولهذا لو كان الشهود لم يبطل النكاح وكذا العدة لا تنافي حالة البقاء كما
إذا وطئت بشبهة يجب عليها العدة صيانة لحق الواطئ ولا يبطل النكاح القائم

ولو تزوج المجوسي محرمه ثم اسلما او اسلم احدهما فرق بينهما وكذا لو ترافعا الينا اي عرضا
امرهما الينا وهما على الكفر وما داما على الكفر ولم يترافعا لا يتعرض لهما وهذا بالاتفاق
ان اسلما او احدهما او ترافعا الينا فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بينهم
عند الامامين لكونه مجمعا عليه كان معتقدة فاذا اسلما وجب التعرض والتفريق وكذا لو ترافعا
الينا وعند الامام له حكم الصحة فيما بينهم في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح
فيفرق بخلاف العدة لانها لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما بالاتفاق وبرفع
احدهما اختلف فعند ابي يوسف وبمرافعة احدهما لا يفرق عند الامام خلافا لهما
يقولان يفرق بمرافعة احدهما لان اسلام احدهما كاسلامهما في التفريق فكذا كرفع احدهما
يكون كرفعهما لانه يرضى انقياده لحكم الاسلام كما اذا اسلم واما عند ابي حنيفة فلان الآخر
قد استحق باعتقاده بقاء هذا النكاح واستحقاقه لا يبطل بمرافعة الآخر اذ لا يتبدل
به اعتقاده بخلاف صحة الاسلام فان اعتقاد المصر لا يعارض اسلام المسلم لان
الاسلام يعلو ولا يعلى واما اذا ترافعا معا فلا بد من التفريق بينهما بالاجماع لان
مرافعتهما كتحكيمهما ولو حكما رجلا وطلبا منه حكم الاسلام له ان يفرق بينهما فالقاضي
اولى لحكمه لعموم ولايته والطفل مسلم ان كان احد ابويه مسلما فان قيل كيف يتصور هذا
ولا يوجد نكاح مسلمة مع كافر قلنا اجيب بان هذا محمول على حالة البقاء بان
المرأة ولم يعرض الاسلام على الزوج بعد فجاءت بولد او اسلم احدهما وله ولد صغير
نظرا له وكتابي ان كان احد الطفل بين كتابي ومجوسي حتى يجوز للمسلم مناكحته
ذبيحته لان فيه نوع نظر له اذ المجوسية شر كذا في الهداية قال صاحب النهاية انما قال
المجوسية شر من النصرانية واليهودية ولم يقل ان النصرانية او اليهودية خير من المجوسية
لانه لا خير في دين هؤلاء الطوائف ولكن في كل منها ضلالة الخير ولكن المجوسية اكثر شرا
منها وثمة فرق جعلنا الولد تبعا للكتابي للنظر له لان جعله تبعا للكتابي

يوصف الذبيحة والنكاح وجعله تبعا للمجوسي يوصفه ذكر فوقع التعارض والترجيح للمحرم
فلا نرجح كونه تبعا للكتابي بما بينا من ان فيه نوع نظر له اذ المجوسية شر ولو اسلمت
زوجة الكافر مطلقا اطلق الكافر هنا ليعم تباين نكاح مسلمة مع اي كافر كان او تزوج
المجوسي تمجست الزوجة بالمجوسية لانها ان كانت كتابية فلا عرض ولا تفريق عرض الاسلام
على الآخر وهو الثالث فرق لا يعرض الاسلام لان فيه تعرضا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان
لا نتعرض لهم فان اسلم فهي له والا اي وان لم يسلم فرق بينهما فان ابى الزوج فالفرقة
طلاق حتى ينتقص به عدد الطلاق خلافا لابي يوسف فانه يقول هذه الفرقة ليست
بطلاق لان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان على معنى انه يتحقق منهما وهو الاباء وكل
فرقة بسبب يشترك فيه الزوجان لا يكون طلاقا كالفرقة الواقعة بسبب ملك احدهما الآخر
والواقعة بالمحرمية ولهما انه بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام
فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة اما المرأة فليست باهل للطلاق فلا ينوب
القاضي منابها عند ابائها وهذا اي قوله الا ان ابى هي فان اباها ليس بطلاق بالاتفاق ولها
المهر بعد الدخول لتأكده بالدخول والا فنصفه لو ابى الزوج لان التفريق هنا طلاق
قبل الدخول ولا شيء لو ابت لان الفرقة جاءت من قبلها قبل تأكد المهر فاشبهت الردة
والمطاوعة لابن زوجها يعني انها اذا ارتدت او مكنت ابن الزوج العياذ بالله يسقط مهرها
فانه ان كان بعد الدخول كان لها المهر لتأكده بالدخول وان كان قبله فلا مهر لها لكن كان ينبغي
لكن ينبغي ان يذكر ان اسلام زوجة الكافر او اسلام زوج المجوسية في دارهم لا تبين
حتى تحيض ثلاثا قبل اسلام الآخر لان الاسلام ليس سببا للفرقة دفعا للفساد فاقمنا
شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البئر فان الآلة لا يضاف التلف في وقوع
البئر الى الثقل لانه هو العلة للسقوط والحفر شرط لان الارض كانت مانعة من عمل
الثقل فالحفر ازال المانع فجعل الثقل عمله وكذا هنا ثبتت الحاجة الى الفرقة تخليصا للمسلمة عن

ذلك الله فرقانما شرط البينونة من الطلاق مقام عرض القاضي وتفريقه عند تمام الغاية
العدة وان لم نوقع الكتابية بقي نكاحهما اذ يجوز له التزوج بها ابتداء فالبقاء
اولى وتباين الدارين سبب للفرقة لا السبي فلو خرج احدهما الينا مسلما او ذميا
احدهما الينا مسبيا بانت وان سبيا معا لا تبين وقال الشافعي تبين فالحاصل ان السبب
هو التباين عندنا دون السبي وهو يعكس لان التباين اثره في انقطاع الولاية وذلك
لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستأمن والمسلم المستأمن يعني اذا دخل الحربي دارنا بامان
فان ولايته قد سقطت اذ المراد بانقطاع الولاية سقوطها بالكلية عن نفسه وما له
كالمسلم اذا دخل دار الحرب بامان فان ولايته انقطعت ولم تؤثر في الفرقة ولنا
مع التباين حقيقة وحكما لا ينتظم المصالح فاشبه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي
النكاح ابتداء فكذلك بقاء وصار كالشراء يعني اذا اشترى امة منكوحة للغير فانه
يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ثم هو اي السبي يقتضي الصفاء في محل عمله وهو
المال لا في محل النكاح وفي المستأمن لم يتباين الدار حكما لقصده الرجوع ومن هاجرت
الينا اي تركت ارض الحرب الى ارض الاسلام بانت من زوجها ولا عدة عليها اذا لم
تكن حاملا لانها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا
لا يجب على المسبية العدة وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابي حنيفة انه
يصح النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كما في الحبلى من الزنا وجه الاول انه
ثابت النسب فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع احتياطا خلافا لهما
فانهما يقولان عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها
حكم الاسلام وارتداد احد الزوجين فسخ في الحال غير موقوف على الحكم وهذا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد ارتداد الرجل طلاق وهو يعتبر بالاباء
الجامع ما بيناه من انه امتنع عن الامساك بالمعروف وابو يوسف مر على اصله في الاباء

وهو ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان فلا تكون طلاقا تمامها يختص بالزوج وابو حنيفة فرق بين الاباء
والارتداد فجعل الفرقة باباء الزوج طلاقا دون الردة ووجه فرقه بينهما مبين في العناية
فللموطوءة تمام المهر سواء كانت الردة منها او منه لانه تأكد بالدخول فلا يتصور سقوطه
ولغيرها نصفه ان ارتد الرجل لان الفرقة من جهته قبل الدخول توجب نصف المهر ولا
شيء لها ان ارتدت لان الفرقة من قبلها بمعصية توجب سقوطه وان ارتدا معا واسلما
معا لا تبين وقال زفر يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولنا
ما روي ان بني حنيفة وهم حي من العرب ارتدوا بمنع الزكاة فبعث اليهم ابو بكر الصديق
رضي الله عنه الجيوش فاسلموا ولم يأمرهم بتجديد الانكحة والصحابة متوافرون فحل ذلك محل
الاجماع يترك به القياس والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ فان التاريخ
اذا جهل لم يحكم بتقدم شيء على شيء وان اسلما متعاقبا بانت فان اسلام احدهما اذا
تقدم بقي الآخر على ردته فيتحقق الاختلاف ولا يصح تزوج المرتد مرتدة احدا
للاجماع الصحابة **باب القسم** لما ذكر جواز عدد من النساء لم يكن بد من بيان العدل
الوارد من الشارع في حقهن في باب على حدة لكن اعراضها هو انقم بالذكر في بيان جواز
النكاح وعليه الراجعين الى امر الزوج وغيرها اوجب ايضا في القسم نفتح الكاف مصدر قسم القسام
المال بين الشركاء فرقه بينهم وعين انصباءهم والقسم بين النساء يجب العدل فيه ان كانتا
مسلمتين لا وطئا لانه يبتنى على النشاط فلا يقدر على التسوية فيه كما في المحبة قال عليه السلام
من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم جاء يوم القيامة وشقه مائل وعن عائشة رضي الله عنها
ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك
فلا تؤاخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة والبكر والثيب والجديدة والقديمة والمسلمة و
الكتابية فيه اي في القسم سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت
بينهن في ذلك كالنفقة في السكنى في القسم من الملبوس والمأكول فان اردنا التفضيل والخبرة
بينهما

وانما يجب العدل فيه له ثم م

ثلاث طلاق م

لان الوحشة في جانبهما اكثر حيث ادخل عليهما من يغيظها ولان للقديمة زيادة حرمة بالتي

لكل صبي لثة ولكل قديم حرمة كذا في الكافي والامة والمكاتبة والمدبرة وام الولد

الحرة من كون عدد القسم وهو ما روي عن علي كرم الله وجهه انه قال للحرة الثلثان من القسم وللامة

الثلث ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق وكذا في

المدبرة وام الولد لان الرق فيهن قائم ولا قسم في السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن

احب وقالت القرعة مستحقة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد سفرا

اقرع بين نسائه الا انا نقول القرعة لتطييب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذا

لانه لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا يرى ان له ان لا يستصحب واحدة منهن فكذا له

ان يسافر بواحدة منهن ولا يحتسب عليه بتلك المدة احترازا عن قول الشافعي اذ لا يسقط حقهن في القسم

في مرضه لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نسائه

في مرضه فاجتمعن عنده فقال اني لا استطيع ان ادور بينكن فان رأيتن ان تأذن

لي اكون عند عائشة فاذن له فلو كان القسم يسقط بالمرض لم يستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم

منهن كذا في النهاية وان وهبت قسمها لضرتها صح لان سودة بنت زمعة

سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة رضي الله عنها

الفاضل سعدي افندي اقول تقرير ان القسم لم يكن واجبا عليه صلى الله عليه وسلم

فقياس الواجب على غير الواجب لجواز ان يكون جعلها نوبتها لعائشة لعدم وجوب القسم عليه

انتهى قول المعترض فيما ذكره لا يصح ما نقلنا من النهاية آنفا من انه بعث في مرضه الى

نسائه فاجتمعن عنده الخ وينافيه ما روينا عن عائشة رضي الله عنها من انه عليه السلام

كان يعدل بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك

ولها ان ترجع بعد ما وهبت لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط وقال

وتوضيحه ان الاسقاط انما يكون في القائم لان ما لم يكن كان الرجوع عنها

كالهبة

الا انما طالبته بمنزلة العارية فلها ان ترجع متى شاءت ولو كان كذلك اذا اصطلحت المرأة

وزوجها صلحا على ان يزيد ها في القسم يوما فصالحته لم يجز وترجع فيما لها وكذلك لو حطت عنه شيئا

من المهر على هذا الشرط وكذلك لو رجع ان زادها في مهرها او جعل لها جعلا على ان تجعل

نوبتها للاخرى فهو باطل لانه رشوة وهي حرام كذا في النهاية **كتاب الرضاع** لم يذكر عامة

اهل الرضاع في فصل النكاح وان كان له على حق لما ان له اطلاقا مخصوصا به لان اكثر

انما هي بسبب الحرمة بالرضاع الجزئية بنشوز العظم وانبات اللحم كالحرمة بالعلاقة في حرمة

المصاهرة وكان العلاقة امر خفي والسبب ظاهر وهو الوطء اقيم مقامه كذلك نشوز العظم

وانبات اللحم امر خفي له سبب ظاهر وهو الارضاع فاقيم مقامه والرضاع بفتح الراء وكسرها وهو الاصل

وهو لغة فيه مص اللبن من الثدي وفي الشريعة مص الرضيع من ثدي

الادمية في وقت مخصوص ويثبت حكمه بقليله وكثيره عندنا وقال الشافعي لا يثبت التحريم

الا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحدة منها لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان

ولا الاملاجة ولا الاملاجتان والمصة فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضع وهي الارضاع

وبه يستدل لاله به على مذهبه مبين في النهاية ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم

وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل بين قليل وكثير والزيادة على

الكتاب بخبر الواحد لا يجوز على ما عرف في الاصول فيكون ما رواه مردودا بالكتاب او

منسوخا به على ما قيل انه روي عند ابن عمر حديث لا تحرم المصة ولا المصتان الذي رواه

ابن الزبير فقال ابن عمر قضاء الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير فرد عليه قوله لمخالفته

الكتاب وقوله تعالى ارضعنكم وروي انه قيل لابن عباس ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم

فقال كان ذلك ثم نسخ فكان مردودا او منسوخا في مدته لا بعدها وهي ثلاثون

شهرا ونصف عند ابي حنيفة وعندهما وهو قول الشافعي حولان وقال زفر ثلثة

احوال لان الحول صالح للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لانه الفطام

بعد الحولين لا يحصل في ساعة بل على سبيل التدريج فلا بد من مدة يتعود الصبي فيها الطعام وهي السنين
وهي مقدرة بالحول لاشتماله على الفصول الاربعة فيكون الجملة ثلثة احوال ولهما قوله عز وجل
وحمله وفصاله ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال عليه السلام
لا رضاع بعد الحولين ولابي حنيفة هذه الآية ايضا ووجه استدلاله بها انه تعالى ذكر شيئين
وضرب لهما مدة فكانت لكل واحدة منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين
كما اذا قال لفلان علي الف درهم وعشرة اقفزة حنطة الى شهرين يكون الشهران اجلا لكل
واحد من الدينين بطريق الكمال الا انه قام المنقص في مدة الحمل وهو قول عائشة رضي الله عنها
لا يبقى الولد في بطن امه اكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل فبقي في الثاني وهو الفصال
على ظاهره فكان مدة الانفصال ثلثين شهرا ولانه لا بد من تغير الغذاء لينقطع الانبات
باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة
فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم وما رواه ومن
قوله عليه السلام لا رضاع بعد الحولين محمول على مدة [illegible] يعني يحمل على ان المراد الاستحقاق
منه نفي استحقاق الاجر على الاب فانها مقدرة بحولين عند الكل حتى لو استحق
المطلقة اجر الرضاع بعد الحولين بالاجماع وتستحق في الحولين بالاجماع واذا مضت
مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم سواء فطم او لم يفطم واذا فطم قبلها لم يعتبر
الفطام الا في رواية عن ابي حنيفة حتى لو فطم صبي قبل الحولين او قبل ثلثين شهرا عند
ابي حنيفة ثم ارضعته امرأة قبل ان يمضي مدة الرضاع تعلق به التحريم في ظاهر
الرواية دون رواية الحسن قال صاحب العناية وقال بعضهم يثبت الرضاع الى خمس عشرة
سنة وقال بعضهم الى اربعين سنة وقال بعضهم الى جميع العمر انتهى فيحرم به اي بالرضاع
ما يحرم بالنسب للحديث الذي روينا الا جدة ولده لان جدة ولده نسبا ام موطوئته
ولا كذلك من الرضاع واخت ولده لان اخت الولد من النسب اما بنته او ربيبته
انها ولا كذلك من الرضاع وعمة ولده لان عمة ولده نسبا اخته ولا كذلك من الرضاع وام
اخيه او ام اخته فان ام اخيه او اخته من النسب هي امه او موطوءة ابيه وكل منهما
حرام ولا كذلك من الرضاع قال صدر الشريعة وهي شاملة لثلث صور الام رضاعا للاخت
او الاخ نسبا والام نسبا للاخت او الاخ رضاعا والام رضاعا للاخت او الاخ
رضاعا ثم اورد سؤالا ثم اجاب اطلبه وام عمة او عمته فان ام عمة او عمته نسبا
اما ام ابيه او موطوءة جده ولا كذلك من الرضاع او ام خاله او خالته فان ام خاله
او خالته نسبا اما ام امه او موطوءة جده الفاسد ولا كذلك من الرضاع والصور الثلثة
التي ذكرها صدر الشريعة حاصلة في كل واحد من المذكورات فعليك بذكرها في جميعها والا
اخا ابن امرأة لها اي لا يحرم اخو ابن المرأة لها اذا كان من الرضاع قال صدر الشريعة
اعلم ان هذا مكرر لانه ذكر ام الاخ وهاهنا المرأة ام لاخي رجل كان الرجل اخا ابن
تلك المرأة انتهى يقول الفقير ليت شعري لم ذكرها المصنف مع ذكره ام الاخ او لا والظاهر
انه اراد قول صدر الشريعة اعلم ان هذا مكرر الى آخره وقس عليه باقي الصور التي يكون فيها
وتحل اخت الاخ رضاعا ونسبا كالاخ من الاب له اخت من امه تحل هذه الاخت
لاخيه اي اخي اخيه من ابيه هذا مثال لاخت الاخ نسبا فاذا كان هذا حلالا
كان حل اخت الاخ رضاعا اولى ولا حل بين رضيعي ثدي وان اختلف زمانهما
صورته صبيان ارتضعا من ثدي امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى
لانه ان اختلف زمان ارتضاعهما لان امهما واحدة فهما اخ واخت قال صاحب العناية
والمراد من الثدي ثدي امرأة حتى لو اجتمعا على ضرع بهيمة واحدة لا يثبت التحريم لانه
شبه هذه الحرمة بطريق الكرامة وذلك يختص بلبن الادمية دون الانعام ولا
حل بين رضيع وولد مرضعته وان سفل لانه اخوها ولا بين ولد اخيها من
الرضاع ولا حل بين رضيع وولد زوج لبنها اي لبن المرضعة منه فهو اي الزوج

الاستحقاق

اب للرضيع وابنه اخ وبنته اخت واخوه عم واخته عمة قال عليه السلام لعائشة ليلج عليك
افلح فانه عمك من الرضاع وذلك لان عائشة رضي الله عنها ارتضعت من امراة ابي القعيس وكان
اسم لبن ابن القعيس افلح روي ان عائشة قالت يا رسول الله ان افلح اخا ابي القعيس دخل
علي وانا في ثياب فضل فقال ليلج عليك فانه عمك من الرضاعة فقالت انما ارضعتني
المرأة لا الرجل فقال عمك من الرضاعة ولا حرمة لو رضعا اي الرضيعان من شاة لما ذكرنا
آنفا انه بطريق الكرامة وذلك يختص بلبن الادمية دون الانعام قال صاحب العناية
وذكر في المبسوط في هذا حكاية وهي ان محمد بن اسماعيل البخاري صاحب الاخبار كان
يقول يثبت به حرمة الرضاع حتى دخل بخارى في زمان الشيخ ابي حفص الكبير وجعل
يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فانك لست هناك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي
عن هذه المسئلة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا او رضعا من رجل
لان لبنه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور
ممن تتصور منه الولادة وبيانه ان الله تعالى خلق اللبن في الاناث لغذاء الولد لعدم احتماله
لسائر الاطعمة والاشربة في ابتداء حاله ليقوم مقام الطعام في الكبر فلهذا اختص
اللبن على التحقيق بمن يتصور منه الولادة كذا في النهاية قال صاحب العناية وهذا لا بد
الاختصاص بمن يتصور منه الولادة اذا تأمل لكن اختصاصه بالاناث من الولود من
الحيوان وهو الذي يعرف اذ ربما لا يحصل في غير الادمي مما هو ثابت بالكتاب اي لم يتخلف
اصله وهو دليل على ان ما في الادمي من الذكر ليس بلبن على التحقيق كدم السمك
انتهى فان تسميته دما مع انه ليس بدم على التحقيق لتصوره بصورة الدم كذلك
تسميته لبنا لتصوره بصورة اللبن مع انه ليس بلبن حقيقة قال ابن خلكان العرب تقول
كل سكاء تبيض وكل شرفاء تلد السكاء التي لا اذن لها والشرفاء التي لها اذن
طويلة والضابط عندهم ان كل حيوان له اذن ظاهرة فانه يلد وكل حيوان ليس له اذن
ظاهرة

ظاهرة فانه يبيض انتهى قال الكمال بعد ذكره في دليله ما ذكر صاحب العناية على ان ما في
الادمي من الذكر ليس بلبن على التحقيق بجعل الا ان يراد الدلالة الظنية الضعيفة وتمامه فيه
فيما نقل في النهاية انتهى يقول الفقير خطر بخاطر الحقير هذا البحث قبل المراجعة الا ما ذكر الكمال
الزبيدي في الجوهرة الذي عندنا انتهى ولا حرمة في الاحتقان بلبن المرأة وعن محمد انه يثبت
الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق على الظاهر ان المفسد في الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك
في الدواء واما المحرم في الرضاع معنى النشو ولا يوجد ذلك في الاحتقان لان المغذي وصوله
من الاعلى ولبن البكر والميتة محرم لاطلاق النص ولانه سبب للنشو فيثبت به شبهة البعضية
وزاد لبن الميتة خلافا للشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة لان الحرمة تثبت بينها
ثم تتعدى منها الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها لعدم الحياة ولهذا لا يوجب
بلبنها حرمة المصاهرة لانها الاصل في الحرمة ولم تبق محله بالموت حتى تتعدى الى غيرها ولنا
ان السبب هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن بمعنى الانشاز والانبات وهو قائم باللبن لكن
يعلم بخروجه عن كونه مغذيا كما انه لم يخرج بخروجه عن ذكره والحاجة لم تتحقق في ظهور الحرمة بينها
بل تظهر في حقها دفنا وتيمما بان كان لبن المرضعة التي اوجر لبن هذه الميتة زوجها
نعم فان لهذا الزوج ان يدفن عند عدم اقاربها وييمم الميتة عند عدم الماء من
غير ان يلف بيده خرقة لانه صار محرما لها حيث صار ابا امرأته ثم انهم قالوا المراد من
لبن الميتة ما حلب بعد موتها فانه اذا حلب قبل الموت ثم شرب الرضيع بعد الموت فانه
يثبت الحرمة بالاتفاق وكذا الاحتقاط محرم لانه يصل الى المعدة فيحصل به النشو
قال صاحب الاختيار امرأة ادخلت حلمة ثديها في فم رضيع ولا تدري أدخل اللبن في
حلقه ام لا لا يحرم وكذا صبية ارضعها بعض اهل القرية ولا يدري من هو فتزوجها رجل
من اهل تلك القرية يجوز لان اباحة النكاح اصل فلا يزول بالشك ويجب على النساء
ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة فان فعلن فليحفظنه او يكتبنه احتياطا في اللبن
انتهى ع

مخلوط بالطعام لا يحرم مطلقا عند الامام خلافا لهما عند غلبة اللبن لان العبرة للغالب كما
في الماء اذا لم يغيره شيء عن حاله ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع له في
المقصود وهو الغذاء فصار كالمغلوب ولا اعتبار بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح
لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل وقولنا هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم ان قول ابي
حنيفة ان ذكر عنه اذا لم يتقاطر اللبن من الطعام عند حمل اللقمة واما اذا كان
يتقاطر منه فيثبت به الحرمة عنده لان القطرة من اللبن اذا دخلت حلق الصبي كانت كافية
لاثبات الحرمة لكن الاصح انه لا يثبت عنده على كل حال كذا قاله صاحب النهاية قولهما فيما اذا
لم تمسه النار حتى لو طبخ باللبن لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا ويعتبر الغالب لو خلط
اللبن بماء او دواء او لبن شاة اما الماء ففيه خلاف الشافعي فانه يقول اذا كان
مقدار ما يحصل به خمس رضعات من اللبن في جب من ماء فشربه الصبي يثبت به الحرمة
لانه موجود فيه حقيقة فيكون معتبرا لان المحسوس لا ينكر ونحن نقول المغلوب غير موجود
حكما حتى لا يظهر بمقابلة الغالب كما في اليمين فانه لو حلف ان لا يشرب اللبن فشرب لبنا
مخلوطا بالماء لا يحنث وكما اذا حلف لا يأكل حنطة فاكل كف شعير فيه حبات الحنطة
لا يحنث واما الدواء ولبن الشاة فانه يعتبر فيهما الغالب ايضا كما في الماء وكذا
لو خلط بلبن امرأة اخرى عند ابي يوسف لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا
للاكثر في بناء الحكم عليه وعند محمد يتعلق الحرمة بهما لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشيء
لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابي حنيفة رحمه الله في هذا روايتان في رواية
يتعلق التحريم باغلبهما وبه قال الثاني وفي رواية يتعلق التحريم بهما وهو قول محمد وزفر
وان ارضعت ضرتها حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا وذلك
حرام قال صاحب البناية ثم لا يجوز ان يتزوج الكبيرة ابدا ويجوز ان يتزوج الصغيرة
اذا لم يدخل بالكبيرة لانها ربيبة لم يدخل بامها انتهى ولا مهر للكبيرة ان لم توطأ

لان

اي كما يعتبر [illegible]

لان الفرقة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصفه اي نصف المهر لان الفرقة وقعت لا من
جهتها قبل الدخول فيرجع الزوج به اي بنصف المهر الذي اعطاه للصغيرة على الكبيرة ان
علمت بالنكاح وقصدت الفساد ولا يرجع ان لم تعلم به اي بالنكاح او قصدت دفع الجوع
والهلاك ولم تقصد الفساد او لم تعلم انه اي ارضاع الصغيرة مفسد فان قيل الجهل
بحكم الشرع في دار الاسلام ليس بعذر فكيف جعل جهل الحرمة بجهله النكاح فاسدا عذرا
في عدم وجوب الضمان عليها قلت هذا ليس اعتبار الجهل لدفع الفساد لا لدفع الحكم يعني
ان الحكم الشرعي وهو وجوب الضمان يعتمد التعدي والتعدي انما يحصل بقصد الفساد
والقصد الى الفساد انما يتحقق عند العلم بالفساد فاذا انتفى العلم بالفساد انتفى قصد
الفساد فكان اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم فان قلت دفع قصد الفساد
يستلزم دفع الحكم فكان اعتبار الجهل لدفع الحكم قلت لزم ذلك ضمنا فلا اعتبار به والقول
قولها فيه لانه شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فيجب قبول قولها فيه مع يمينها وانما
يثبت الرضاع بما يثبت به المال اي بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك
يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق
الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبر واحد انه ذبيحة مجوسي ولنا ان
ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة
رجلين بخلاف اللحم لان حرمة التناول تنفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا وقال
الشافعي تقبل شهادة اربع من النساء لان الرضاع يكون بالثدي ولا يطلع عليه كل
رجل اذ الحرمة النظر اليه ومذهبه ان ما لا يطلع عليه الرجال يعتبر فيه شهادة اربع نسوة
لتقوم كل امرأتين مقام رجل قلنا هو مما يطلع عليه الرجال من ذوي المحارم لانه يحل لهم
النظر الى ثديها وهم مقبولو الشهادة في ذلك مع انه قد يكون الرضاع بالوجور والسعوط
فيطلع عليه الرجال ولو قال هذه اختي من الرضاع ثم ادعى الخطاء صدق لانه اقر بما

يجرى فيه الغلط فلا يمنع تكرار فانه قد يقع عند المراة بينه وبين فلانة رضاعا
فيخبر به ثم يتحقق عن حقيقة الحال فيخبر بالغلط وزيد كم فاد اخبر انه غلط يقبل قوله وكذا
اذا اقرّ ان هذه اخته او امه او بنته رضاعا ثم اراد ان يتزوجها وقال اخطأت او
وهمت او نسيت وصدقته فيهما مصدّقان عليه وله ان يتزوجها ولو ثبت على قوله بان قال
هو حق كما قلت ثم تزوجها فرق بينهما كذا في الكافي **كتاب الطلاق** لما
الطلاق متأخرا عن النكاح طبعا اخّر عنه وضعا ليوافق الوضع الطبع كذا في العناية
قال المولى الفاضل سعدي افندي كان الانسب ان يبتني وجه تاخيره عن الرضاع بانه سبب الحرمة
المؤبدة دون الطلاق فقدّم الرضاع لهذا لكنه نظر الى ان الرضاع من تمام النكاح
انتهى الطلاق اسم بمعنى التطليق كالسلام والسراح بمعنى التسليم والتسريح ومنه قوله تعالى الطلاق
مرتان ومصدر من طلقت المراة بالضم كالجمال من جمل او بالفتح كالفساد من فسد
والتركيب يدل على الحل والانحلال ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليته
واطلقت الناقة من العقال وناقة طالق لا قيد عليها فيكون معنى الطلاق لغة رفع القيد
وفي الشريعة هو اي الطلاق رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح وسببه الحاجة المحوجة
اليه وشرطه كون المطلق عاقلا بالغا وكون المراة في النكاح او في عدة التي تصلح بها محلا للطلاق
وحكمه زوال الملك عن المحل واقسامه ما يذكره فقوله شرعا خرج به رفع قيد ثابت حسا
كحل الوثاق وقوله بالنكاح خرج به العتاق لانه رفع قيد ثابت شرعا لكن ذلك
القيد لم يثبت بالنكاح ثم انه ذهب بعض الناس الى ان ايقاع الطلاق لا يشرع
الا عند الضرورة لقوله عليه السلام لعن الله كل ذواق مطلاق والعامة على اباحته
بالنصوص المطلقة كقوله تعالى ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء وقوله تعالى يا ايها
النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واقسامه ثلثة احسن وحسن
وبدعي وهو اي احسنه تطليقها واحدة في طهر لا جماع فيه وتركها حتى تمضي عدتها
لان

لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة
فان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة
حيث ابقى لنفسه مكنة التدارك بان يراجعها في العدة وبعدها بتجديد النكاح من غير محلل
ونوع اخر وانه اقل ضررا بالمراة حيث لم يبطل محليتها نظرا اليه لان الشارع محلليته في
ضمن ذلك انها اقل ضررا فيحاشى حسنه وهو سني وقال المولى الفاضل سعدي افندي قوله تخصيص
هذا باسم طلاق السنة لا وجه له اذ الحسن ايضا طلاق السنة قال المولى الفاضل الوطني وانما
خص السنة بالحسن مع ان الحسن سني ايضا اشارة الى افضلية ما كان في سنيته خلاف ذهب
الكرخي من عندنا وسنية الحسن اتفاقية وقد نقل صاحب الهداية احسنيته بكونه اتفاقيا
بين السلف بقول اصحابنا كراهة السنية الحسن محل الخلاف فانه فيه خلاف مالك انتهى ما ذكر
وحسن تطليقها ثلثا في ثلثة اطهار لا جماع فيها ان كانت مدخولا بها وقال مالك انه
بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت
بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر رضي الله عنهما وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال لابن عمر حين طلق امراته وهي حائض ما هكذا امرك الله تعالى انما السنة ان تستقبل
الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة ولان الاصل في الطلاق الحظر كما قال مالك والاباحة
للحاجة بسبب العجز عن الامساك بالمعروف عند عدم موافقة الاخلاق والحاجة بسبب العجز امر مبطن
فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة بينهما وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقامه فكلما تكرر دليل الحاجة جعلت كان الحاجة الى الطلاق مكررة فيباح تكرار الطلاق
فرقة على الاطهار ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها
والاظهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخرها يجامعها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع
عقيب الوقاع وتعمه لغيرها الغير مدخول بها طلقة ولو في الحيض وهو سنة من حيث العدد
ومن حيث الوقت ايضا ولا يمنع كونه في الحيض كونه سنيا لان المسنون من حيث الوقت هو الطهر

يختص من مدخول بها دون غير مدخول بها لا نقول كونه في الحيض وقت النفرة فيكون قبايحا لا
لانه ايقاع وحالة النفرة عنها ولنا ان الرغبة شديدة بحيل الى امراة لم ينل اليها فكون الرغبة
في جميع الازمنة فيكون طلاقها واقعا الحاجة ولو في الحيض بخلاف مدخول بها لان الرغبة فيها
يتجدد بالطهر والآيسة والصغيرة والحامل يطلقهن للسنة عند كل شهر واحدة لان
الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم
فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن قال صاحب العناية قوله واللائي لم يحضن مبتدا
خبره محذوف اي واللائي لم يحضن فعدتهن ثلثة اشهر وعند محمد لا تطلق الحامل
للسنة الا واحدة لان مدة حملها طهر واحد فلا يصلح للتوزيع كالطهر الممتد ولهما
ان الحامل لا تحيض فمدة حملها فصارت كالآيسة والصغيرة بخلاف الممتد طهرها لان الحيض
مرجو فيها في كل ساعة فلم يقم الشهر في حقها مقام الحيض وجاز طلاقهن عقيب الجماع
لان الطلاق بعد الوطىء فيمن تحيض انما كره لتوهم الحبل واشتباه وجه العدة لانه لا يدري
انها حبلت بذلك الوطىء فتعتد بوضع الحمل او لم تحبل فتعتد بالاقراء وفيمن لا تحيض
لا يتوهم الحبل فلا يكره وفي الحقايق اذا كان يجري فيها الحيض والحبل فالافضل ان
يفصل بينهما بشهر اتفاقا كذا في ابن ملك وبدعيته اي بدعي الطلاق تطليقها ثلثا
او ثنتين بكلمة واحدة مثل ان يقول انت طالق ثلثا او انت طالق ثنتين وهو حرام
عندنا لكن اذا فعل وقع الطلاق وبانت منه وصارت حرمة غليظة وقال الشافعي
كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم وهو ينافي
مشروعية لا تجامع الحظر بخلاف الطلاق في حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها
لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح
الدينية من تحصين الفروج عن الزنا المحرم في جميع الاديان و الدنيوية لما فيه من السكن
والازدواج واكتساب الولد وكل ما هو كذلك ينبغي ان لا يجوز وقوعه في الشرع الا

ابيح

ابيح للحاجة الى الخلاص فله حاجة الى الجمع بين الثلث او الثنتين لاندفاعها بالواحدة فان قيل حاجة
الى الجمع بين الثلث تكذا الا حاجة الحقيقية على الاطلاق اجيب بان الحاجة الى ثابتة نظرا الى
دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر كما تقدم تفصيله واختلف
الرواية في الواحدة البائنة هل هي بدعة ام لا قال في الكافي انها بدعة ايضا لانه لا حاجة
الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة لاندفاع الحاجة بالواحدة الرجعية وفي
الزيادات انها لا تكره للحاجة الى الخلاص ناجزا كذا في الهداية او ثلثا او ثنتين اوقعها
دفعات في طهر واحد لا رجعة فيه ان كان مدخولا بها قال صاحب الاختيار ثبت ان الا
مذهب ابي حنيفة وهو انه لو طلقها في طهر لم يجامعها فيه فراجعها ثم طلقها فيه لا يكره وهو قول
زفر وعندهما يكره وقيد بقوله ان كان مدخولا بها لانها اذا لم تكن مدخولا بها فطلقها
واحدة في طهر يقع واحدة ثم اذا طلقها واحدة ثانيا لا تقع لانها لا تبقى محلا للطلاق
لعدم العدة عليها او في طهر جامعها فيه اي او بدعيته تطليقها واحدة في طهر جامعها فيه
لتوهم الحبل في وطئه على ما سبق من ضرورة دونها خوف الندم تدبر وكذا ان طلقها في الحيض
يعني لو كان مدخولة بها يجب رجعتها في الاصح وقيل يستحب لما روي البخاري في
مسنده الى نافع عن عبد الله بن عمر انه طلق امراته وهي حائض على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسأل ابو عمر بن الخطاب رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
قال عليه السلام مر ابنك فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر من الحيض ثم ان شاء امسك
بعد وان شاء طلق قبل ان يمسها فالحاصل ان بدعي الطلاق تطليقها ثلثا او ثنتين
بكلمة واحدة او ثلثا او ثنتين اوقعها متفرقات في طهر لا رجعة فيه ان كان مدخولة بها
او تطليقها واحدة في طهر جامعها فيه او تطليقها واحدة في الحيض ان كان مدخولة
بها والله اعلم فاذا طهرت ثم حاضت ثم طهرت طلقها ان شاء لان السنة ان يفصل
بين كل طلاقين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة فيكمل بالثانية ولا تتجزى فتتكامل

٢ مراجع بهام

وقيل هو قول الطحاوي يجوز ان يطلقها في الطهر الذي يلي تلك الحيضة لان اثر الطلاق قد انعدم
بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فيستحب تطليقها في الطهر الذي يليه ولو قال للموطوءة
انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له وقع عند كل طهر واحدة لان اللام فيه للوقت ووقت
السنة طهر لا جماع فيه كذا في الهداية وقال مولانا سعد الدين اقول قال ابن الهمام وتحقيقه
على ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى طلاقا مختصا بالسنة وسنة مطلق فينصرف
الى الكامل وهو السني عددا ووقتا فوجب جعل الثلث مفرقا على الاطهار ليقع ولصدق عند
كل طهر واما تعليل صاحب الهداية فلا يستلزم مطلوبه لان صحيح انت طالق ثلثا
لوقت السنة وهذا يوجب تقييد الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو السني وقتا
فيكون ثبوته اه ثلثا في وقت السنة ويصدق في وقوعها جملة عند طهر فانه بهذا
التقرير امتنع تعميم السنة في جهتيها بجملة ما قررناه انتهى وكذا في تقول وقت سنة
للطلاق الثلث ثلثة اطهار لا جماع فيها وذكر ما ذكره صاحب الهداية انتهى كلام
المولى سعدي افندي وان نوى الوقوع جملة صحت نيته لانه محتمل لفظه لانه سني
وقوعا من حيث ان وقوعه جملة بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظم
عند نيته بيانه ان اللام في قوله للسنة للوقت وسنة تكون تارة كاملة ايقاعا ووقوعا
وتارة تكون سنة وقوعا فقط فان كلا منهما محتمل اللفظ فاذا لم يكن له نية كان السنة
مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل وهو سنة ايقاعا ووقوعا فيقع عند كل طهر الاطهار
منه طلقة واذا نوى صرف لفظه الى السنة وقوعا يصح نيته لان وقوع الثلث
دفعة او في حالة الحيض مذهب اهل السنة ومخالف الروافض فهو سني من هذا
الوجه ومن حيث انه عرف وقوعه بالسنة وهي ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من طلق امرأته الفا بانت منه بثلث والباقي رد عليه فان قيل الوقوع
لا يتحقق الا بالايقاع لانه انفعاله فاذا صح الوقوع صح الايقاع فكان سنيا

ايقاعا

ايقاعا وليس كذلك اجيب بان الوقوع لا يوصف بالحرمة لانه ليس فعل المكلف ولانه حكم شرعي
وهو لا يوصف بالبدعة والايقاع يوصف بها لكونه فعل المكلف فكان الوقوع اشبه بالسنة
المرضية بيانه ان قوله انت طالق ثلثا فيه جهتا السنة والبدعة فان تكلمه بهذا الكلام
بقصد ايقاع الثلث جملة بدعة وحرام لكن وقوع الثلث به من جهة الحرمة والبدعة فكان
اشبه بالسنة المرضية كذا في العناية وقال زفر لا يصح نية الجمع لانه بدعة وهو ضد السنة
وضد الشيء لا يراد به ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ ولو كان مكرها خلافا للشافعي
هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار لافساده اياه وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف
الهازل فانه مختار في التكلم بالطلاق فكان شرط التصرف موجودا فيه ولنا انه قصد ايقاع
الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن قضيته وهو وقوع الطلاق لئلا يلزم تخلف
الحكم عن علته وبيانه ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه
ليس بصبي ولا مجنون وهذا لانه عرف الشرين الهلاك والطلاق فاختار اهونهما
واختيار اهون الشرين آية القصد والاختيار فكان قاصدا ايقاعه كذا قاله الزيلعي.
فلا يعرى حكمه كما في الطائع اذ العلة فيه دفع الحاجة وهي موجودة فيه اذ الحاجة فيه
ان يتخلص عما توعد به من القتل والجرح ثم اعلم انه اذا اقر بالطلاق مكرها فانه
لا يقع لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام آلة الاكراه على رأسه دليل انه كاذب
فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فبالاخبار عنه لا يصير واقعا او سكران واختيار
الكرخي والطحاوي انه لا يقع وهو احد قولي الشافعي لان صحة القصد بالعقل وهو زائل
العقل فصار كزواله بالبنج والدواء ولنا ان العقل زال بسبب هو معصية فجعل باقيا
حكما زجرا له حتى لو شرب فصدع فزال العقل بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه واعترض
عليه بان الصداع اثر الشرب فكان علة العلة والحكم يضاف اليها كما يضاف الى العلة
فاذا لم يكن كذلك اجيب بان الاضافة الى علة العلة انما يكون اذا لم يكن العلة صالحة

كلن م

للاضافة وههنا صالحة لذلك لان زوال العقل بما يؤثر في عدم الوقوع كما اذا جن والغرض انما
يوجد في احدهما ان شرب المسكر سبب المعصية فما بال السكر صار سببا للتخفيف ولك ان تجيب
عن ذلك بانه لما جعل العقل باقيا في الطلاق حكما تغليظا عليه يلزم ان يكون ردته واقراره
بالحدود الخالصة معتبرا بل اولى لان الزجر والعقوبة هناك اتم اجيب عن الاول بان الشرب
نفسه ليس فيه امكان انفصال عن الحرمة فلا جهة اباحة تصلح للاضافة التخفيف بها فجعل
باقيا زجرا بخلاف سبب المعصية فان الشيء قد يكون سببا للمعصية وامكن انفصالها عنه ابتداء و
انتهاء فكان فيه جهة اباحة تصلح للاضافة التخفيف والترخص وعن الثاني بان الركن
في الردة الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقول فلا يحكم بردته لانعدام ركنها لا للتخفيف
عليه بعد تقرر السبب واما الاقرار بالحدود فان السكران لا يكاد يثبت على شيء فيجعل
راجعا عما اقر به فيؤثر فيما يحتمل الرجوع ثم ان المراد بالسكران من زال عقله بالاكل
محظورا واما اذا زال بما يكون مباحا كالبنج ولبن الرماك فهو يكون كالاغماء في عدم
وقوع الطلاق والعتاق واذا اكره على شرب الخمر بالقتل فشرب يكون كالاغماء ايضا
كذا في العناية او اخرس باشارته المعهودة لانها اذا كانت معهودة تقام مقام
العبارة دفعا للحاجة لا يقع طلاق صبي ومجنون لقوله عليه السلام كل طلاق جائز
الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديما العقل ونائم
لانه عديم الاختيار في التكلم وشرط التصرف الاختيار رعنية ولا يقع طلاق سيد
على زوجة عبده لان ملك النكاح حق العبد لكونه من خواص الآدمية والعبد باق
فيها على اصل الحرية فيكون الاسقاط اليه دون المولى واعتباره اي اعتبار الطلاق
بالنساء فطلاق الحرة ثلاث ولو كانت تحت عبد وطلاق الامة ثنتان ولو كانت
تحت حر وقال الشافعي عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء وجه الاستدلال به انه عليه السلام قابل الطلاق بالعدة في

بحيث

بحيث كل واحد منهما بحيث على حدة ثم اعتبار العدة بالنساء من حيث العدد ينبغي ان يكون اعتبار
الطلاق بالرجال من حيث العدد تحقيقا للمقابلة ولان صفة المالكية كرامة وكل ما هو
كرامة فالادمية مستدعية لها لكونه مكرما بتكريم الله تعالى قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم ومعنى
الادمية في الحر اكمل لصلاحيته لما لا يصلح له العبد من الولاية والشهادة فكانت مالكيته
ابلغ واكثر كذا في الهداية قال صاحب العناية فان قيل الدليل اخص من المدعى لان
المدعى ان الطلاق بالزوج حرا كان او عبدا والدليل يدل على ان الزوج اذا كان حرا كان
له الثلاث اذا اثبت ذلك للحر يثبت للعبد لعدم القائل بالفصل قال المحشي سعدي
افندي اقول فيه ان حال العبد علم من قوله ومعنى الادمية في الحر اكمل فكان مالكيته
ابلغ واكثر فان الاكمل يقتضي الاكثر فيكون في اصل الملك انتهى قول المحشي في كلامه تأمل
ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ووجه الاستدلال
به انه عليه السلام ذكر الامة بلام التعريف ولم يكن ثمة معهود فكان للجنس وهو يقتضي ان
يكون طلاق هذا الجنس ثنتين فلو كان اعتبار الطلاق بالرجال لكان لبعض الاماء ثلاث
فيلزم ابطال اللام للجنس فان قيل يجوز ان يكون المراد بها الامة تحت العبد مثلا عملا بالحديثين
اجيب بانه ينقض لما ان يكون الضمير في وعدتها عائدة اليها فيكون تخصيصا بكون عدتها
حيضتين اذ لا مرجع للضمير سواها وليس كذلك فان عدة الامة حيضتان سواء كانت تحت
حر او عبد بالاتفاق قال صاحب العناية وفيه نظر لجواز ان يكون من باب الاستخدام
بان يكون المراد من لفظ الامة امة تحت عبد والضمير عائد الى مطلق الامة والجواب ان
ذكر خطابة لا تجري في مقام الاستدلال وههنا حكاية لطيفة وهي ان عيسى بن
ابان سأل الشافعي فقال ايها الفقيه اذا ملك الحر على امرأته الامة ثلاث تطليقات
كيف يطلقها في اوقات السنة فقال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت اوقع
اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال حسبك فان عدتها قد انقضت

ثم انما يحتاج رجع

باب ايقاع الطلاق

لما فرغ من بيان اصل الطلاق ووصفه شرع في
بيان تنويعه الى صريح وكناية فقال صريحه ما استعمل فيه اي في الطلاق خاصة ولا يحتاج
الى النية وهو انت طالق ومطلقة وطلقتك ويقع بكل منها واحدة رجعية كرر
بهذه الالفاظ صريحة لانها تستعمل في الطلاق ولا تستعمل في غيره فكانت صريحة والصريح يعقب
الرجعة بالنص وهو قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وذلك
الامساك المعروف في الرجعة ولا تفتقر الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال وان نوى
الاكثر منه ولغو اما قوله انت طالق فلما قال في الهداية انه نعت فرد حتى قيل للمثنى
وللثلث طوالق فلا يحتمل العدد لانه صفتها وذكرها لطالق هو صفة المرأة لا الط
هو تطليق والعدد الذي يقرن به نعت لمصدر محذوف ومعناه طلاقا ثلاثا
ما قال صاحب التوضيح ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لا
فيه نية الثلث لانه غير متعدد وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
يتعدد لازمه الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل
فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى واما الثاني
فلانهما للاخبار لغة والشارع نقلهما الى الانشاء لكنه لم يسقط عنهما معنى الاخبار
بالكلية لان الشارع اعتبر في جميع اوضاعه المعاني اللغوية حتى اختار للانشاء
الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي فاذا قال طلقتك وهو اللفظ
للاخبار وجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم
اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث اذ لا عموم للمقتضى وان نية الثلث انما تصح بطريق
مجاز بكون الثلث واحدا اعتباريا ولا يصح نية مجاز لا تحتمله اللفظ كنية التخصيص
او واحدة بائنة لانه خالف الشرع حيث قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء
العدة فكذا سيأتي فامساك بمعروف او تسريح باحسان الامساك بالمعروف هو الرجعة في

بالاحسان هو تركها حتى تنقضي عدتها وتحقيقه ان الشرع سمى الرجعة امساكا والامساك ابقاء الشيء
على ما كان فما دامت العدة باقية كانت ولاية الرجعة باقية واذا انقضت عدتها بلا رجعة صارت
البينونة متعلقة بالانقضاء وقوله معطوف على قوله طلقتك انت الطلاق او انت طالق الطلاق
او انت طالق طلاقا ويقع بكل واحدة منها رجعية وان نوى ثنتين او بائنة لانه ذكر لفظ
الطلاق فيها صريحا فيقع واحدة رجعية سواء نوى او لم ينو لانها موجب اللفظ لكونه فردا
تقع واحدة بلا نية لان موجب اللفظ لا يحتاج الى النية وله يصح نية الثنتين لانه عدد محض
ليس بفرد حقيقي ولا اعتباري وان نوى بائنة لا تقع ايضا لما تقدم انه خالف الشرع وقوله
الطلاق من قبيل رجل عدل وان نوى بانت طالق واحدة وبطلاقا اخرى وقعتا لان كل
منهما صالح للايقاع قال صاحب العناية لو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق
وبقولي الطلاق اخرى فان لم تكن موطوءة لغا الثاني وان كانت موطوءة تصدق ويقع
طلقتان رجعيتان لان كل واحد منهما صالح للايقاع بتقدير مبتدأ في الثاني كما لو قال انت
طالق طالق فان قيل ما هو سهو لانه بعيد اقول فيه ان قيل كيف يصح تقدير المبتدأ في ذلك ونحو
٥ لانه قد لا يلتفت الى الاعراب خصوصا في العامة انتهى تقول المفتي فعلى ما ذكره يلزم
اذا كان عالما بوجوه الاعراب انت طالق الطلاق بالنصب والتفت اليه ونوى بقوله انت
طالق واحدة وبالطلاق اخرى ان لا يقع طلقتان لانه لا يمكن تقدير المبتدأ ولا تقدير العامل
النصب مبتدأ فكيف يكون الحال تدبر وان نوى بالالفاظ المذكورة الثلث وقعن لان
باعتبار محتمل اللفظ وهو يقع بالنية فالحاصل ان لفظ طلاق مصدر فرد ومعنى فرد
الثلث في الفاظ الوصل وذكر بالفردية او الجنسية والثنتي عمل فيهما فيقع واحدة بلا
نية والثلث بالنية والثنتي لا تقع وان نوى لانه ليس موجب اللفظ ولا محتمله ويقع الطلاق
باضافته الى جملتها كما مر من قوله انت طالق ونحوه والى ما يعبر به عن الجملة كالرقبة و
العنق والرأس والوجه والروح والبدن والجسد والفرج اما الرقبة فكقوله تعالى فتحرير رقبة

والصنوح كقوله تعالى فظلت اعناقهم لها خاضعين لم يرد بها الا عناق حقيقة والا لقال خاضعة
والرأس والوجه كقولهم يا رأس القوم ويا وجه القوم وقولهم امرك حسن ما دام رأسك
سالما وقولهم في الدعاء نعس الله رأسك وقوله تعالى ويبقى وجه ربك والفرج كقولهم
يعني نفس والبدن والجسد ظاهر والفرج كقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج
اراد بها النساء وفي الدم اختلف المشايخ قال صاحب الهداية وفي هذا النيل
في رواية يقال دمه هدر وفيه النفس وهو ظاهر انتهى هذا اذا انقم باضافة الطلاق
اذا قال الرأس منك طالق او وضع يده على رأسها فقال هذا العضو منك طالق لا
كذا في البناية او باضافة الجزء الشائع منها اي من المرأة كنصفها وثلثها لان الشائع
محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق مع انه لا يتجزى فيقع الطلاق
فيثبت في الكل ضرورة لا يقع باضافته الى يدها او رجلها او ظهرها او بطنها اذ لا
يعبر بها عن الكل فان قيل اليد عبر بها عن الجميع كقوله تعالى تبت يدا ابي لهب وقوله عليه السلام على
اليد ما اخذت اجيب بانه لم يعرف استمرار استعماله في الجميع لغة ولا عرفا وانما جاء على وفق
حتى اذا كان عند قوم يعبرون به عن الجملة وقع به الطلاق اي عضو كان كذا في الزيلعي
الفاضل سعدي افندي في قول صاحب الهداية او الى ما يعبر به عن الجملة يعني الجزء الذي
به عن جملة الانسان من حيث هو انسان فلا يرد العين لان التعبير بها عنه لا من حيث
انه انسان بل من حيث انه ناظر او حافظ وتفصيله في مباحث البيان من مطول البيان
الاستعارة انتهى يقول الفقير يريد به ما ذكره صاحب المطول في مباحث البيان من قوله
يشترط في اطلاق الجزء على الكل استلزام الجزء للكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا
يوجد بدونهما بخلاف اليد فانه لا يجوز اطلاقها على الانسان واما اطلاق العين على الربيئة فليس
حيث انه انسان بل من حيث انه رقيب ومعنى الرقيبية لا يتحقق بدون العين
وقال زفر والشافعي لو قال يدك طالق او رجلك طالق يقع الطلاق قال صاحب الهداية

وكذا

ولذا الطلاق في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن كالاصبع والشعر والظفر والسن ودليلنا ورد به
مذكوران في الهداية واختلفوا في الظهر والبطن وفي الظهيرية انه لا يقع لانه لا يعبر بهما عن
جميع البدن وقال بعضهم يقع لان الظهر والبطن في معنى الكل اذ لا يتصور الآدمي بدونهما
بخلاف اليد والرجل ولو طلقها نصف تطليقة او سدسها او ربعها طلقت واحدة لان
الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل لعدم تبعض المضاف صيانة للكلام
عن الالغاء وتغليبا للمحرم على المبيح واعمالا للدليل بقدر الامكان لانه اذا قام الدليل على البعض
وثبوتها لا يتجزى وجب اكماله والا لزم ابطال الدليل ويقع في انت طالق ثلثة انصاف
تطليقتين ثلث لان نصف التطليقتين تطليقة فثلثة انصاف تطليقتين يكون ثلث تطليقات
وقال صاحب العناية ومن المشايخ من قال لا يقع شيء لانه مهمل لا معنى له ومنهم من يقول يقع
الثلاث لان ذكر العدد صار لغوا فبقي قوله انت طالق ولا يقع به الا واحدة ولقائل ان يقول
هذا الكلام اما ان يكون حقيقة فيما اراد او مجازا لا سبيل الى الاول لان اللفظ لم يستعمل
فيما وضع له ولا الى الثاني لعدم تصور الحقيقة وعدم الاتصال المجوز لانه مجاز وتصور الحقيقة
شرط لجوازه عند ابي حنيفة والاتصال موجود لانه من باب ذكر الجزء وارادة الكل
انتهى قال مولانا سعدي افندي فيه انه لا يحتمل كون ثلثة انصاف جزء الشيء الا ان يكتفي بجزئية
النصف وفي ثلثة انصاف تطليقة يقع ثنتان وهو مختار بعض المشايخ رحمهم الله واليه ذهب
صاحب المحيط في الاجناس والعتابي في شرح الجامع الصغير وقال العتابي هو الصحيح لان ثلث
انصاف تطليقة يكون تطليقة ونصف تطليقة فصار كقوله انت طالق واحدة ونصف
تطليقة والطلاق لا يتجزى فيكمل فيكون ثنتين وقيل يقع ثلث لان كل نصف يكون طلقة
كاملة لانه لا يتجزى فيصير ثلثة انصاف تطليقة ثلث طلقات لا محالة وفي انت طالق
من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين يقع واحدة عند ابي حنيفة وعندهما ثنتان
وفي انت طالق من واحدة او ما بين واحدة الى ثلث يقع ثنتان وعندهما يقع ثلث

ای وسع جملة الالفاظ التي يعبر بها عن الجملة وانما ذكر بعضه لان القدوري لم يذكر الشيء من جملة الالفاظ التي ذكرها كذا في الغاية منه

ولا يختص بل يقع الطلاق في كلها

وقال زفر لا يقع شيء في الاولى وفي الثانية يقع واحدة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت
المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط ووجه قولهما هو
الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي
من درهم الى مائة ولابي حنيفة ان المراد بمثل هذا الكلام الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر
وهو ما بينهما فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين او ما بين ستين الى سبعين ويريدون
الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر كذا في الهداية قال صاحب العناية قيل فيه نظر لانه ان
توهم منه واحد الى ثنتين واجيب بانه يتمشى فيه ايضا لان الاكثر فيه الثلث والاقل
الواحد والاكثر من الاقل والاقل من الاكثر اثنتان ليس شيء لان قوله الا الاكثر فيه
في الطلاق وليس الكلام في الاكثر في الطلاق واما الكلام في الاكثر في كلام المتكلم
غير مذكور فيه واقول قول صاحب الهداية ان المراد به الاكثر من الاقل معناه اذا كان
عدد كما في قوله من واحدة الى ثلث وقوله سني من ستين الى سبعين وقوله والاقل من الاكثر
معناه اذا لم يكن بينهما ذلك كما في قوله من واحدة الى ثنتين وعلى هذا سقط الاعتراض
بقول الفقير فيه بحث فانه اذا تخلل بينهما شيء يراد الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل
وسوق كلام صاحب الهداية لا يلايم ما ذكره من طرف ابي حنيفة رحمه الله تعالى
دليل للمسئلتين معا فلا وجه للتخصيص الذي ذكره صاحب العناية والحق ان النظر
غير مندفع تدبر وجعل تنظير زفر بالبيع وتنظير الامامين بقولك خذ من مالي من درهم
الى مائة من طرف ابي حنيفة مذكور في الهداية فراجعه وروي ان ابا حنيفة رحمه الله
قال لزفر حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له فاذن انت ابن تسع
فتحير وعن فخر الاسلام ان الاحمق هو الذي تحير على باب الرشيد حيث قال له ما تقول
لمن قال لامرأته انت طالق ما بين واحدة الى ثلث فقال تطلق واحدة لانه لما بين
تناوله الحديث فقال له ما تقول في الرجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون

لان الدليل ذكر

ابن تسعة فتحير زفر رحمه الله وقال استحسن في ذكر وجهه على قولها انه من قال من واحدة الى
لا يقع شيء وقيل يقع واحدة لانه لما جعل الشيء الواحد حدا وحدودا ولغى اخر كلامه لعدم
تصوره فكانه قال انت طالق كذا في العناية قال المولى سعدي افندي والذي يتبادر في وجه
الاستحسان في قول زفر استحسن في مثل ذكرناه في قول الرجل سني ما بين ستين الى سبعين عرفا
من ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل وعلى عرف في الطلاق اذ لم يتعارف التطليق عندنا
اللفظ فبقي على ظاهره انتهى يقول الفقير ما ذكره سعدي افندي من وجه التحير من زفر رحمه الله
اسلم وفي انت طالق واحدة في ثنتين يقع واحدة ان لم ينو شيئا او نوى الضرب
والحساب لان الضرب لا يزيد شيئا في المضروب لان اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة
المضروب وتكثير اجزاء الطلقة لا يوجب تعددها فيصير معنى قولنا واحدة في ثنتين واحدة
ذات جزئين والطلقة وان كثرت اجزاؤها لا تصير اكثر من واحدة قال صاحب الكافي لو
كان يزاد المضروب بالضرب في نفسه لم يبق احد في الدنيا فقيرا لانه يضرب ما له في الف درهم
فيصير ما له الف درهم وقال زفر وقع ثنتان عملا بالضرب لان الواحدة اذا
ضربت في ثنتين تصير ثنتين وان نوى واحدة وثنتين او مع ثنتين فثلاث اما نية الواو فلانها
محتملة لانه حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف ويقارنه ويتصل به واما مع فلانه في
معنى كما في قوله فادخلي في عبادي ويقال دخل الامير البلد في جنده اي مع جنده قال
المولى الفاضل سعدي افندي اقول وانت خبير بانه لا منع في الاية عن حملها على الظرفية بل
الظاهر قال ابن الهمام ولا يخفى ان ما يدل على منعه وادخلي جنتي فان دخولهم
ليس الا في الجنة فلا وجه ان يستشهد على ذلك بقوله تعالى فادخلي في عبادي
الجنة انتهى وفي غير الموطوءة يقع واحدة يعني اذا قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
في ثنتين ونوى واحدة وثنتين يقع واحدة مثل واحدة وثنتين اي كما اذا قال لغير
الموطوءة ابتداء انت طالق واحدة وثنتين حيث يقع واحدة لان طلاق غير الموطوءة

اذا وقع مرة لا يكرر تطليقها مرة لعرفي بقول الغير وله نحو هذا وكلام المصنف فيه تسامح لانه يوهم
لولا قوله بعد وان نوى مع ثنتين فثلث فيها اي في غير الموطوءة ايضا اي كما يقع ثلث في
الموطوءة لان واحدة مع ثنتين يقعان معا فلا يخل كونها غير موطوءة وقوعهما معا وفي
ثنتين في ثنتين يقع ثنتان وان نوى الضرب او لم ينو شيئا وعند زفر ثلث لان مقتضى
ان يكون اربعا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وعندنا الاعتبار للمذكور الاول لما بينا من ان
عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وان نوى ثنتين مع ثنتين او ثنتين وثنتين وقع
بها فهي ثلث لما مر انه محتمل اللفظ وقضيته ان يكون اربعا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وفي انت
طالق من هنا الى الشام يقع واحدة رجعية وقال زفر بائنة لانه وصف الطلاق بالطول قلنا
يستعمل في القوة وقوة الشيء انما تظهر بامتناعه عن قبول الابطال وقد كرر هذا في باب دون التنجيز
فان قيل اذا صرح بذكر الطول وقال انت طالق تطليقة طويلة وقع رجعيا عنده فكيف صح
تعليله بالطول هنا اجيب بانه اذا قال الى الشام كنى عن الطول والكناية ابلغ من التصريح
لكونه كدعوى الشيء ببينة وموضعه علم البيان قال صاحب العناية هذه خطابة لا تنادي في
مقام الكشف لانه لا يجوز ان يكون عنه في هذه المسئلة روايتان وهذه الزيادة قلنا
لا بل وصفها بالقصر لانه اذا وقع وقع في الاماكن كلها فتخصيصه بذكر الشام تقصير له
ما وراءه وفي انت طالق بمكة او في مكة تطلق للحال حيث كانت اي في كل البلاد لان
لا يختص بها دون مكان وان عنى به اذا اتيت مكة يصدق ديانة لا قضاء لانه
نوى الاضمار وهو خلاف الظاهر وكذا اذا قال انت طالق وانت مريضة تطلق للحال
وان نوى اذا مرضت لم يدين في القضاء ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة او
في دخولك مكة لا يقع الطلاق ما لم تدخلها لانه علق الطلاق بالدخول في الاول وكذا في الثاني
لمقارنة بين الشرط والظرف لان الظرف يسبق المظروف كما ان الشرط يسبق المشروط
وقيل لان الظرف يجامع المظروف كما ان الشرط يجامع المشروط فيحمل عليه عند تعذر

وانما نفيت الظرفية هنا لان الفعل لا يصلح ان يكون ظرفا للطلاق فلا يكون شاغلا له فيحمل على الشرط
للمناسبة المذكورة وكذا الدار في صحتك كلها **فصل** ذكر ههنا فصولا تتردد في بحث
اضافة الطلاق وتنويعه وتشبيهه ومعنى اضافة الطلاق تاخير حكمه عن وقت الطلاق الى زمان ذكر
من غير كلمة شرط قال انت طالق غدا او في غد يقع عند الصبح لانه في الاول وصفها
بالطلاق في جميع الغد وذلك بوقوعه في اول جزء منه ان لا تتقضى وقوع الطلاق في غير الغد
وليس جزء منه اولى من الجزء الآخر فيقع عند الفجر لانه اول جزء لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
وان نوى الوقوع وقت العصر في الاول صح ديانة ولا يصح قضاء لانه نوى تخصيص
في العموم وهو يحتمله ونية المحتمل صحيحة فيصدق ديانة لكنه خلاف الظاهر لان الغد
اسم لجميع اجزاء اليوم فلا يصدق قضاء ولقائل ان يقول العام ما يتناول افرادا متفقة
الحدود ولفظ الغد ليس كذلك وانما يتوهم فيه الاول والوسط والاخر فهي اجزاؤه لا
افراده ومع لا يكون في اخرها تخصيصا لانه لا عموم فلا تخصيص والجواب انه اراد به الحقيقة
والمجاز فان الطلاق الكل وارادة الجزء مجاز لا محالة قال الفاضل سعدي افندي فيه بحث عن ارادة
نوى الجزء من الكل ينزل الاجزاء منزلة الافراد والا فلفظ غد نكرة في سياق الاثبات فلا يعم
انتهى وان نوى الوقوع وقت العصر في الثاني يصدق قضاء ايضا اي كما يصدق ديانة
خلافا لهما فانهما يقولان هو كالاول يصدق ديانة لا قضاء لانه وصفها بالطلاق
في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا ولهذا يقع في اول جزء منه ايضا عند عدم النية لا
عند نية ثابتة سواء لانه ظرف في الحالين ولابي حنيفة انه نوى حقيقة كلامه لان
في للظرف والظرفية لا تقتضي الاستيعاب قال صاحب العناية وتحريره ان في ظرف
الظاهر انما لا يدين في القضاء اذا لم يكن نية مصادفة لحقيقة كلامه وهنا صادفته
فيدين قضاء وديانة الا ترى ان من حلف لا يتزوج النساء ونوى جميع النساء صدق
قضاء وديانة وان كان مخالفا للظاهر لمصادفة نيته حقيقة كلامه فينظر له

الحقيقة لا تحتاج الى النية وانما يحتاج اليها ما هو في محتملة كلامه كالمجاز ويمكن ان يجاب عنه بير
مرفة ان وعدلا تقتضي الاستيعاب وهو حقيقته وغدا تقتضيه وهو حقيقته انفا بل
قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد فانه لا استيعاب
فيما فيه للظرف وهو ثابت فيها لامر فيه وبيانه ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل وهم رسل اليهم
في الدنيا مقرونة بحرف في وذكر نصرتهم في الآخرة غير مقرونة بها فهذه الآية لان نصرة
الله تعالى اياهم في الآخرة دائمة واما نصرتهم في الدنيا فكانت تقع في بعض الاوقات لانها
دار ابتلاء باُن نية حقيقة الكلام من باب بيان التقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع
احتمال المجاز فكان من الجائز قبل بيان نيته ان يكون مراده بقوله في غد مجازاً وهو
الاستيعاب فاذا نواها قطع احتمال المجاز وموضعه اصول الفقه انتهى وقال صاحب
البداية في بيان سر اقتضاء ترك لفظة في الاستيعاب وعدم اقتضاء ذكره اياه
وعلى هذا جرى كلام اصحابنا في الفرق بين ذكر في وتركه في كتب الاصول والفروع كو
المبسوط وغيره ولي فيه في جميع ذلك نظر لان الغد مفعول فيه على كلا التقديرين ولا منع
لقولهم اذا كان بلا واسطة في يكون كل الغد مرادا واذا كان بواسطة في يكون الجزء
مرادا لان في الحالين ظرف واستداد المجالسة ايضا في قولهم جالست زيدا يوم
الخميس عند ترك في ممنوع وذلك مجرد ادعاء لا برهان عليه لانه قد يكون وقد لا يكون
بالاحتمال لا يثبت القطع فالوجه عندي ان يقال ان الظرف من حيث هو ظرف لا يقتضي
الاستيعاب بان يكون مظروف شاغلاً للظرف بجميع اجزائه وهو الاصل في معنى الظرف
فلما كان كذلك قلنا ان الظرف بحرف في امكن في الظرفية من الظرف بدون حرف في بدليل
انه يتسع في الظرف فيجري مجرى المفعول به اذا لم يكن حرف في مذكوراً كما في قوله ويوم شهدناه
سليما وعامرا وذلك ما اذا كان حرف في مذكورا حيث لا يجري مجرى المفعول به اصلا فاعتبرنا
معنى الظرف وهو عدم الاستيعاب فيما اذا كان امكن في الظرفية وهو الذي لا يعمل

الظرف

الظرف وقلنا ان الجزء هو المراد لا الكل تحقيقا لمعنى الظرف الا ان تعين الجزء الاول
اذا لم يكن له نية لعدم المعارض وعند الكل لانه يحتمل ما يتسع فيه وهو ما يكون بدونه في حيث قلنا ان
الكل هو المراد لا بظرفيته لسبب تقوية الجوار جريه مجرى المفعول به فصار كانه المفعول واقع عليه
بان كان واقعا فيه فلم يصدق في ارادته الجزء قضاء انتهى كلام صاحب البداية يقول
الفقير والحق ان تحقيقه هذا ادق وبالقبول احق ومع ان يقال هذا الكلام مدفوع
بان قال صاحب الهداية نظير الاول ما اذا قال والله لاصومن عمري ونظير الثاني والله لاصومن في
عمري حيث تناول الاول جميع عمره حتى لا يبر في يمينه الا بصوم جميع العمر بخلاف الثاني فانه يبر
في يمينه فيه بصوم يوم من عمره وعلى هذا الاصومن الدهر وفي الدهر ولو قال انت طالق
اليوم غدا او غدا اليوم يعتبر اللفظ الاول ذكرا فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في غد لانه لما ذكر
اليوم كان تنجيزا والمنجز لا يحتمل الاضافة واذا قال غدا كان اضافة والمضاف لا
يتنجز لما فيه من ابطال الاضافة فلغت اللفظة الثانية في الفصلين واعترض على الصورة الاولى
بانه لم لا يجعل غدا ظرفا لطلاق آخر واجيب بانه يحتاج الى تقدير انت طالق والاصل عدم
الاحتياج اليه وبعد هذا وضع الضرورة قال صاحب العناية وفيه نظر لانه صون كلام العاقل عن
الالغاء نوع ضرورة والاولى ان يقال وصفها بالطلاق اليوم وغدا بالطلقة الواحدة
يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى غيرها وعلى هذا كان كلامه مصونا عن الالغاء فان قيل
هذا لا يتم في الصورة الثانية وهي قوله انت طالق غدا اليوم لانه وصفها بالطلاق
غدا والموصوف بها غدا لا يكون موصوفا بها اليوم اجيب بان ايقاع الثانية فيها نفض الى
تكرار وهو ايقاع الطلقتين دفعة ولعله فلا يصح لاثباتها فيكون الثاني لغوا
انتهى يقول الفقير ثم الوجه قيد المصنف الاول بقوله ذكرا بنظر بالتامل ولو قال
انت طالق قبل ان اتزوجك فهو لغو لانه اسند الطلاق الى حالة منافية فكان لغوا وكذا
انت طالق امس وقد نكحها اليوم يكون لغوا لانه قد اسند الى حالة معلومة منافية

شئلو سهواً وتمكن ان يجاب عنه بنية

الكيفية الطلاق لانها لم تكن فيه لكنه في ذكر الوقت الذي اضاف الطلاق فيه فصار كما اذا قال انت طالق قبل
ان اطلق او تخلفي وان كان نكحها قبل امس وقع الآن لانه ما اسند الى حالة منافية مع انه لما
قصد الايقاع في ماض وليس في وسعه يثبت به ما في وسعه وهو الايقاع في الحال ولو قال
انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت للحال لانه اضاف
الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد وجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ما صريح في الوقت
لانهما من ظروف الزمان وكذا كلمة ما قال الله تعالى ما دمت حيا اي وقت الحيوة حتى لو علق الثلث
وقعن بسكوته يعني لو قال انت طالق ثلثا ما لم اطلقك وسكت وقعن بسكوته وان وصل
بالمذكور انت طالق يعني لو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق متصلا موصلا وقع واحدة
فالقصد له يقع عنده في ايضا فيقعان ان كانت مدخولا بها وهو قول زفر لانه وجد زمان
لم يطلقها فيه وان قل ونحن نقول ان قوله انت طالق قبل ان ينزع منها وقت الكلام انه زمان
البر مستثنى من اليمين بدلالة الحال لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقيق البر الا ان
يجعل هذا القدر مستثنى اصله من حلف ان لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة
ساعة ولا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فاشتغل بنزعه ولو قال ان لم اطلقك فانت طالق
لا يقع ما لم يمت احدهما لان العدم لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة وهو شرط كما في قوله ان
لم آت البصرة يعني لو قال ان لم آت البصرة فانت طالق لا يقع الطلاق حتى يقع اليأس عن الاتيان
فاذا انتهى الى موته فقد وقع اليأس فوجد الشرط ومحل قابل وعلى هذا في موتها فكذا
موتها بمنزلة موته يعني يقع الطلاق قبيل موتها ايضا وهو الصحيح وقال بعضهم لا يقع الطلاق
بموتها لان الزوج قادر على ان يطلقها ما لم يمت وانما يعجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد موتها
واذا بلا نية مثل ان عندهما اي متى ومع نية الشرط او الوقت فما نوى يعني اذا
قال لها انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك فاما ان ينوي شيئا او لم ينو فان نوى
الاول فانه نوى الوقت وقع في الحال بسكوته وان نوى الشرط وقع في آخر العمر لان اللفظ يحتملهما

وينبغي

منهما جائزة وان كان الثالث فقد اختلف فيه العلماء قال ابو حنيفة مثل ان فلم تطلق حتى يموت
الا مثل متى فطلقت حين سكت الزوج لان كلمة اذا موضوعة للوقت وتستعمل للشرط من غير سقوط
الوقت وهو مذهب البصريين واستدلوا عليه بقوله تعالى اذا الشمس كورت وبقول الشاعر اذا
بكربة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب فانه في الاول لافادة الوقت لا غير
اي منتظر لا محالة وفي الثاني لافادته في امر كاين في الحال ايضا فبمنزلة متى ومتى ما
واستوضح صاحب الهداية كونه بمعنى متى بقوله ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لا يخرج الامر من يدها بالقيام من المجلس كما في قوله متى شئت ولو كان بمعنى ان يخرج الامر من يدها
بالقيام من المجلس كما في ان ولابي حنيفة ان كلمة اذا مشتركة بين الظرف والشرط تستعمل
فيهما وهو مذهب الكوفيين واستدلوا على ذلك بقول الشاعر في نصيحة ابنه استغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل قال صاحب اللآلي في الجمع وتصبك يدل على انه للشرط
فان اريد به الشرط لم تطلق للحال وان اريد به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك وفي الامر
كما في مسئلة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه للشرط
يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك كذا في العناية قال مولانا سعد الدين في تلويحاته
كلمة اذا مشتركة بين الظرف والشرط لانه يستعمل فيهما اقول وفيه ان ما ذكره على تقدير تسليم صحته
لا يدل على الاشتراك فانه يجوز ان يكون استعماله في الاول مجازا والحمل عليه اولى من الاشتراك على
ما في الاصول انتهى يقول الحقير يعني ذكر في الاصول انه اذا دار الامر بين الاشتراك و
المجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي الاشتراك لا بد في ارادة
كل من معانيه من القرينة ولنا في هذا البحث ذكرناه في تعليقاتنا على شرح للفاضل
ابن ملك هذه التعليقات بتوفيق وتسديد الله وهو سنة اربع وثلثين والف نسأل
الله واهب العطايا وغافر الذنب والخطايا ان يتم تبييضها قبل ان يأتي امر
ونستشفع بهذا الامر على نبيه صلوات المصلين والسلام

ومن علماء العربية

لانه

٥

ممتد ومطلق الوقت مع فعل لا يمتد وذكر لان ظرف المكان اذا تعلق بالفعل بلا لفظ في يكون
معيارا له كقولنا صمت السنة بخلاف قولنا صمت في السنة على ما مر فاذا كان الفعل ممتدا
كالامر باليد كان المعيار ممتدا فيراد باليوم النهار ههنا وان كان الفعل غير ممتد كوقوع
الطلاق كان المعيار غير ممتد فيراد باليوم الوقت والحاصل ان ههنا ثلثة الفاظ النهار
والليل واليوم اما النهار فللبياض خاصة والليل للسواد خاصة وذكر في بعضها اللغوي
واما اليوم فانه يستعمل في بياض النهار ومطلق الوقت بالاشتراك عند بعض والصحيح ونقل عن
الاكثر ان اطلاقه على مطلق الوقت مجاز لما ذكرنا انفا ان حمل الكلام اولى من الاشتراك
وعلى التقديرين لا يخلو في الظرفية فيرجح احد معنييه على الاخر بما قرن به فان كان مما
وهو ما يصح فيه ضرب المدة كاللبس والركوب والمساكنة وغيرها لصحة ان يقال لبست
يوما او ساكنت شهرا او ركبت عشرة ايام مثلا يحمل على بياض النهار لانه يراد به المعيار
وهو اليوم به وان كان مما لا يمتد وهو كالخروج والدخول والقدوم لعدم صحة تقديرها
بزمان اذ لا يقال خرجت يوما او دخلت يوما او قدمت يوما مثلا فيحمل على مطلق الوقت
اعتبارا للتناسب بين الظرف والمظروف قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا
لقتال الاية والمراد به مطلق الوقت لان الفار من الزحف حرام ليلا كان او
نهارا فلو قال امرك بيدك يوم يقدم زيد فقدم ليلا له ان يختر وان قال يوم اتزوجك
فانت طالق فنكحها ليلا وقع الطلاق قال صدر الشريعة واعلم انه قد وقع خبط في
اضطراب في ان المعتبر في الامتداد وعدمه الفعل الذي تعلق به اليوم او الفعل الذي
اضيف اليه اليوم والمذكور في الهداية في هذا الفصل ان اليوم يحمل على الوقت اذا قرن
بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار فهذا دليل على ان المعتبر الفعل
الذي تعلق به اليوم وهو الطلاق في قوله يوم اتزوجك فانت طالق والمذكور في ايمان الهداية
انه اذا قال يوم اكلم فلانا فانت طالق يتناول الليل والنهار لان اليوم اذا قرن بفعل
يمتد

يمتد يراد به مطلق الوقت والكلام لا يمتد فهذا يدل على ان المعتبر الفعل الذي اضيف اليه اليوم اذا كان في
هذا ان كان كل واحد منهما غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم زيد يراد باليوم مطلق الوقت
وان كان كل واحد منهما ممتدا نحو امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار يراد باليوم النهار وان كان
الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد والفعل الذي اضيف اليه اليوم ممتدا نحو انت طالق يوم اسكن
هذه الدار او بالعكس نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد ينبغي ان يراد باليوم النهار ترجيحا
لجانب الحقيقة وانما قلنا ان الطلاق غير ممتد لان المراد به ايقاع الطلاق فلا يقال ان
كون المرأة طالقا ممتد لان الطلاق اذا وقع يكون امرأة طالقا وهو امر مستمر فله فائدة
في تعلق اليوم به فيكون اليوم متعلقا بايقاع الطلاق لا بكون المرأة طالقا انتهى كلام صدر
الشريعة قال الفاضل يعقوب باشا قد وقع في بعض نسخ الهداية والتزوج من هذا القبيل في
ايمانها والطلاق من هذا القبيل وهو الاظهر لان المراد من نقل قوله به هو الظرف لا المضاف
اليه وبعض مشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الحكم وهو ما اذا كان المظروف والمضاف
اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الحكم صحته كما في قوله يوم اكلم
فلانا فامرأته طالق بان المظروف هو الطلاق والكلام مما لا يمتد واما فيما يختلف الحكم
فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم
يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة المعرفات الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو
المظروف في هذا الباب دون المضاف اليه انتهى يقول الفقير قد اجاب العلامة التفتازاني
في التلويح عن هذا المصنف بما ذكره مولانا المفتي وفي العناية ايضا كذلك ثم قال صدر الشريعة
واعلم ان المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم
جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك ان التكلم يمتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث
يستوعب النهار انتهى قال العلامة التفتازاني في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز فان
قيل التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلنا امتداد الاعراض انما

هو بتجدد الامثال كالقرب والحلوس والركوب مما يكون حصوله في الثانية مثله في الاولى من كل وجه
لا لعين بمعنى حكم الكلام فان المتحقق في الثانية لا يكون مثله في الاولى فلا يتحقق تجدد
الامثال انتهى يقول الفقير لعل المتكلم الذي يقبل التقدير بالمدة هو الكلمات المتقدمة الى
بالنوع واما [illegible] التكلم الذي جعلوه غير ممتد فهو التكلم الواحد الشخصي فلا اشكال ثم انهم
قالوا واما الحلول فمبني على تجدد الامثال فلا يخرج عن بعض لكون مبناه مما لا يتم دليله اذ لا يمكن
ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث
امثالها في كل آن وهو سفسطة ظاهرة يقول الفقير لكن قال ارباب التحقيق ممن اراد
جناب الحق توضيح ان تترتب صفتين متضادتين وهما الجلال والجمال وهما غير معطل
قطعا لامتناع التعطل على صفاته تعالى ففي كل آن لا بد ينظر الى جميع المكونات من
الاعراض والاعيان بصفة الجلال فتكون بأسرها معدومة ثم ينظر عقيبه اليهما بصفة
الجمال فينقاد الجميع الى الوجود ثم وثم الى غير النهاية وعدم العرفة في سرعة الذهاب والمجيء
بحيث لا يتفطن احد الى انعدامها ثم عودها الى الوجود وفي هذه اشارة اليه في
كلام العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية فراجعه ولا تظن ما قاله ارباب التحقيق
سفسطة مع ان هذا القول نسبوه الى متقدمي ارباب التحقيق ونقلوا من اصحاب الذوق
الشيخ الاكبر في مصنفاته قدسنا الله بسره والظاهر انه لا يتفوه به الا عن مشاهدة
وعيان لا عن تخمين وحسبان والعلم في الحقيقة الى الملك الديان ولو قال انا منك طالق
فهو لغو وان نوى ولو قال انا منك بائن او عليك حرام بائنة وان نوى وانما
ينوي لم يقع وقالت فيقع الطلاق في الوجه الاول ايضا ان نوى ولا فرق بينهما لان
الطلاق وضع لازالة ملك النكاح والحل مشتركين بينهما فان الحل مشترك بينهما ولذا
وكذلك النكاح لان ملك النكاح مشترك ايضا بين الزوجين حتى ملكت المطالبة بالوطء
كما يملك هو المطالبة بالتمكين ولانهما يسميان متناكحين ويذكر كل منهما في عقد النكاح

الطلاق

الطلاق وضع لرفع ذلك لا محالة وكل ما وضع لذلك صح مضافا اليها كما صح مضافا اليها كما في الابانة
والتحريم قلنا لا نسلم ان الطلاق وضع لازالة ملك النكاح والحل مشتركين بل وضع لازالة
القيد وهو فيها دون الزوج الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج والبروز سلمنا انه وضع
لذلك لكن ملك النكاح له عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذا الا انها تملك بالنكاح بمهر في
النفقة في مقابلة النكاح ولا يمكن ان يجتمع المالكية والمملوكية وكونها مملوكة تستحيق
لكونه اي واردا عليها ملك النكاح بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة
وكذا التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصح اضافتهما الى الزوجين ولا يصح اضافة
الطلاق الا اليها فيقال لو كان الزوجان في الابانة والحل مشتركين لما كان فرق فهو اضافة
الابانة والحرمة اليهما واللازم باطل فانه اذا قال انت باين او حرام ونوى الطلاق وقع
ولو قال انا باين او حرام ونوى الطلاق لم يقع ما لم يقل منك او عليك واجيب بان هذا
الاضافة لم ينشأ من عدم الاشتراك بل من حيث تعدد الملك والحل من جهته دونها فانه
يحل لها ملك غيره ولا تحل على غيره ما دامت في عصمته فكانت الجهة متعينة فاكتفي بقوله
انت باين او حرام واما الزوج فلا يملك على غيرها وحل على غيرها حال كونها في عصمته فلا
بد من ذكر منك او عليك تعيينا للجهة ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فهو لغو
لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية له لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد
منهما وكذا يكون لغوا لو قال انت طالق وطلقة اولا خلافا لمحمد في رواية فان صاحب الهداية
ذكر هذه المسألة في الجامع الصغير من غير خلاف فكان عند محمد ايضا لا يقع شيء لكن ذكر في المبسوط
انه لو قال انت طالق وطلقة اولا شيء يقع ولعله رجعية والحاصل انه لا فرق بين المسألتين فكون
عن محمد في هذه المسألة روايتان له انه ادخل الشك في الوصف لدخول كلمة الشك بينهما
وبين النفي فيسقط اعتبار الوصف ويبقى قوله انت طالق فيقع به واحدة رجعية وتحقيقه
قوله انت طالق اولا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى

قرنه بالعدد مثل ان يقول انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا فان الوقوع بذكر العدد
متى قرن بالعدد فان الكل كلاما واحدا في الايقاع فجعل فان الشرط داخل في الوقف
داخل في الايقاع فكان نظير قوله انت طالق اولا وهناك لا يقع شيء بالاتفاق
فكذلك ههنا وان ملك امراته كلها او شقصها او ملكته كله او شقصه بطل العقد
للمنافاة بين ملكين اما ملكها اياه فلا اجتماع بين مالكية ومملوكية فلا يقع مصالح
النكاح منتظمة واما ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين
فيستغنى بيانه ان ملك النكاح انما شرع مع علو الحرة وهو على خلاف القياس وما هو كذلك
فهو ضروري فاذا طرأ عليه الحل القوي وهو ملك اليمين يستغنى الحل الضروري فاصله
فان قيل هذا استقام فيما اذا ملك الزوج جميع منكوحته واما اذا ملك شقصا منها فينبغي
ان لا ينتفي الحل الثابت بينهما بالنكاح لانه لم يطرأ عليه الاصل قوي ولا ضعيف
اجيب بانه ملك اليمين دليل الحل فقام مقامه تيسيرا كذا في العناية وللمحقق بيتين
وفيه كلام وهو ان دليل الحكم انما يقوم كالحكم واما الاعتراض بشراء المأذون
حيث لا يبطل النكاح مع وجود ملك اليمين فليس بتام اذ له تم ان له ملك الرقبة
الملك وهو لا يمنع بقاء النكاح كما لا يخفى انتهى فلو طلقها بعد ذلك لغا لان الطلاق
يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع قيام المنافي من وجه يعني اذا ملك الشقص او
من كل وجه يعني اذا ملك الجميع ولو قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق
سيدك اياك فاعتقها السيد ملك الرجعة لانه علق الطلقتين بالاعتاق لان
المعلق يوجد بعد الشرط فتطلق وهي حرة فلا تحرم عليه حرمة غليظة بالثنتين لان الحال
لهم مع تنافيه لانا نقول انها قد تجيء بمعنى بعد كقوله تعالى ان مع العسر يسرا وان علق
طلقتيها اي طلقتي الامة بمجيء الغد وعلق مولاها عتقها به اي بمجيء الغد
فجاء الغد لا تحل الامة له الا بعد زوج آخر عند ابي حنيفة وابي يوسف يعني اذا

قال لها اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل
له حتى تنكح زوجا غيره لانه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهي امة
فكذا الطلاق لان الاعتاق علة للعتق وكذا التطليق علة للطلاق فلما اقترن العلتان
في زمان اقترن معلولهما في الزمان فيصير كل من العتق والطلاق يصادفها وهي امة بخلاف مسئلة
الاولى لان العتق ثمة شرط فيقع الطلاق بعده وعند محمد يملك الرجعة لان المعلق بالشرط
المرسل عند الشرط فصار كان الاعتاق والتطليق وجدا في ذلك الوقت فيقع العتق اولا
لان الاعتاق مندوب والتطليق محظور فيتأخر حكم المحظور كما ان حكم البيع الفاسد
يتأخر الى وجود القبض لكونه محظورا وتعتد ثلث حيض اجماعا لاحتياط فيها لانه
يؤخذ فيها بالاحتياط صيانة عن الاشتباه والاحتياط في اعتدادها كالحرة وفي
شرحه وهذه مسئلة في التحقيق لها ما يتحير به الاذكياء والاكثرون فيها كلام
مثلنا على حاشي نسخة العناية التي عندنا والله اعلم **فصل** ذكر وصف
بعد ذكر اصله وتنويعه في فصل على حدة لكونه تابعا قال لها انت طالق هكذا مشيرا بالاصابع
يقع بعددها اعلم ان الاشارة تقوم مقام العبارة بقول ما ذكر ما روي عن النبي صلى الله عليه
انه قال الشهر هكذا وهكذا وهكذا وروي ايضا انه قال الفتنة من ههنا واشار الى
الشرق وكذا في العرف تقوم الاشارة مقام العبارة الا ترى ان من قيل له هل رأيت
الرجل علوا وسفلا يفهم منه نعم او لا فثبت ان الاشارة تقوم مقام العبارة والتبس
انما يقع الطلاق الثلث اذا قال لها انت هكذا مشيرا بالابهام والسبابة والوسطى
وان اشار بواحدة فواحدة وان اشار باثنتين فثنتان ثم انه قيل يعتبر المنشورة منها مطلقا
وذهب بعضهم الى التفصيل وعبر عنه او لا فان اشار بطونها تعتبر المنشورة وان
اشار بظهورها تعتبر المضمومة لانه اذا اشار بالاصابع المنشورة فالعادة ان يكون بطن
الكف الى جانب المخاطب فيعتبر عدد المنشورة واذا عقد الاصابع يكون بطن الكف الى جانب العاقد

نقول الصفر

سم

فيعتبر عدد مضموم اعتبارا بطريق الحساب وعرفهم قال صاحب العناية وقد طعن بعض الجهال
في قوله السبابة بانه لم جاهلي والكلم شيء مستهجن أجيب بانه جاء في الحديث السبابة
روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كيف الطهور
فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بماء فتوضأ فادخل اصبعيه السباحتين اذنيه ومسح بابهاميه ظاهر
اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه رواه الطحاوي في شرح الآثار انتهى قال صاحب النهاية
في جواب الاعتراض وقال قد ورد في بعض النسخ السباحة مكان السبابة والسباحة انما
شرعت الايدي الا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل ثم مسح راسه وادخل
اصبعيه السباحتين في اذنيه ومسح بابهاميه ظاهر اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه ثم
بطلبه الحديث واما الجواب على رواية السبابة فاقول قد جاء هي في الحديث ايضا ونقل
الذي رواه صاحب العناية ثم قال على انا نقول سمعنا من الكفاة استعمال العرب العرباء
المولدين فالسبابة ح اولى بالاستعمال لكونها لغة العرب الفصحاء وعدم النهي عن
ولانه اذا قيل اشار بالسبابة لا يفهم منها معنى حسيئة ولا ينظر اليه اصله بل يفهم
بالاصبع التي تلي الابهام فحسب فعلم ان الطعن مما … انتهى ولو وصف الطلاق
بضرب من الشدة بان قال انت طالق باين او البتة او افحش الطلاق او اخبث
او طلاق الشيطان او البدعة او كالجبل او كالف او ملء البيت او تطليقة شديدة او
طويلة او عريضة فهي واحدة باينة بلا نية وقال الشافعي رح في قوله انت طالق باين
او البتة يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة لان
… حكم الطلاق بعد الدخول بالنص فلو ملك الزوج تبديله كما له ملك تبديل
احكام الشرع الا ترى انه لو قال اعتقتك لا ولاء لي او هبتك بلا عوض
قبل القبض او بانه لا رجوع لي كان باطلا لانه تبديل لاحكام الشرع والعبد لا يملك
فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة

… ولنا انه وصفه بما يحتمله الا ترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل بالطلاق
فيكون هذا الوصف لتعيين احد محتمليه واعترض بانه لو كان محتملا لها لجاز نيتها في قوله
انت طالق واحدة باينة اذا نوى وليس كذلك واجيب بان النية انما تعمل اذا لم يكن مغيرة
للمشروع ونية البائن منه في قوله انت طالق تغيير المشروع لان الطلاق شرع معقبا للرجعة
ورد بانه تسليم لدليل الخصم ومجوع للفرق بين عدم جواز كون النية مغيرة وجواز كون
الوصف مغيرا للمشروع واجيب بان الفرق بينهما ان الوصف الملفوظ اقوى واعتبار
الشرع في النية بدليل انه لو قال انت طالق ولم يتقدم تطليق اعتبر الشرع ذكر طلاقا
… شرعا وهو عدم اعتبار الكذب ولو نوى طلاقا ولم يتلفظ بلفظ لم تعتبر
… لئلا تتغير المشروع وهو شرعية الوقوع بالفاظ الطلاق وكذا لو قال انت طالق
افحش الطلاق واحدة باينة بلا نية لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو
البينونة في الحال فصار كقوله باين وكذا اذا قال اخبث الطلاق لما ذكرنا وكذا اذا
… اشد الطلاق لانه وصفه بالشدة وهو البائن لانه لا يحتمل الانتقاض والارتفاع ض
واما الرجعي فيحتمله فلا يناسبه الشدة وكذا اذا قال طالق طلاق الشيطان او البدعة لان الرجعي
هو السنة فيكون قوله طلاق الشيطان وطلاق البدعة باينا وعن ابي يوسف في قوله انت طالق
للبدعة انه لا يكون باينا الا بالنية لان البدعة قد يكون من حيث الايقاع في حالة الحيض
فلا بد من النية وعن محمد اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لان
هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا تثبت البينونة بالشك وكذا اذا قال
كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك باثبات زيادة الوصف وقال ابو
يوسف يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فيكون تشبيها في توحيد وكذا اذا قال
كالف او ملء البيت اما الاول فلانه قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد
اخرى فتصح نية الامرين وعند فقدانها يثبت اقلهما وعن محمد انه يقع الثلث عند عدم

البينة لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف
فلان الشيء قد يعظم في نفسه وقد يعظم لكثرته فاي ذلك نوى صحت نيته
وعند انعدام النية يثبت الاقل وكذا اذا قال انت طالق تطليقة شديدة او
عريضة او طويلة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن وما يصعب تداركه
يقال لهذا الامر طول وعرض وعن ابي يوسف انه يقع بها واحدة رجعية لان هذا الوصف
لا يليق به فيلغو وكذا يقع واحدة بهذه الالفاظ ان نوى الثنتين لما مر ان الثنتين
عدد محض لا يحتمله توقعا فلا يعتبر نيتهما الا اذ نوى بقوله طالق واحدة وبقوله
باين او البتة اخرى فيقع بائنا زيادة هذا الوصف يعني قوله باين او البتة تصلح للا
الايقاع بان كان يقول انت باين او انت البتة وينوي به الطلاق فكذا اذا نوى
تطليقة اخرى فيكون خبرا بعد خبر ويكون كقوله انت طالق انت باين وكان ينبغي ان
يكون احدهما رجعيا عملا بقوله انت طالق الا انا جعلناه بائنا لعدم الفائدة
لان الثاني يكون بائنا لا محالة عندنا فيكون الاول كذلك ضرورة اذ لا يتصور تراخي الاول
رجعيا اذا صار الثاني بائنا قال صاحب العناية وهذا يشير الى ان الاول يقع
ابتداء فينقلب بائنا لوقوع الثاني بائنا لعدم تصور بقائه رجعيا وفيه خفاء فانه ان
الحال ان الاول يقع رجعيا فان اراد ما ذكرنا فلا كلام فيه وان اراد بقاؤه رجعيا
فليس بصحيح انتهى وصحح نية الثلث في الكل من قوله انت طالق باين الى
عريضة لانها بوائن والباين على نوعين غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلث فقد نوى
اغلظ النوعين واعلاهما فتصح قال صاحب البيان وذكر الصدر الشهيد صحة نية الثلث
في هذه الفصول كلها وذكر الامام الزاهد العتابي قال والصحيح انه لا يصح نية الثلث
في انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة لانه نص على التطليقة
فانها تتناول الواحدة فقط هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي ثلث وهذا القول اصح

عندي

عندي لان النية انما تصح فيما يحتمل اللفظ ذكره والتاء موضوعة للوحدة فلا يحتمل غير ذلك فلا يصح
نية الثلث انتهى بقول الفقير فكله ملخص ظاهر تدبر **فصل** لما كان الطلاق
قبل الدخول من الطلاق نوعا بمنزلة العارض لان الكامل لان النكاح وضع للدخول وله احكام
ذكره في فصل على حدة بعد ذكر ما هو الكامل طلق غير مدخول بها ثلثا وقعن عليها
لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا فلم يكن قوله انت طالق ايقاعا على حدة
فيقعن جملة وقال الحسن البصري يقع واحدة بقوله انت طالق وتبين لا الى عدة وقوله ثلثا
صادفها وهي اجنبية فلا يقع به شيء كما لو قال لها انت طالق طالق طالق ونقل ابن ملك
في مجمع البحرين عن عطاء انه من طلق امرأته الغير مدخول بها ثلثا فله ان يتزوجها
بلا تحليل واما قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره في حق مدخول بها
وزاد صاحبه بعد ذكر ما نقل عن عطاء انه اذا طلق امرأته ثلثا قبل الدخول لا تقع
لان الاية الكريمة نزلت في حق موطوءة باطل محض منشاؤه الغلط عن القاعدة المقررة
في الاصول انه خصوص السبب غير معتبر عندنا لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب والدلالة
النص على دخول الموطوءة الاول خلافا للشافعي وان فرق اي قال لغير مدخول بها انت
طالق طالق طالق بانت بالاولى ولا يقع الثانية لان كل واحد ايقاع على حدة اذا
لم يذكر في اخر كلامه ما يغير صدره حتى يتوقف عليه فيقع الاولى في الحال وتصادفها الثانية
وهي بائنة قال مولانا سعدي افندي اقول ولكن ان تقول لم لا يجوز ان يكون من قبيل
ما مر في التسليم فنقول فيما باطل باطل وايضا كونها جملة لا يجدي نفعا اذ الطلاق
البائن بالتشديد ان الحل بعضه الكامل والله تعالى اعلم ان لا يجمع الثلث في وقت انتهى
قول الفقير النكاح لا يحتمل التعدد فاذا ابتدا فيه ما باطل باطل لا يمكن حمله الا على
التاكيد لكان الطلاق فانه متعدد والاحتياط في عدم كونه للتاكيد بل التاسيس على
ان التاسيس خير من التاكيد والافادة خير من الاعادة تدبر ولو قال لها انت طالق

واحدة وواحدة وقع واحدة لانها بانت بالاولى لا الى عدة فيلغو ما بعدها وكذا لو قال انت طالق
واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقع واحدة لان الواحدة الاولى فيهما وصفت بالقبلية
فلما وقعت قبل الثانية لم يبق لها محل ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة او قبلها واحدة
او مع واحدة او معها واحدة فثنتان فهذه اربع صور اما الاولى فلان البعدية صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبلها فيقترنان ويقعان واما الثانية
فلان القبلية صفة الثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى
في الحال لكن الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فيقترنان ويقعان واما الثالثة والرابعة فلان مع
للقران فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا للمراد فوقعتا معا وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة
يقع واحدة لان الكناية تستدعي سبق المكنى عنه وجودا وذكر في الطلاق بالوقوع فلم يبق للثانية محل
دون موطوءة ثنتان في الكل اي فيما ذكر من قبل او بعد بالكناية وغيرها لقيام المحلية بعد وقوع الاولى
ثم مولانا سعد الدين قال ابن الهمام واستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره
يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكر في الزيادات نحو فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا وقوله لنفد البحر
قبل ان تنفد كلمات ربي واجيب بان اللفظ انبأ بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضي وجود
الغير ظاهرا وان لم يستدع بالمحالة فيعمل بالظاهر ما امكن انتهى وفيه تامل انتهى ما ذكره
سعد الدين قوله المعقود وجه التامل انه لا دلالة على وجود الواحدة التي وقعت مضافا اليها القبل
ظاهرا يعني لا حقيقة لانه لا يكون في وقوعها ما لم توجد حقيقة وهو ظاهر فيا لسؤال الوارد لا يندفع
بما ذكر ويمكن دفع وجه التامل بالتدبر فتدبر ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
وواحدة فدخلت الدار يقع واحدة وعندهما ثنتان لان حرف الواو للجمع مطلق فيتعلقان
ويقعان جملة كما اذا نص على الثلث وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا لان
الجمع بواو الجمع كالجمع بلفظ الجمع وله ان الجمع مطلق يحتمل القران والترتيب لان كلمة
الى بعض لا يمكن الا باحد الوجهين فعلى اعتبار الاول يقع الجملة وعلى اعتبار الثاني لا يقع الا

كما اذا

والحاصل اذا اضيف قبل الى المظهر وبعد الى المضمر يقع واحدة وان اضيف قبل الى المضمر وبعد الى المظهر يقع ثنتان تامل الفرق

كما اذا انجز بهذه اللفظة بان قال لها انت طالق واحدة وواحدة فانه لا يقع الا واحدة بالاتفاق
فكذا في الثاني اذا نجز الواحدة ثم تكلم فلا يقع ولو اخر الشرط بان قال انت طالق واحدة وواحدة
ان دخلت الدار فدخلت الدار فثنتان اتفاقا اي يقع ثنتان اتفاقا لانه مغير صدر الكلام
فيتعلق الجزاء بالتعليق وهما كانه كذلك فيتوقف صدر الكلام عليه فيقعان جملة ولا مغير فيما
اذا قدم الشرط فلم يتوقف صدر الكلام عليه ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف وفيما
ذكر الكرخي فانه جعل العطف بالواو والفاء سواء وقال انه من العطف يجعلهما كلاما
واحدا سواء تقدم الشرط او تاخر عندهما خلافا له وذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله انه يقع واحدة
اتفاقا لان الفاء للتعقيب وهو الاصح كذا في العناية ويقع الطلاق بعدد قرن بالطلاق
اي لا بالطلاق فلو ماتت امرأة قبل ذكر العدد في قوله انت طالق واحدة لا تطلق
لان الوصف بالعدد فكان الواقع هو العدد فاذا ماتت قبل ذكر العدد فات محل قبل الايقاع
فبطل وكذا اذا قال انت طالق ثنتين او ثلثا لما بينا قال صاحب العناية وهذه مسائل ثلث
قوله انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة وكذا لو ماتت قبل قوله ثنتين او ماتت
قبل قوله ثلثا توافق ما قبلها وهو قوله اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول وقعن عليها
والدليل هو ان الواقع فيها جميعا العدد المذكور لا الوصف المذكور وهو ان الحكم
يتعلق بذكر العدد الذي هو الواقع وهو في مسائل الثلث صادف محلا وهي ميتة فلم يقع
الطلاق اصلا وهنا لما لم يقع الطلاق بذكر الوصف فقط بل بالعدد وصادفها العدد وهي
منكوحة حية وقع الثلث لكون الواقع هو العدد فكان الاعتبار في الصورتين للعدد لا بالوصف

فصل لما فرغ من الضرب الاول وهو الصريح شرع في بيان الضرب الثاني وهو
الكناية فقال وكنايته اي كناية الطلاق ما احتمله وغيره قال صاحب المغرب كنى عن كذا
بكذا يكني ويكون كناية تتكلم بما يستدل به عليه وان تتكلم بشيء وانت تريد غيره انتهى
وهي عند الاصوليين ما استتر المراد به حقيقة كان او مجازا وهنا عبارة عما ذكره المصنف

لهذا لا يقع بها اي بالكنايات الطلاق الا بنيته اي بنية الزوج او الطلاق مضافا الى الفاعل
اودلالة حال لانها لم توضع له واحتمله وغيره وجب التعيين بالنية او دلالة الحال ثم
على ضربين ما يكون الواقع به واحدة رجعية وما يكون واحدة بائنة فالاول ثلثة الفاظ
هو اداك منها اي من الكنايات اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة ولا يكون
منها من احتمال الغير حتى يحتاج الى التعيين بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال اما
الاول فلانه يحتمل الاعتداد عن النكاح ويحتمل اعتداد نعم الله او نعم عليك فاذا نوى
الاول زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت
طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سبب من الجملة وان لم يكن سبب
هنا فاستعير الحكم للسبب ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به واما الثاني
يستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو مقصود من العدة فكان بمنزلة الاعتداد
الاستبراء لتطلقها في حال فراغ رحمها اي تعرفي براءة رحمك لاني طلقتك فاذا نوى
زال الابهام على ما ذكرنا انفا واما الثالث فلانه يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف معناه
تطليقة واحدة ويحتمل غيره وهو ان يكون معناه انت واحدة عندي او عند قومك فاذا
هذه الالفاظ الثلاثة وغيره تحتاج في الطلاق الى النية يقع بكل واحد منها
رجعية لان قوله انت طالق في الاولين مقتضى وفي الاخير مضمر ولو كان مظهرا
به واحدة واذا كان مقتضى او مضمرا كان اولى وكونها رجعية اما في الاول
يصير كانه قال طلقتك فاعتدي فيكون ما لحق صريحا وهو معقب للرجعة واما في الثاني
فلانه اذا نوى باستبرئي اعتدي لاني طلقتك يصير صريحا ايضا وهو معقب للرجعة
لا محالة ايضا واما في الثالث فلانه اذا نوى به انت طالق طلقة واحدة يكون
ايضا صريحا ولو قال انت طالق طلقة واحدة يكون رجعيا فكذا هذا وان صار
ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ وهو الصحيح لان العوام لا يميزون

وجوه الاعراب انتهى يعني سواء قال انت واحدة بالنصب او بالرفع او بالسكون هو الصحيح وقال بعض مشايخ
يقع الطلاق اذا نصب وان لم ينو لكونها صفة للطلقة لا محالة واما اذا رفع فلا يقع وان
نوى لانها تكون صفة لشخصها وان سكنت فهو محتاج الى النية لاحتمال الامرين ولا يصح
نية الثلث لان قوله انت طالق ثبت مقتضى او مضمرا على ما بينا ولو كان مظهرا لم يقع الا
واحدة وان نوى الثلث فكذا اذا كان مقتضى او مضمرا فان قيل المصدر كان مضمرا في قوله
انت واحدة وجاز ان يصح نية الثلث قلنا التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلث كذا في الكافي
يقول الفقير رد على كلام البعض الذي اوردناه على كلام صاحب البناية قبيل فصل الطلاق قبل
الدخول تدبر وما سواها اي ما سوى هذه الالفاظ الثلثة من الفاظ الكنايات يقع بها اي بما سواها
بائنة اي طلقة بائنة باعتبار ان ما سواها عبارة عن الالفاظ واحدة بائنة اذا نوى بها الطلاق
او دلت عليه الحال الا ان ينوي ثلثا فتقع لان البينونة خفيفة وغليظة فايتهما نوى صح ولا
يقع نية الثنتين لانها عدد واللفظ لا يدل على العدد على ما مر غير مرة وفيه خلاف زفر وهي
اي الفاظ ما عدا الثلث المذكورة بائن بتة بتلة حرام خلية برية حبلك على
غاربك الحقي باهلك وهبتك لاهلك سرحتك فارقتك امرك بيدك قال الحوهري
اندري لا يخفى عليك ان قوله امرك بيدك كناية عن التفويض فلا يناسب ذكره هنا والتفريع
بسبب ذكره هنا خطأ عظيم من بعض المفتين فزعم انه يقع به الطلاق وافتى به بحرمتها الا بالتفويض
بالسبب من ذكره اختاري يقول الفقير هو كذلك كناية عن التفويض فلا يناسب ذكره
هنا تدبر انت حرة تقنعي تخمري استتري اغربي اخرجي اذهبي قومي ابتغي
الازواج قوله بائن اسم فاعل من البينونة والبتة والبتلة بمعنى القطع والمراد هنا معنى
المفعول اي مبتوتة مبتولة وحرام اي ممنوع وخلية من الخلو وبرية من البراءة وحبلك
على غاربك اي اذهبي حيث شئت والغارب ما بين السنام والعنق والعرب اذا ارسلوا
الناقة جعلوا حبلها على غاربها فصار عبارة عن الارسال والحقي باهلك ووهبتك لاهلك

يحتمل ان الطلاق وغيره وهو ظاهر وسرحتك قريب منه معنى حبلك على غاربك لان الوثيق تقول سرحتها
اي ارسلت وفارقتك ظاهر وامرك بيدك واختاري من باب التفويض وانت حرة اي حرة عن رق
النكاح وتقنعي اما من القناعة اي اقنعي بما رزقك الله من امر معيشة او من القناع وهو الخمار
وتخمري اي البسي الخمار واستتري ظاهر واغربي بالغين المعجمة والراء المهملة من الغربة وروي
بالعين المهملة والزاي المعجمة من العزوبة واخرجي من الخروج واذهبي من الذهاب وقومي
وابتغي الازواج اي اطلبيهم ثم انهم قالوا الكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا لا غير
وهي امرك بيدك اختاري اعتدي وما يصلح جوابا وردا لا غير وهي اخرجي اذهبي اغربي
قومي تقنعي استتري تخمري ابتغي الازواج الحقي باهلك حبلك على غاربك وهبتك لاهلك
اما صلاحيتها للجواب فظاهر واما للرد فبان يريد الزوج بقوله اخرجي
الطلاق وكذلك اذهبي واغربي وقومي واما تقنعي فبان يريد اقنعي بما رزقك الله من امر
معيشة واتركي سؤال الطلاق او اشتغلي بالتقنع الذي هو اهم لك من سؤال الطلاق
وكذا قوله استتري وتخمري لانهما من الستر والخمار واما ابتغي الازواج فبان يريد
اطلبي النساء اذ الزوج مشترك بين الرجل والمرأة ولا تطلبي الطلاق واما الحقي باهلك
فبان يريد الحقي باهلك لاني اذنت لك في زيارة اهلك ولا تطلبي الطلاق وحبلك على غاربك
يعني اذهبي حيث شئت لئلا تطلبي الطلاق قالوا وكذلك سرحتك ووهبتك لاهلك
ما يصلح جوابا وشتما وهو خلية برية بتة بتلة بائن حرام فارقتك اما احتمالها
للجواب فظاهر واما احتمالها للشتم فلجواز ان يراد انت خلية عن الخير لا صلاح لك
برية عن طاعة الله والمحامد وبتة وبتلة وبائن بمعنى منقطعة عن كل رشد او عن
الاخلاق الحميدة وفارقتك معنى فرقة صورية لانك اسوء خلقا وحرام اي انت حرام
الصحبة والعشرة لانك اسوء خلقا ايضا والاحوال ايضا ثلثة حال الرضا وحال
مذاكرة الطلاق بان تسأل هي طلاقها او غيرها طلاقها وحال الغضب فنحو حال الرضا

لا يقع

لا يقع الطلاق في الالفاظ كلها الا بالنية والقول قول الزوج في ترك النية مع اليمين لانه محتمل
لا دلالة فيها على الطلاق قطعا على هذه الحال فلو انكر الزوج النية صدق ديانة وقضاء مطلقا
اي في الاقسام الثلثة للالفاظ حالة الرضا ولا يصدق في انكار النية قضاء عند مذاكرة
الطلاق فيما يصلح للجواب دون الرد مثل قوله خلية برية آه وامرك بيدك واختاري واعتدي
يعني اذا قال هذه الالفاظ عند مذاكرة الطلاق ثم قال لم انو بها الطلاق لا يصدق قضاء لان
الظاهر ان مراده الطلاق عند سؤال الطلاق والحاكم انما يتبع الظاهر ولا يصدق في انكارها
قضاء ايضا عند الغضب فيما يصلح للطلاق دون الرد والشتم كقوله اعتدي واختاري
امرك بيدك لان الغضب يدل على ارادة الطلاق ويصدق ديانة في انكار النية في الكل
اي ذكرهم ما يصلح جوابا وردا مثل قوله اخرجي واذهبي وامثالها قال صاحب الهداية
يصدق فيما يصلح جوابا وردا لانه احتمل الرد وهو الادنى فيحمل عليه انتهى وفي الكافي او لو
انكر الزوج النية صدق ديانة وقضاء في جميع الاقسام حالة الرضا وفي حالة مذاكرة الطلاق
لم يصدق فيما يصلح جوابا ولا يصلح ردا في القضاء ويصدق فيما يصلح جوابا وردا
وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك الا فيما يصلح للطلاق ولا يصلح للرد والشتم ويصدق
ديانة في الكل والله اعلم ولو قال ثلث مرات اعتدي ونوى بالاول طلاقا وبالباقي حيضا
صدق لانه نوى حقيقة كلامه ولانه يامر امراته في العادة بالاعتداد بعد الطلاق فكان
الظاهر شاهدا له قال صاحب العناية هذه المسئلة يحتمل وجوها هذا تفصيلها نوى
بالجميع طلاقا وقعت ثلاث نوى بالجميع حيضا وقعت واحدة لم ينو شيئا لم يقع شيء نوى بالاول
طلاقا لا غير وقعت ثلث لانه لما نوى بالاول طلاقا صار الحال حال مذاكرة الطلاق
فتعين الباقيان للطلاق بهذه النية فلا يصدق في نفيها على هذه الحالة وان لم ينو
بالباقي شيئا وقع الثلث بحكم ما اذا قال لم انو بالكل طلاقا حيث لا يقع شيء كما ذكر
صاحب العناية آنفا لانه لا ظاهر يكذبه ثم قال صاحب العناية في بيان باقي الوجوه

نوى بالثانية طلاقا لا غير وقعت ثنتان نوى بالثالثة طلاقا لا غير وقعت واحدة لان الحال عند الاولى لم يكن
حال مذاكرة الطلاق نوى بالاولى حيضا لا غير وقعت ثلث نوى بالثانية حيضا لا غير وقعت ثنتان
نوى بالثالثة حيضا لا غير وقعت واحدة نوى بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير وقعت ثنتان
نوى بالاولى طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير وقعت ثنتان نوى بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا
لا غير وقعت واحدة نوى بالاوليين طلاقا لا غير وقعت ثلث نوى بالاخريين طلاقا لا غير وقعت ثنتان
نوى بالاوليين حيضا لا غير وقعت ثنتان نوى بالاخريين حيضا لا غير وقعت واحدة نوى بالاولى والثالثة
طلاقا لا غير وقعت ثلث نوى بالاولى والثالثة حيضا لا غير وقعت ثنتان نوى بالاولى والثانية
طلاقا وبالثالثة حيضا وقعت ثنتان نوى بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيضا وقعت ثنتان
نوى بالاولى والثالثة حيضا وبالثانية طلاقا وقعت ثنتان نوى بالثانية والثالثة حيضا
وبالاولى طلاقا وقعت واحدة وبناء هذه الوجوه على الاقتضاء وعلى ان مذاكرة الطلاق
وعلى ان النية تبطل مذاكرة الطلاق فاعتبر ذكره لما مر فوجه وذكر كل موضع تصديق القضاء
نفي النية انما يصدق مع اليمين لانه امين في الاخبار عما في ضميره والقول للامين مع اليمين كلام
صاحب الهداية ويطلق بلست لي بامرأة او لست لك بزوج ان نوى الطلاق وكذا قوله ما انت لي بامرأة
وما انا لك بزوج وقالا لا يقع لانه نفي نكاحها بهذه الالفاظ ونفي النكاح لا يكون طلاقا بل يكون كذبا لان
الزوجية معلومة فصار كما لو قال لم اتزوجك او قال والله ما انت لي بامرأة او سئل هل لك امرأة
فقال لا ونوى الطلاق فانه لا يقع الطلاق فكذا هنا وله ان هذه الالفاظ تصلح انكارا للنكاح
انشاء للطلاق الا ترى انه يجوز ان يقول لست لي بامرأة لاني طلقتك كما يجوز ان يقول لست
بامرأة لاني ما تزوجتك فاذا نوى به الطلاق فقد نوى محتمل لفظه فيقع كما لو قال لا نكاح بيني
وبينك ومسئلة الحلف ممنوعة ولئن سلم فنقول بدلالة اليمين علم انه اراد به النفي في الماضي
في الحال لان الحلف انما يستعمل في شيء يدخل فيه الشك وذا يكون في الخبر عن الماضي لا
انشاء اذ الانشاء انما يكون اذا اريد به النفي في الحال وقوله لم اتزوجك محض للنفي

بجل

بل الان فان الطلاق لا يتصور بلا نكاح وبدلالة السؤال بقوله هل لك امرأة علم انه اراد
به النفي في الماضي كذا في الكافي والصريح يلحق الصريح اي لو قال للمدخول بها انت طالق ثم
قال انت طالق في العدة يقع الثانية ايضا و يلحق الصريح البائن اي لو قال للامرأة انت
بائن ثم قال في العدة انت طالق يقع الثانية ايضا او ابانها بلا خلع ثم طلقها في
العدة يقع الثانية ايضا خلافا للشافعي فانه يقول لا يلحق الصريح البائن ووجهه وجوابنا
مذكور في الكافي والبائن يلحق الصريح اي لو قال للمدخول بها انت طالق ثم ابانها في العدة يقع
الثانية ايضا لا يلحق البائن البائن اي لو قال للمدخول بها انت بائن ثم قال في العدة انت
بائن لا يقع الثانية الا اذا كان البائن معلقا بالشرط فانه يلحقه البائن يعني لو قال
ان دخلت الدار فانت بائن ينوي به الطلاق ثم ابانها ثم دخلت الدار وهي في العدة وقع عليها
طلاق اخر عندنا وعند زفر لا يقع شيء فانه قاس المعلق على المنجز والفرق ان المعلق صادف
المحل وهو انشاء لا اخبار لان تعليق الخبر بالشرط لا يستقيم فيقع عند وجود الشرط لبقاء
المحل محلا للصريح لانه نص على وقوعه بعد الخلع بقوله فان طلقها وقد قال عليه السلام المختلعة
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة كذا في المهذب شرح الكنز والكافي

باب التفويض

اي تفويض الطلاق الى المرأة لما فرغ من تصرف نفس الرجل في الطلاق شرع في بيان التصرف الحاصل من
غيره في باب على حدة واخره لان الاصل تصرفه بنفسه واذا قال الزوج لها اختاري
ينوي به الطلاق فاختارت نفسها في مجلسها الذي علمت به اي بقوله اختاري فيه اي في
ذلك المجلس بانت بواحدة قال صاحب الهداية وهذا لان فيه قياسا واستحسانا فالقياس
يقتضي ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ حتى
لو قال لها اخترتك من نفسي او اخترت نفسي منك لا يقع شيء وان نوى ومن لا يملك شيئا
لا يملك تمليكه لغيره لكنهم استحسنوا ترك القياس لاجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
لانهم قالوا اذا خير الرجل امرأته كان لها الخيار ما دامت في مجلسها ذكره فاذا قامت فلا

بجلسها عينه لانه يمكن حمله على الاختيار
عن قطع الوصلة بلا حاجة الى
جعله انشاء ح

خيارها ولم يشتغل بغيره فلها ذلك في مجلس الاجماع وتقييد بقوله ينوي به الطلاق لانها من كنايات

الطلاق فلا تعمل بلا نية وقيد بالمجلس بقوله الذي علمت فيه لانه ان قال اختاري في مجلس فلم تسمع

امرأة ذلك لم يعتبر ذلك المجلس بل الاعتبار للمجلس الذي بلغ التفويض فيها ولا تصح نية

الثلث لان الاختيار لا يتنوع لانه ينبئ عن الخلوص وهو غير متنوع الى الغليظة والخفيفة

بخلاف الابانة لان البينونة تتنوع الى غليظة وخفيفة فايتهما نوى وقع على ما نوى وان قامت

المرأة منه اي من مجلس علمها به او اخذت اي شرعت في عمل آخر بطل خيارها فمجلس الاول

غير مجلس القتال ومجلس القتال غير مجلس البيع والشراء حتى لو كانت قائمة فقعدت او كانت

قاعدة فاتكأت ثم شرعت في التطوع بتبدل المجلس وان كانت في التطوع فلم تسلم على رأس

ركعتين وشرعت في الثالثة يبطل خيارها على قول محمد اذا كانت تصلي الاربع قبل الظهر

اربعا لا يبطل وهو الصحيح ولا بد من ذكر النفس او الاختيارة في احد كلاميهما حتى لو قال

اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل لا يقع شيء لان وقوع الطلاق بهذا اللفظ عرف

بالاجماع والاجماع فيما اذا كانت مفسرة من احد الجانبين ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم

لا تعيين مع الابهام بخلاف اختاري من الكنايات يحتمل التعيين فلو نوى التعيين فلا

تعيين مع الابهام ولفظ التطليقة كالنفس في الاختيار كذا في النهاية وان قال لها

اختاري فقالت انا اختار نفسي بلفظ المضارع او اخترت نفسي بلفظ الماضي تطلق

اذا نوى الخ والقياس ان لا تطلق في الاول لان هذا مجرد وعد او الوعد لا يقع مالك

او يحتمل مجرد الوعد ان لم يرد فصار كما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق

نفسي فانه لا يقع الطلاق فيه فكذا هنا وجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها هي

روي انه لما نزل قوله يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا

وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا الآية بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم

بعائشة رضي الله عنها فقال اني اخبرك بامر فلا تجيبيني حتى تستأمري ابويك فقالت أفي هذا

بالاية

بالاية فقالت ان هذا انا مر ابوي لا بل اختار الله ورسوله فاعتبره النبي عليه السلام جوابا منها

... ان على صيغة المضارع تحتمل الوعد ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال وتجوز في الاستقبال

... للحقيقة يمكن ان تكون مرادة هنا فلا يصار الى التجوز كما في كلمة الشهادة فان الرجل اذا

قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله يعتبر ذلك ايمانا منه لا وعدا بالايمان

... كذا اذا قال الشاهد اشهد بكذا لحالة قولها انا اطلق نفسي لان الحمل على الحقيقة متعذر اذ ليس

... ثمة حالة قائمة بالمتكلم يعني قولها انا اطلق نفسي حكاية عنه من حيث ان الايقاع باللسان

... لم يتحقق فعل اللسان حكاية عن فعل قائم باللسان على سبيل الحال الا انه معدوم بعدم الحكاية

... بعد يحكي عنه مع ان الحكاية تقتضي التغاير ولا مغايرة بين فعل اللسان وبين فعل قائم باللسان

... الحكاية ولا كذلك انا اختار نفسي لانه حكاية عن حالة قائمة بالقلب وهو اختيارها الا

... اختيار محل القلب فيكون الذكر باللسان حكاية عن امر قائم بالقلب لا محالة تنبيه قال صاحب العناية

... شراح الهداية على قول صاحب الهداية ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال تجوز في الاستقبال

ان التحقيق اتفقوا على ان صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال وهم لعرفهم بالموضوع

... صاحب النهاية عنه وقال بعضهم بان احد معنيي المشترك يترجح بدلالة تدل عليه ذكر معنى

... فهنا دلالة ارادة الحال به اذ العادة العرفية الشرعية تدل لان ... على ان مثل

هذه الصيغة للحال بقول الرجل فلان يختار كذا وانا امكر كذا في العادة وفي الشريعة كما ذكرنا من

... الشهادة واداء الشهادة انتهى كلام النهاية ثم قال صاحب العناية وهذا كما ترى ليس بدافع

... السؤال لا اتصال بهذا المحل قال مولانا الفاضل سعدي چلبي اقول لا يخفى ان جواب

صاحب النهاية جواب بتفسير التنزيل في عبارة الكتب شحونة انتهى يقول الفقير يريد ان جواب صاحب النهاية

... جوابا عن الاعتراض بل هذا جواب لوجه التسمية وهو قوله لان هذا مجرد وعد او يحتمله

... الا ان هذا الاعتراض متوجها على جواب صاحب الهداية غير صاحب النهاية الجواب وقال

... انه مشترك باتفاق النحويين لكن هنا قرينة على ارادة الحال فيصيب ولا مشاحة فيه

ا

ح

بل الكتب مشحونة بمثله بعينه ثم قال مولانا المزبور بل لنا ان نقول قول صاحب العناية ولان هذه الصيغة
في الحال تجوز في الاستقبال اشارة الى منع مقدمة القائلة بوجه القياس ان هذا مجرد وعد
او يحتمله منع السند فحاصل جواب صاحب النهاية ان ما ذكره المعترض كلام على السند الاخص انتهى
يقول الفقير حاصله ان مراد صاحب العناية من قوله ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال
مناقضة اشارة الى منع مقدمة القائلة لان هذا مجرد وعد انه منع السند اي لا نم ان
هذا مجرد وعد او يحتمله لم لا يجوز ان يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال ولا يصار الى
المجاز مع امكان ارادة الحقيقة فيكون حاصل جواب النهاية ان اعتراضه بانقاض النحو
على السند الاخص وهو لا يصلح على ما تقرر في موضعه واخصية السند عن منع هذا معلوم
لتبع على انه يمكن ان يقال اراد صاحب العناية الحقيقة بحسب الوضع العرفي الطاري على الاول
في السنة الفقهاء والعقول فلا ينافي قول النحويين منها ان صيغة المضارع مشتركة بين الحال
والاستقبال فان ذلك بحسب الوضع الاصلي على ما ذكره النحويون ثم قال صاحب العناية بعد ما
طعن بكلام صاحب النهاية اقول بحث الحقيقة والمجاز ليس بوظيفة النحويين فلا معتبر
بكلامهم فيه وانما هو وظيفة الاصول او وظيفة البيان واهل البيان لم يتعرضوا لذلك
فيما وصل الينا من كتبهم واهل الاصول نقلوا فيه الخلاف فمنهم من قال مثل ما قال صاحب الهداية
ومنهم من قال بالعكس ومنهم من قال بالاشتراك والاول مختار الفقهاء وصاحب الهداية
منهم لا محالة والقول بالاشتراك مرجوح لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز
على المجاز اولى انتهى قال مولانا سعدي افندي في قوله بحث الحقيقة والمجاز ليس بوظيفة النحوي
اقول فيه بحث فان نقول من النحويين اشتراك الصيغة ولا شك انه مبحث لغوي
من ائمة اللغة يعتمد عليهم في نقلهم اللا كونه حقيقة او مجازا انتهى يقول الفقير وانما
المثبت الكلام في هذا المقام لانه مطلب شريف يستلذ به الافهام والعقول
الكرام والعلم في الحقيقة الى الحكم العلام وان قال لها انت طالق اخرى فقالت اخترت

الاولى

الاولى او اخترت الوسطى او اخترت الاخيرة يقع الثلث عند ابي حنيفة بلا نية من الزوج اتفاقا
للدلالة التكرار عليه اذ الاختيار في حق الطلاق هو الذي يتكرر فكان متعينا ولا يحتاج الى النية
لزوال الابهام قال صاحب العناية وفيه نظر لان محمدا رحمه الله لم يتعرض لعدم احتياج الى النية لا في المبسوط
ولا في الجامع الصغير ولهذا لم يذكر فخر الاسلام في شرحه للجامع الصغير وكذا لم يذكر صاحب المختلف واما ذكر
الصدر الشهيد والعتابي في شرحهما للجامع الصغير وظاهر ان النية شرط لان الاختيار ليس من الفاظ
الطلاق الصريح والتكرار لا يدل على الطلاق لانه قد يكون للتأكيد ولهذا شرط النية في الجامع الكبير وقد صرح
ابو نصر النسفي وغيره صرحا باشتراط النية في شرح الجامع الكبير مع وجود التكرار انتهى
انتهى
في شرح مجمع البحرين وعد ذكر في البدايع والمحيط والذخيرة ان النية شرط فيها وفي البزازية بينوان
بحذف النية فيها لشهرتها لا لانها ليست بشرط انتهى وعندهما يقع واحدة بائنة لان
الاولى والوسطى والاخيرة اسم لفرد مرتب ليس المحل محل ترتيب فيلغو الترتيب ويبقى الافراد فقالت
اخترت التطليقة الاولى لان معنى قولها اخترت الاولى اخترت ما صار لي بالكلمة الاولى
الذي صار لها بالكلمة الاولى تطليقة ثانيها صرحت بذكرها فكذلك يقع واحدة وكذا
هنا وكذا اذا قال اخترت الوسطى او الاخيرة ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا وصف لغو
لان المجتمع في الملك لا ترتيب فيه كالمجتمع في المكان فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول
بعد الفرع وانما الترتيب في فعل الاعيان فيقال هذا جاء اولا وهذا جاء اخرا وكل ما لا ترتيب فيه
الكلام الذي هو الترتيب وهو الاولى واخواتها واذا لغا اللفظ من حيث الترتيب
من حيث الافراد ايضا لان الترتيب فيه اصل بدلالة الاشتقاق لان الاولى تانيث
الاول وهو اسم لفرد سابق على شيء فيحصل الترتيب والوسطى تانيث الاوسط وهو اسم
لفرد متوسط بين شيء وشيء فيحصل الترتيب والاخيرة تانيث الاخير وهو اسم لفرد قبله
شيء ولكن ليس بعده شيء فيحصل الترتيب والافراد من ضروراته واذا لغا في حق الاصل
لغا في حق البناء واذا لغا بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيقع الثلث

سقط لفظ الترتيب في قوله لان الترتيب فيه

سواء قالت اخترت الاولى او قالت اخترت الوسطى او قالت اخترت الاخيرة قال صاحب الكفاية فيه
نظر من وجهين احدهما انه اطلق الكلام على الاولى والوسطى والاخيرة وكل منها نوع ذلك يكون
كلاما والثاني ان الاولى اسم لفرد سابق فكان الافراد اصلا والترتيب بناء لكونه
من وصفه وفي الجواب عن الاول ان اهل اللغة ربما يطلقون الكلام على المركب من الحروف
المتميزة وان لم يكن مفيدا وهذا على ذلك الاصطلاح ويجوز ان يكون مجازا من باب ذكر الكل
وارادة الجزء وعن الثاني ان كلا منه ذكر صفة والصفة ما دل على ذات باعتبار معنى هو
فيكون الاولى والاول الفرد السابق ومفهومه هو المقصود فصح ان الترتيب اصل والا
من ضروراته لان الصفة لا تقوم الا بالذات التي لزمتها الفردية في الوجود وهذا كلام
معنى دقيق جدا انا ... انتهى ما ذكره صاحب العناية قال صاحب الكافي فان قيل
ينبغي ان لا يقع شيء لانه لما لغا ذكر الترتيب بقي قولها اخترت وبهذا اللفظ لا يقع
ما لم تقل اخترت نفسي قلنا هذا اذا لم يكن في لفظ الزوج ما يدل على تخصيص الطلاق وههنا
في لفظه ما يدل عليه ذكره وهو قوله اختاري ثلث مرات ولو قالت في جواب قوله اختاري
ثلثا اخترت اختيارة وقع الثلث اتفاقا لانها للمرة فصار كانها قالت اخترت نفسي
دفعة واحدة فهنالك يقع الثلث لان الاختيار ... انما يتحقق اذا اختارت نفسها
ثلاث مرات فكذا هذا ولان الاختيارة للتأكيد اذ الاصل انما يذكر للتأكيد وفي التأكيد
يقع الثلث فهنا اولى ولو قالت في جوابه ايضا طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة
فهي واحدة بائنة في الاصح لانها انما تتصرف حكما للتفويض والتفويض في الكتاب
الاختيار وهو من الكنايات فيكون تفويضا في البائن فيملك الابانة وقيل طلقت
وتملك الرجعة لان هذا اللفظ يعني قولها طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة
لا بطلان اي البينونة بعد انقضاء العدة لكونه من الفاظ الصريح وهما يوجب البينونة
بعد انقضاء العدة كان عند الوقوع رجعيا فهذا اللفظ يوجب الرجعي فان قيل اذن

يكن

[illegible] يكون الجواب مطابقا ~~...~~ للتفويض لان المفوض اليها الاختيار وهو يفيد البينونة ... حيث
[illegible] انها غيرها اختارت نفسها بعد انقضاء العدة فكان مطابقا من حيث الاختيار
[illegible] بعدها ثم ان القائل بكونها رجعية صاحب الهداية حيث قال ولو قالت
[illegible] طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة يملك الرجعة لكن قال صاحب
النهاية قال الشارح بعض قوله يملك الرجعة غلط وقع من الكاتب والاصح من الرواية فهي واحدة
بائنة لان رواية المبسوط والجامع الكبير والزيادات وعامة نسخ الجامع الصغير
هكذا سوى الجامع الصغير لصدر الاسلام فانه ذكر فيه مثل ما ذكر في الهداية انتهى قال صاحب الدرر
[illegible] روايتان احديهما وقوع واحدة رجعية لان لفظها صريح ذكرها صدر الاسلام في الجامع
الصغير والاخرى وقوع البائنة وهذا اصح انتهى يقول الفقير فيكون صاحب الهداية
اختار رواية صدر الاسلام والحمل على الرواية اولى من الحمل على الغلط وكيف يحمل عليه وقد
[illegible] بعيد وقوع الرجعي كما بينا آنفا حاصل تعليله ولو قال امرك بيدك في تطليقة
او اختاري تطليقة فاختارت نفسها وقع واحدة رجعية لانه جعل لها الاختيار
[illegible] بتطليقة وهي معقبة للرجعة قيل وعلى هذا كان قوله هنا او التعريف بمنزلة قوله طلقي
[illegible] وقولها اخترت لا يصلح جوابا لقوله طلقي نفسك بل يلغو والجواب ان قولها اخترت
انما لا يصلح جوابا لقوله طلقي لكونه اضعف من الطلاق فان الزوج يملك ان يتلفظ بلفظ الطلاق
[illegible] لفظ الاختيار ولهذا اصلح بالعكس لكون الطلاق اقوى وههنا لم يكن اضعف لان صحة
[illegible] الجواب بالنظر الى ما هو كلامه وهو الامر باليد والاختيار دون ما يؤل اليه من حيث المعنى وهما
متساويان في الاختيار فجاز ان يقع قولها اخترت جوابا له ولو قال امرك بيدك
[illegible] بثلث فقالت اخترت نفسي بواحدة او مرة واحدة وقع الثلث وبيانه
[illegible] الاتيان صحة جواب الامر باليد بالاختيار والى كيفية الدلالة على الثلث اما
الاول فلان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكا ... التخيير لفظا تساويهما في

ـه الصفة في زمان يقع جوابًا وأما كيفية الدلالة على الثلث فلأن الواحدة صفة للاختيار
فصار كأنها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة اي باختيارة واحدة وبذكر المرة يقع الثلث
لان معناه اخترت جميع ما فوض الي اختيارة واحدة وهي نوع الثلث الذي
فوض اليها ذكره وان قالت في جواب امرك بيدك طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة
فهي واحدة بائنة لما مر ان هذا تفويض الرجعي لا ايقاعها والتفويض في البائن ضرورة
ملكها امرها وكلامها خرج جوابًا له فتكون الصفة مذكورة في التفويض وهي البينونة مذكورة
في الجواب ضرورة الموافقة وكونها واحدة لما في التاء من معنى الوحدة ولو قال امرك بيدك
اليوم وبعد غد لا يدخل الليل فيه حتى لا يكون لها الخيار بالليل لان كل واحد منهما ذكر
واليوم مفرد لا يتناول الليل وان ردت في اليوم لا يرتد بعد غد يعني ان ردت
الامر في يومها بطل الامر فيه وكان امرها بيدها بعد غد لانه لما ثبت انهما امران منفصلان
لانفصال وقتيهما يثبت لها الخيار في كل من الوقتين على حدة فبرد احدهما لا يرتد الآخر
يقول الفقير وفي هذا المحل من الهداية تخليط بين اعتمد رحمه الله على فهم الطالبين فراجع
وان قال امرك بيدك اليوم وغدًا يدخل الليل اذ لم يتخلل بين الوقتين وقت من جنسهما
لم يتناوله الامر فكان امرًا واحدًا وتخلل الليلة لا يفصلهما لان القوم قد يجلسون للمشورة في
الليل ولا ينقطع مشورتهم بمجلسهم وان ردت اليوم لا يبقى الامر في يدها غدًا لانه
امر واحد فلا يبقى لها الخيار بعد الرد كما اذا قال لها امرك بيدك اليوم فردته في اول النهار
لا يبقى لها الخيار بعده وروي عن ابي حنيفة انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان
تختار نفسها غدًا ولو مكثت بعد التفويض يومًا ولم تقم في مجلس ولم تأخذ في عمل آخر
او كانت قائمة فجلست او جالسة فاتكأت او متكئة فقعدت او على دابة فـ
وقفت او دعت اباها للمشورة او دعت شهودًا للاشهاد لا يبطل خيارها لانـ
اذا امكنت بعد يومًا ولم تقم في مجلس ولم تأخذ في عمل آخر فلان المجلس قد يطول وقد يقصر

الا ان يوجد ما يقطعه او يدل على الاعراض وقوله مكثت يومًا ليس للتقدير باليوم لانه لو زاد على
يوم ولم يوجد منها ما يدل على الاعراض فهو باق وقوله ولم تأخذ في عمل آخر يراد به عمل يعرف
انه قطع لما كان فيه لا مطلق العمل واما اذا كانت قائمة فجلست فلانه دليل الاقبال
لان القعود اجمع للرأي وكذا اذا كانت جالسة فاتكأت او متكئة فقعدت لان
هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت قال صاحب
الهداية هذه رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت لا خيار لها
لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول اصح ولو كانت قاعدة فاضطجعت
ففيه روايتان عن ابي يوسف وان كانت تسير على دابة واما اذا دعت اباها للمشورة
فلان الاستشارة لتحري الصواب فلا يكون اعراضا واما اذا دعت شهودًا فلانها تحتاج
الى الجحود والانكار فلا يكون دليل الاعراض وان سارت دابتها بطل خيارها لان سير
الدابة ووقوفها مضافان الى المرأة لا سير فلك هو اي السفينة المرأة فيه اي في الفلك لان سيرها
لا يضاف الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر على ايقافها
وان قال لها طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت وقعت رجعية لان المفوض
اليها صريح الطلاق وكذا لو قالت في جواب طلقي نفسك ابنت نفسي لانها قالت في جواب
طلقي نفسك وليس لها ايقاع البائن بل مطلق الطلاق فبطلت الابانة وقولها ابنت
يعني مطلق الطلاق وهو صحيح عن ابي حنيفة لا يقع شيء لانها اتت بغير ما فوض
اليها كما في الاختيار وان طلقت ثلاثا بعدما قال الزوج طلقي نفسك ونواه وقعن
لان قوله طلقي نفسك امر بفعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل
كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى الواحدة عند عدمها
ولا تعمل فيه نية الثنتين لان الثنتين عدد لا يحتمله اللفظ وتقديرها الا اذا كانت
المنكوحة امة لان الثنتين جنس في حقها ولو قالت اخترت نفسي لا تطلق لانه ليس

١٢ او في محمل فوقفت فهي على خيارها ح

الفاظ الطلاق ولا يملك الزوج الرجوع بعد قوله طلقي نفسك لان فيه معنى اليمين لانه تعليق
الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم وتتقيد بالمجلس يعني لو قامت من مجلسها
لانه تمليك فيتقصر على المجلس الا اذا قال متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس
ع لان كلمة متى عامة في الاوقات فصار كما اذا قال لها في اي وقت شئت ولقائل ان
التمليك في هذه الصورة موجود اولا فان قال ان لا تقدر على الطلاق لم يكن كذلك ان
الاول تستقر على المجلس لكونه لازم التمليك والجواب ان الاقتصار على المجلس في
والحكم قد يتأخر عنه كما في شرط الخيار وهو طريقة تخصيص العلة ومرضه الامر
في العناية قال مولانا سعدي افندي اقول الظاهر ان يقال والحكم قد يتخلف وقد
في الامر باليد معنى التعليق فيتوقف على ما وراء المجلس انتهى ولو قال لها طلقي ضرتك
او لآخر طلق امرأتي يملك الرجوع ولا يتقيد بالمجلس لانه توكيل وانابة فلا يتقيد
المجلس ويقبل الرجوع كما هو حكم التوكيل بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة
لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا قال صاحب العناية وفي هذا المحل مطالبتان احديهما ما وجه
اختصاص طلقي نفسك باليمين دون طلقي ضرتك وكما كان معنى طلقي نفسك ان طلقت
نفسك فانت طالق جاز ان يكون معنى طلقي ضرتك ان اردت طلاقها فهي طالق
ما وجه اختصاص الاول بالتمليك والثاني بالتوكيل والجواب عن الاولى ان اليمين بالتعليق
انما يكون فيما فيه معنى تمردد ووجود طلاق الضرة اذا فوض اليها امرها من لا
وعادة فلا يصلح شرطا واجيب عن الثانية بما تقدم ان المالك هو الذي يعمل لنفسه والوكيل
هو الذي يعمل لغيره والمرأة في طلاق نفسها عاملة لنفسها بتخليصها عن رق النكاح
وفي طلاق ضرتها عاملة للزوج وفيه نظر لانها في طلاق الضرة اعمل لنفسها منها في طلاق
نفسها ولان الصورتين اما ان تكونا من باب المشيئة اولا وعلى كل شمول التمليك
شموله التوكيل او التحكم باطل انتهى كلام صاحب العناية اقول اذا اراد ان

اذا قال لامرأته طلقي ضرتك ان شئت او لآخر طلق امرأتي ان شئت فله ان يطلقها
في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول سواء لان التصريح بالمشيئة كعدمه لانه
يتصرف عن مشيئة لان الفعل الاختياري لا يتحقق بدونها فصار الاختياري واذا اتى وبالك ان
كالاول فصار كالتوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشيئة
والمالك هو الذي يتصرف عن مشيئته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لا يحتمل التعليق ولو قال
لها طلقي نفسك ثلثا فطلقت واحدة وقع واحدة لانها ملكت ايقاع الثلث فتملك ايقاع الواحدة
ضرورة لان من ملك الكل ملك الجزء ايضا وفي عكسه لا يقع شيء يعني لو قال لها طلقي نفسك
واحدة فطلقت نفسها ثلثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة وعندهما يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة
ملكته ويلغو الزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا ولابي حنيفة رحمه الله انها اتت بغير
ما فوض اليها فيلغو كذلك لانه مبتدئة كما لو قال لها طلقي نفسك فطلقت ضرتها فيتوقف
على الاجازة فان قيل قد ثبت من مذهبنا اهل الحق ان الواحد من العشرة ليس عينها ولا غيرها
فكذلك الواحد من الثلث يكون لا عينها ولا غيرها فما وجه اثبات المغايرة بينهما اجيب بان ذلك
في العشرة موجودة واما الثلث ههنا فمعدومة والواحد موجود غير الثلث المعدومة وفي
طلقي نفسك ثلثا ان شئت فطلقت واحدة لا يقع شيء لان معناه ان شئت الثلث وهي بانيقا ع
الواحدة ما شاءت الثلث فلم يوجد الشرط فلم يقع شيء لان اجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء
الشرط وكذا لا يقع شيء في عكسه يعني لو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت
ثلثا لا يقع شيء عند ابي حنيفة لان مشيئة الثلث ليست مشيئة للواحدة كما ان ايقاعها فلم يوجد الشرط
وعندهما يقع واحدة لان مشيئة الثلث مشيئة للواحدة كما ان ايقاعها ايقاع للواحدة
فوجد الشرط ولو امرها بالبائن او الرجعي فعكست وقع ما امر معنى الاول ان يقول
لها الزوج طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية فتقع بائنة لا رجعية
ولها واحدة رجعية لنفسها لان الزوج عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذكر الايقاع

الاصل لان تعيين الوصف صار لها لما انها اقتصرت على الاصل فيقع بالصفة التي عينها الزوج بائنا

يقول لها الزوج طلقي نفسك ولها امكان الرجعة فتقول طلقت نفسي واحدة بائنة فتقع رجعية

لانها اتت بالاصل وزيادة وصف فيلغو الوصف ويبقى الاصل ولو قال انت طالق ان شئت فقالت

ان شئت فقالت شئت ينوي الطلاق لا يقع شيء لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت

فكانت مخالفة وقد اشتغلت بما لا يعنيها فلم يوجد فخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقولها

وان نوت الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لا تعمل في غير

المذكور حتى لو قالت شئت طلاقي يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتدأ اذ المشية تنبئ عن

لان المشية في الاصل مأخوذة من الشيء وهو اسم للموجود فكان قولها شئت بمنزلة اوجدت

الطلاق بايقاع محله فوجدت طلاقي لانه لا ينبئ عن الوجود لان الارادة

عبارة عن الطلب قال النبي عليه السلام الحمد لله راشد ... ابي طالب فان قيل ذهب علماؤنا

الى ان الارادة والمشية ولهذا ... النوفة فالجواب انه يجوز ان يكون بينهما فرق بالنسبة

الى العباد وتسوية بالنسبة الى الله تعالى ... شاء ... لا محالة وكذا ما يريد ... العبادة

البينة قال شمس الائمة السرخسي المشية من صفات الخالق والرغبة من اللغة من الارادة

يرى ان المشية لا تذكر مضافة الى غير العقلاء وقد تذكر الارادة قال الله تعالى فوجدا فيها

جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان قيل هذا الذي قالوا من الفرق بين الارادة والمشية

ضعيف لان اهل اللغة لم يفرقوا بينهما ولهذا قالوا المشية هي الارادة وقالوا ايضا

الارادة هي المشية فعلم انه لا فرق بينهما وقد صرح اصحابنا في كتب الكلام ان لا فرق عند

اهل السنة بين الارادة والمشية وقول شمس الائمة ان المشية لا تذكر مضافة الى

غير العقلاء فيه نظر لان ابن السكيت انشد في الاصلاح يا مرحباه بحمار عفراء

قربته لما ... في الشعر والحسن ... اشتهى وكذا لا يقع شيء لو علقت المشية

يعني لو قال الزوج انت طالق ان شئت فقالت شئت ان كان كذا لامر معدوم

شئت لم يقع شيء لان التي اتت بها المرأة مشية معلقة فلم يقع الطلاق وبطل الامر وان علقت بوجود

او لو قالت شئت ان كان كذا لامر قد مضى وقع الطلاق لان التعليق بشرط كائن تنجيز قيل

ان كان كذا كفر من قال هو يهودي ان فعل كذا وهو يعلم انه فعله ليس كذلك وما حيث يبطل

الى الموضع لانه روي عن محمد بن مقاتل الرازي انه يكفر فيطرد الاصل ولئن سلمنا انه لا يكفر وهو

روي عن ابي يوسف فنقول انما لا يكفر لان الكفر انما يكون بتبديل الاعتقاد وهو بهذا الكلام

لم يقصد تبديل الاعتقاد بل قصد ان يصدق في مقابلة ولو قال انت طالق متى شئت او

متى ما شئت او اذا شئت او اذا ما شئت فردت الامر لا يرتد ولا يقتصر على المجلس اما متى

فانها للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت فلو رد عليه كرر

فانه لو قال لا اشاء كان لها ان تشاء بعد لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي

شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد واما كلمة اذا واذا ما فهما ومتى ومتى ما

سواء عندهما وعند ابي حنيفة ان كانت تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت لكن الامر صار

في يدها فلا يخرج بالشك يعني لو نظرنا الى كونه للشرط يخرج الامر من يدها بالقيام كما في قوله

ان شئت ولو نظرنا الى كونه للوقت لا يخرج فلا يخرج بالشك واعترض عليه بانه يستوي الى حمل

على الشرط في هذه الصورة تصحيحا للرد والجواب انه انما يحمل على الشرط ان لو كان الشرط

... متى صدر منه التعليق تصحيحا لتصرفه ونفيا للتناقض في كلامه واما اذا صدر

من غيره فلا حاجة الى هذا الحمل لعدم التناقض ولها ان تطلق واحدة متى

شاءت ولا تزيد لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك

تطليقا بعد تطليق ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق ثلثا متفرقا

لا مجموعا لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا بكلمة

واحدة لانها توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملك الايقاع جملة وجمعا

كذا في الهداية قيل معناهما واحد وقيل الجملة ان تقول طلقت نفسي ثلثا والجمع

الشرط

مطلب الفرق بين المشية والارادة

ان يقول طلقت واحدة واحدة وواحدة وهذا هو الظاهر كذا في الكفاية قال صاحب الكفاية
الثلث جملة لم يقع شيء عند ابي حنيفة ووقعت واحدة عندهما ولا يصح ضم اخرى لان
ينصرف الى الكلام القائم حتى لو عادت اليه بضم اخرى فطلقت نفسها لم تقع شيء لانه
مستحدث ولو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لا تطلق ما لم تشأ في مجلسها
وان قامت من مجلسها فلا مشية لها لان كلمة حيث واين للمكان والطلاق لا تعلق له
فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في
زمان دون زمان فيجب اعتباره خصوصا وعموما فانه قيل اذا الغا ذكر المكان
انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق دخلت الدار
يقع الساعة اجيب بان حيث واين يفيدان ضربا من التاخير وحرف الشرط ايضا
ضربا من التاخير فيتحقق كان فيه تحقيق معنى التاخير فيجعلا مجازا عن حرف الشرط فان
قيل اذا جعلا مجازا عن حرف الشرط لما ذا يبطل بالقيام عن المجلس وانما يبطل بالقيام
عن المجلس اذا جعلا مجازا عن حرف ان واما اذا جعلا مجازا عن اذا او متى اجيب
بان جعلهما مجازا عن ان اولى لانها المحض الشرط فانه اصل في الباب والعمل

فلا سطل بالقيام
فلم لم يحمل مجازا عن
اذا او متى م

بالاصل اولى من غيره ولو قال انت طالق كيف شئت فان شاءت موافقة لنيته
او بائنة او ثلثا وقع كذلك لان عند ذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادته
تخالفا اي ارادت ثلثا والزوج واحدة بائنة او على العكس تقع طلقة رجعية لانه
لغا تصرفها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وكذا يقع رجعية ان لم تشأ، وعندهما
لا يقع شيء وان لم يكن له نية يقع ما شاءت المرأة قال صاحب العناية اختلف
رحمهم الله فيما اذا قال انت طالق كيف شئت هل يتعلق اصل الطلاق بمشيتها او لا فقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يتعلق بل يقع طلقة ولكن المشية لها ان لم يدخل بها وان دخل
وقعت تطليقة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك ثم لا يخلو من ان يتوافق شيئان

فان

فان كان ان اعتبرت مشيتها من الكم والكيف فيما قالوا جميعا موجب تخييرها ان كانت الاول فان اتفقت
نية مشيتها في الشفعات اختلفا بان شاءت بائنة والزوج ثلثا او بالعكس وقعت واحدة
رجعية وقالا يتعلق اصل الطلاق بمشيتها فلم يقع شيء لا قبل الدخول ولا بعده حتى تشاء واذا
شاءت وقعت ما شاءت من رجعي او بائن او ثلث لانه فوض التطليق اليها على اي صفة
شاءت لان كلمة كيف للسؤال عن الحال مطلقة فلا بد من تعليق الحال بمشيتها ليثبت لها المشية
في جميع الاحوال كما لو قال انت طالق ان شئت او حيث شئت او اين شئت ولابي حنيفة ان كلمة
كيف لطلب الوصف لا لطلب الاصل يقال كيف اصبحت اي على اي وصف في الصحة والسقم وغير ذلك
فان التفويض في وصف الطلاق والتفويض في وصفه يستدعي وجود اصله والا لما كان كيف لطلب
بذكر وجود الطلاق بوقوعه وهو الظاهر وفيه نظر لان المشهور وهو ان المعقول ان لا يحتاج
النية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وصايته تستقل باتباع ما فوض اليها اعتبارا بما قبله
التفويضات وجوابه انه فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين الكم والكيف يعني العدد والوصف
فاحتاج الى النية لتعيين احدهما وقد روي الطحاوي ان للمرأة ان تجعل الطلاق بائنا او ثلثا
في قول ابي حنيفة قال صاحب العناية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد رجعت الفحول في حل هذا
الاشكال فما وقع كون جوابه فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي ويجوز ان يقول لا مناسبة لهذا
التفويض بسائر التفويضات الا في كونه تفويضا وذلك ليس بجامع لوجود الفارق وهو ان
التفويض هنا متنوع دونها فيكون فرجع التعويل نظرا انتهى كلام العناية ولو قال انت طالق
كم شئت او ما شئت طلقت ما شاءت لانهما تستعملان للعدد فقد فوض اليها اي عدد شاءت
في المجلس لا بعده فان قامت من المجلس بطل لان هذا امر واحد وتمليك في الحال لانه ليس في
الكلام ذكر الوقت فيقتصر على المجلس في الحال وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق
واحدة وثنتين لا الثلث عند ابي حنيفة خلافا لهما لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من

قد تستعمل للتمييز يعني للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تكون للتبعيض وقد تكون لابتداء
كما عرف فاجتمع في كلامه محكم ومحتمل فيحمل المحتمل على المحكم ويجعل بيانًا كما اذا قال كل من طعامي ما شئت
او طلق من نسائي من شاءت وقال ابو حنيفة ان كلمة من حقيقة في التبعيض وما للتعميم ويعمل
بهما من حيث ان يجعل المراد بعضًا عامًا وهو ما دون الكل لانها بالنسبة الى الواحد عام وهو
بالنسبة الى الكل بعض فان قيل فعلى هذا لا يتناول الواحد لانه ليس بعام اجيب بانه يتناول
دلالة وما ذكراه من العمل بهما ممكنًا لا يهمل احدهما وفيما استشهدا به يعني قوله كل من طعامي
ما شئت ترك التبعيض بدليل فارق وهو اظهار السماحة والله اعلم

باب التعليق

لما فرغ من بيان تنجيز الطلاق صريحًا وكناية اعقبه بذكر بيان تعليقه لكونه مركبًا من ذكر الطلاق والشرط
والمركب متأخر عن المفرد انما يصح التعليق في الملك كقوله لمنكوحة ان زرت فانت طالق او مضافًا
الى الملك كقوله لاجنبية ان نكحتك فانت طالق فيقع ان نكحها واما الشرط احدهما الآن
لابد من كونه محققًا ليتحقق معنى اليمين وهو التقوي به على منع النفس ولولا الملك او الاضافة
اليه لما حصل الفائدة المطلوبة من اليمين اذ لا جزاء في الحال حتى يتحرز عن الشرط لاجله
الى الملك حتى يتحرز عن تحصيل الملك فاذا لم يفد اليمين فائدتها لم ينعقد اصلًا دون الملك
الآن فيه ولو قال بقول الفقير الظاهر فلو قال بالفاء ليكون تفريعًا لما قبله للاجنبية ان
فانت طالق ان نكحتها فتزوجها لا تطلق لعدم الملك ولا الاضافة اليه ثم اعلم ان الحلف
في اصطلاح اللغة وصفاته يمين عند اهل اللغة والفقهاء جميعًا واما التعليق بالشرط
يمين عند الفقهاء ولا يسميه اهل اللغة يمينًا قال صاحب النهاية وانما سمي الحلف يمينًا
لان الحالف يتقوى على حمل نفسه على الفعل او منعها منه حتى كأنه يلحقه لزوم الكفارة
عند الحنث ولهذا سمي باليمين ايضًا ذكر الشرط والجزاء لوجود معنى الحمل او المنع
حذرًا من ان يليه الجزاء والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتى ما
عبر بالفاظ الشرط ولم يقل حروف الشرط كما قال بعضهم لان عامتها اسماء ولم يرد
الشرط

لانها ما ملكت اليمين في كلمة الامر كلمة الولوه سه

الشرط وصفًا وهو لو لانه قد تقدم ان التعليق يمين وهو يعقد للحمل او المنع وذلك انما يكون في المستقبل
ولو موضوعة لامتناع الشيء لامتناع غيره في ماض فاذا لم يكن له مدخل في ذلك كذا قاله
صاحب العناية ثم نقل عن صاحب النهاية وهو قوله لان كلمة لو تعمل عمل الشرط معنى لا لفظًا وهذه
الالفاظ تعمل عمله لفظًا ومعنى فانها في مواضع الجزم تجزم وفي غير مواضع الجزم تلزم دخول الفاء في
الجزاء انتهى بخلاف كلمة لو ثم قال وهذا لا محل له في علم الفقه انتهى يقول الفقير والحق ان ما عبر
صاحب النهاية لا مساس له اصلًا بما نحن فيه ليس شيء قاله ثم ان وجه تسمية هذه الالفاظ
بالفاظ الشرط ان الشرط بسكون الراء مشتق من الشرط بالتحريك الذي هو بمعنى العلامة وهذه
الالفاظ ما يليها الافعال غير كلمة كل فيكون علامة على الحنث وفي هذا المحل نظر ومنع في العناية
تابعه ثم ان الكلمة ان حرف الشرط لانه ليس فيها معنى الوقت وما وراءها ملحق بها وكلمة
كل ليست شرطًا حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال
الا انه الحق بالشروط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قوله كل عبد اشتريته فهو حر ففيها
جميعها اي جميع هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم و
التكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلما فانه يقتضي
تعميم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية ومن ضرورة التعميم التكرار فانها اي اليمين
تنتهي فيها اي في كلما بعد الثلاث لان الجزاء طلقات هذا الملك ولم يبق شيء منها وبقاء
اليمين ببقاء الشرط والجزاء فاذا انتفى الجزاء ينتفي الكل وفيه خلاف زفر ما لم تدخل كلمة
كلما على التزوج فلو قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق تطلق بكل تزوج ولو بعد زوج
آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من التزوج وذلك غير محصور وان قال كلما
دخلت فانت طالق لا تطلق بعد الثلاث وتزوج آخر للعلة التي ذكرناها وهو قولنا لان
الجزاء طلقات هذا الملك الخ وزوال الملك لا يبطل اليمين يعني اذا قال لها انت طالق ان
دخلت الدار ثم ابانها لم يبطل اليمين لما تقرر ان بقاء اليمين بالشرط والجزاء والزوال

وقع في بعض نسخ الهداية حرف الشرط بالصاد مهملة ويقع بعضها حرف الشرط بالحاء مهملة والكل بمعنى ... محمد

الشرط لم يوجد فهو باقٍ والجزاء ايضا باقٍ لبقاء محله وهو المرأة فتبقى اليمين كما كانت [illegible]
في ذمة الحالف فان قيل سلّمنا ان محل الجزاء باقٍ ولكن من شرط وقوعه الملك وهو لم يوجد
فالجواب ان الكلام ليس في الوقوع وانما هو في البقاء يمينا واليمين لا يحتاج الى الملك ابتداءً
بدليل جواز ان تزوجتك فانت طالق ففي البقاء اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء والملك
شرط لوقوع الطلاق لا لانحلال اليمين فان وجد شرط فيه اي في الملك انحلت اليمين
ووقع الطلاق اما وقوع الطلاق فلان الشرط وجد في الملك فينزل الجزاء المتعلق به واما
انحلال اليمين فلان اللفظ لا يدل على التكرار فبوجود الشرط مرة انتهت اليمين والا
اي وان لم يوجد شرط في الملك انحلت اليمين لوجود الشرط ولا يقع شيء لانعدام
محليته وحاصل هذا المحل انه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم ابانها ثم نكحها
فدخلت الدار انحلت اليمين ووقع الطلاق واذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
ابانها فدخلت الدار انحلت اليمين ولا يقع الطلاق ثم اذا تزوجها ثانيا فدخلت الدار
لا يقع شيء ايضا لانحلال اليمين بالدخول اولا وان اختلفا في وجود الشرط
اي قال الزوج لم يوجد الشرط وقالت المرأة قد وجد فالقول له مع يمينه لانه متمسك بالاصل
وهو عدم الشرط ولانه ينكر وقوع الطلاق وزوال الملك الا اذا برهنت المرأة لانها [illegible]
وفيما اي في شرط لا يعلم وجوده الا منها كالحيض القول لها اي للمرأة في حق نفسها لا في
حق غيرها فلو قال ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت حضت وقال الزوج لم تحيضي طلقت
هي لا فلانة والقياس انه لا يقع اصلا لانها تدعي شرط الحنث على الزوج ووقوع الطلاق
وهو ينكر فيكون القول له ولا تصدق بلا حجة كما لو علق طلاقها بدخولها الدار وجه الاستحسان
انها امينة في حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها [illegible]
بل هي متهمة فلا يقبل قولها في حقها قال صاحب العناية وفيه بحث وهو انها لا تخلو عن الحيض
وعدمه وهذا شمول طلاقها او شمول عدمه لانها ان كانت حاضت فقد وجد الشرط [illegible]

طلاقها

طلقتا جميعا وان لم تحض لم يوجد شرط فلا يقع كل واحدة منهما والا ان يوجد الحيض في وقتها دون ضرتها
فذلك يستلزم كون الشيء موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال واجيب بان الشرع اثبت لقولها
حكم في هذه الصورة وجعلها متفاوتين الامانة والشهادة فرتب على ذلك حكمين مختلفين
بحسب اقتضائهما اليمين ذكر بديع في الشرع فانه رتب على النكاح وهو امر واحد الحل للزوج
والحرمة لغيره وفيه نظر لان الحل والحرمة لا يستلزمان الوجود والعدم بخلاف ما نحن فيه
بالضرورة اقتضاء الوجود والعدم انما هو بالنسبة الى الحيض نفسه وليس الكلام فيه لانه امر خفي لا
يطلع عليه وانما الكلام في الامر الدال عليه وهو قولها حضت وليس فيه اصلا في ثبوته
ووجوده وعدمه انتهى وانما قلنا وقال الزوج لم تحيضي لانه اذا صدقها في قولها حضت
يقع طلاقها وطلاق ضرتها وكذا لو قال ان كنت تحبين عذاب الله فانت طالق وعبدي
حر فقالت احب تطلق ولا يعتق العبد لان المحبة امر باطن لا يوقف عليها فيتعلق الحكم بما
دل عليها وهو الخبر عنها لان احكام الشرع لا تناط على امور خفية بل على امور جلية تيسيرا
الا انها امينة في حق نفسها شاهدة في حق غيرها وشهادة الفرد مردودة فيتعلق الحكم
في حقها باخبارها وفي حق غيرها بحقيقة المحبة فان قيل لم لم يتيقن بكذبها لان محبة
العذاب امر يأباه العقل قلنا احتمال الصدق في خبرها ثابت فربما تبلغ ضيق الصدر
وقلة الصبر وسوء الحال درجة تحب الموت فيها فيجوز ان تحملها شدة بغضها
اياه على ايثار العذاب على صحبته ولا يقع الطلاق في ان حضت فانت طالق ما لم تتم
الدم ثلثا لان ما ينقطع دونها لا يكون حيضا فاذا تم الدم ثلثة ايام وقع الطلاق
من ابتدائه لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء ولو قال ان
حضت حيضة فانت طالق يقع الطلاق اذا طهرت لان الحيضة بالهاء هي الكاملة
منها وكمالها بانتهائها وذلك بالطهر ولو قال ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان
ولدت انثى فانت طالق ثنتين فولدتهما ولم يدر الاول تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزها [illegible]

العدة بالولد الاخر لانها لو ولدت الغلام اولاً وقعت واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا
بوضع الجارية اخرى لانه لو وقع لوقع مع انقضاء العدة والطلاق لا يقع مع انقضاء العدة
لانه حال الزوال وهو حال لا يحل حال الزوال ولو ولدت الجارية اولاً وقعت تطليقتان
وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لا يقع شيء اخر به لما ذكرنا انه حال الانقضاء فاذاً في
تقع واحدة وفي حالة تقع ثنتان فلا تقع الثانية بالشك قضاءً وانما تقع فيه واحدة لانها
بيقين وفي التنزه وهو الشاعر الشرعي تقع تطليقتان حتى لو طلقها قبل هذا بواحدة لا تحل له
حتى تنكح زوجاً غيره لاحتمال انها مطلقة ثلاثاً فترك وطئ امرأة يحل له وطئها خير من ان يطأ
امرأة محرمة عليه والعدة منقضية بيقين لما بينا ولو علق الثلث الطلاق بشرطين كما — بيقين م
لو قال ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق ثلاثاً شرط للوقوع وجود الكل عند ما
كان وجدا او وجد آخرهما فيه اي في ملكه وقع الطلاق في الصورة المذكورة ان كلمت
ابا عمرو وابا يوسف في ملكه او ابانها فانقضت عدتها ثم كلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت
ابا يوسف يقع الطلاق فيها وان وجدا او آخرهما لا فيه اي لا في ملكه لا يقع الطلاق
في هذه الصورة لو ابانها فانقضت عدتها ثم كلمت ابا عمرو وابا يوسف او كلمت ابا عمرو
ثم ابانها فانقضت عدتها فكلمت ابا يوسف لا يقع الطلاق فيها ويبطل تنجيز الثلث
تعليقه لا تنجيز ما دونها فلو علقها بشرط ثم نجزها اي الثلث قبل وجوده اي قبل وجود
الشرط ثم تزوجها بعد التحليل فوجد الشرط لا يقع شيء يعني اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلث ثم طلقها ثلثاً قبل وجود الشرط ثم تزوجت بزوج اخر ودخل
بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شيء لان الجزاء طلقات هذا الملك لانها
هي المانعة عن الشرط واذا كان الجزاء ما ذكرناه وقد فات بتنجيز الثلث فبطل المحلية
فلا تبقى اليمين وقال زفر رحمه الله يقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق
اللفظ وقد بقي احتمال وقوعها بملكها ثانياً بعد تزوجها بزوج آخر فتبقى اليمين

فاذا

فاذا وجد المحل يقع الجزاء وقولنا لا تنجيز ما دونها احتراز عما اذا علق الثلث بشرط ثم نجز
الواحدة او الثنتين ثم تزوجها بزوج آخر ودخل بها ثم رجعت الى الاول ووجد الشرط فانه يقع
الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هي طالق بما بقي من الطلاق واصله ان الزوج الثاني يهدم
ما دون الثلث عندهما فتعود اليه بالثلث ثم يدخلها الدار طلقت ثلثاً وعند محمد لا يهدم الزوج — ح
الثاني ما دون الثلث فتعود اليه بما بقي وهو الطلقتان ان نجز الواحدة والطلقة ان نجز
الثنتين ويسمى هذه مسئلة الهدم وهي معروفة وثمرة الخلاف لا تظهر في هذه الصورة فانها
اذا تزوجت بزوج آخر وعادت الى الزوج الاول ثم وجد الشرط يثبت عليها الحرمة الغليظة
بالوفاق اما عند محمد فلعدم الهدم واما عندهما فلانه وان وجد الهدم لكن بوجود الشرط يقع الثلث — لا فانهم
لان الثلث معلقة به وانما تظهر فيما اذا علق الطلقة الواحدة بدخول الدار مثلاً ثم طلقها
ثنتين ثم تزوجت بزوج اخر ثم عادت الى الاول فدخلت تثبت الحرمة الغليظة عند محمد لعدم
الهدم ولا تثبت عندهما لتحققه قال صاحب الدرر وبهذا يعلم ان قول الوقاية وتنجيز
يبطل التعليق الى آخره على اطلاقه لا يخلو عن مسامحة انتهى يقول الفقير وجه المسامحة ما قلنا — ع
ان مطلق التنجيز لا يبطل التعليق بل تنجيز الثلث يبطلها كما حققناه فلهذا زدنا قولنا
لا تنجيز ما دونها دفعاً للمسامحة عن كلام المصنف ولو علق الثلث او العتق بالوطء
لا يجب العقر باللبث بعد الايلاج ولا يصير به اي باللبث بعد الايلاج مراجعاً في الطلاق
الرجعي يعني اذا كان الطلاق المعلق رجعياً ما لم ينزع ثم يولج يعني اذا قال لامرأته
اذا جامعتك فانت طالق ثلثاً فجامعها فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه العقر
ولا يصير مراجعاً به في الطلاق الرجعي وان اخرجه ثم ادخله يجب عليه العقر ويصير به مراجعاً
في الرجعي وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة فجامعها فلما التقى الختانان
لبث ساعة لم يجب عليه العقر وان اخرجه ثم اولجه وجب عليه العقر لان الجماع ادخال الفرج
في الفرج ولم يوجد الادخال بعد الطلاق والعتاق ولا دوام للادخال يعني ان للدوام

حكم الابتداء فيا له دوام والجماع هو الادخال ولا دوام له بخلاف ما اذا قبلها ثم اوجعها
الجماع تبعا للطلاق و والفرق الا ان الحد لا يجب بشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود لان المجلس
متحد وقضاء الشهوة متحد فاذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطء المحرم لا يخلو عن احدهما والعقر
مهر المراة اذا وطئت بشبهة والمراد به مهر المثل وفي فتاوى الامام العتابي العقر في شرح الجامع
الصغير كذا في العناية وقيل العقر هو مقدار اجرة الوطء لو كان الزنا حلالا فلا ان ابا
يوسف فانه اوجب العقر ثانيا اذا لم ينزعه ايضا وجعل به مراجعا في الرجعي لوجود الجماع
بالدوام عليه يعني انه جعل الدوام على اللبث بعد الدخول بمنزلة الدخول الابتدائي الا انه
قال ايضا لا يجب الحد للاتحاد ايضا ولو قال ان نكحتها عليك فهي طالق فنكح
عليها في عدة البائن لا تطلق امراته الجديدة يعني لو قال للتي تحته ان تزوجت عليك
امراة فالتي اتزوجها طالق فطلق التي تحته بائنا ثم تزوج اخرى وهي في العدة لا تطلق
الجديدة لان الشرط لم يوجد لان التزوج عليها ان يدخل عليها من ينازعها في القسم
ويزاحمها في القسم ولم يوجد واذا طلقها رجعيا ثم تزوج اخرى وهي في العدة تطلق
الجديدة لوجود المزاحمة وان وصل بقوله انت طالق قوله ان شاء الله او ان   وبقاء النكاح
شاء الله او ما شاء الله او ما لم يشأ الله او الا ان يشاء الله لا تطلق لقوله عليه السلام
من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله متصلا به فلا حنث عليه ولان الجزء بصورة الشرط
فيكون تعليقا من هذا الوجه وانه اي التعليق اعدام العلة قبل وجود الشرط والشرط هنا
غير معلوم لنا اصلا لان مشيئة الله ليست معلومة للعباد فيكون اعداما من الاصل فيكون
ابطالا للكلام ولهذا اشترط ان يكون متصلا به بمنزلة سائر الشروط لكونه بيان تغيير
شرط الاتصال فلو سكت يثبت حكم الكلام الاول ويكون الاستثناء او ذكر الشرط بعد
رجوعا عن الاول والحال انه لا يقدر على الرجوع بعد ما ثبت حكمه ولو سكت للتنفس لا عن
لانه لا يمكن الاحتراز عنه ولو حرك لسانه بالاستثناء ولم يكن مسموعا يصح عند الكرخي
ولا

ولا يقع عند الهندواني ومن المزايدات لو قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته لا يقع لان الباء
للتعليق فكانه قال انت طالق ان شاء الله او اراد ولو قال انت طالق بامر الله يقع
الحال لانه يستعمل للتحقيق ولو قال في امر الله او في ارادته لا يقع لانه يجوز مجازا عن الشرط كذا
في ... وكذا لا يقع اذا علقه بمشيئة من لا يعلم مشيئته من الخلق كالملائكة والشياطين
والجن وقوله ان لم يشأ الله او ما شاء الله او ما لم يشأ الله او الا ان يشاء الله كقوله
ان شاء الله وكذا لا يقع لو ماتت قبل قوله ان شاء الله لان الكلام خرج بالاستثناء
من ان يكون ايجابا واذا ابطل الايجاب بطل الحكم فات قبل الايجاب وجد رجعيا تنافيا والا
... ما يكون الاستثناء باطلا لعدم محل واذا ابطل الاستثناء صح الايجاب فيقع الطلاق
... ات الايجاب لو بطل بالموت بان ماتت امراة قبل تمام قوله انت طالق بطل ...
... بطل وهو الاستثناء فلا يبطل بالموت لان مبطل الشيء ما ينافيه والموت مبطل وكذا
الاستثناء مبطل ولا منافاة بين مبطل ومبطل بخلاف الموجب فانه المبطل ينافيه
... فيها قال صاحب الهداية والموت ينافي الموجب لا المبطل وان مات هو او
الزوج قبل الاستثناء يقع الطلاق حيث لم يتصل به الاستثناء قيل انما يعلم ارادته الاستثناء
بقوله قبل ذكر انا اطلق امراتي واستثني او قال انت طالق فاخذ في التكلم بان شاء
الله ... ات قبل تمامه وفي انت طالق ثلثا الا واحدة يقع ثنتان وفي انت طالق ثلثا الا ثنتين
تقع واحدة ومن ذكر مسئلتين بناء على ان استثناء القليل والكثير صحيحا اتفاقا فانه   سواء
لا يجوز استثناء الاكثر وبعض ادعى انه لم يتكلم به العرب والاصل ان الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا اي بما بقي من مستثنى منه بعد الاستثناء هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنى
منه بعد الاستثناء وهو الا ثنتين في مسئلة الاولى وواحدة في مسئلة الثانية اذ
لا فرق بين قول القائل لفلان علي درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فيقع استثناء
البعض من الجملة لانه يتكلم بالبعض بعده وقولنا هو الصحيح احترازا عن قول من يقول

انه اخراج بطريق المعارضة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي وبهذا دليل على ان حكمه بيان حكم المستثنى منه واصحابنا ذكروا ان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا لان اهل اللغة قالوا قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم
بالباقي بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي
بوضعه واثبات ونفي باشارته وثمرة الخلاف بينهما في الاصل ويقع في انت طالق ثلثا
الا ثلثا ثلث لانه لا يصح استثناء الكل من الكل مثل ان يقول له علي عشرة الا عشرة
لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يصير متكلما به وصار رفعا للفظ الذي بعد الكلام الاول
كان يقع الثلث قال صاحب العناية وقد غلط بعض اصحابنا ان الاستثناء بعد ختم
عن الطلاق باطل فلذلك لم يصح وليس كذلك لما انه ابطل استثناء الكل في الوصية
الوصية تحتمل الرجوع وذكر صاحب الهداية في زياداته ان استثناء الكل من
الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذكر اللفظ واما اذا استثنى بغير ذكر اللفظ
وان كان استثناء الكل من الكل من حيث المعنى فانه لو قال كل نسائي طوالق الا زينب
وعمرة وبكرة وسلمى لا تطلق واحدة منهن وان كان هو استثناء الكل من الكل انتهى ثم
انهم قالوا الاستثناء انما يصح اذا كان موصولا والمراد من الاتصال ان لا ينقطع
ان شاء الله مثلا عن قوله انت طالق بكلام آخر او سكوت لا للتنفس وعند العطاس
وفي الاستثناء المنفصل خلاف والاصح انه لا يعتبر لما تعالى قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله لانا نقول لا نعم انه صحيح ولئن سلم
فنقول لا نعم ان الاستثناء كان من كلام لغو متصل به ولئن سلمنا ان الاستثناء كان
منه لكن لا نعم ان فصل عليه السلام كان لاجل الاستثناء فلم لا يجوز ان يكون قصده الامتثال
بما مورد به الغائب في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
كذا في البناية وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يجوز الاستثناء المنفصل الى سنة

كما ان من قوله لاغزون قريشا الذي هو قبل سنة لانه يحتمل الاستثناء

الى قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت يعني اذا نسيت الاستثناء متصلا فاستثن منفصلا ولو صح
لم يصح الاستثناء المنفصل لما خرج العقود كلها من البيوع والانكحة وغيرها من ان تكون لازمة
ولا يحتاج مطلق الى المحلل اصلا لان المطلق يستثني اذا اندم وكذا لم يحتج موسى عليه السلام
الى الطعام للحنث في الايمان ولو كان الاستثناء المنفصل جائزا لامره حتى لا يلزمه الحنث ولهذا الاية
واما الجواب واذكر ربك اذا نسيت معناه اذا انما استثناء الله اذا ذكر وان لم يكن موصولا به تذكر
وذكر صاحب العناية كان عند منصور وكان يقرأ عنده البخاري وابو حنيفة رحمه الله كان
حاضرا عنده فاراد ان يغري الخليفة عليه اي يغضبه فقال ان هذا الشيخ يخالف جدك في الاستثناء
المنفصل فقال له المنصور ابلغ من قدرك ان تخالف جدي فقال ان هذا يريد ان يفسد عليك
ملكك لانه اذا اجاز الاستثناء المنفصل فالناس يبايعونك ويحلفون ثم يخرجون ويستثنون
بالنون ولا يحنثون فقال نعم ما قلت وغضب على محمد بن اسحق واخرجه من عنده باب
طلاق المريض لما فرغ من بيان طلاق الصحيح سنيا وبدعيا وصريحا وكناية تنجيزا
وتعليقا كلا وجزءا شرع في بيان طلاق المريض متعرضا لبعض ما ذكر اذ المرض من العوارض السماوية
فاخر بيانه عن بيان حكم من به الاصل وهو الصحة الحالة التي يصير بها الرجل فارا بالطلاق
لا ينفذ تبرعه فيها اي في هذه الحالة الا من الثلث ما يغلب فيها الهلاك كمرض يمنعه عن اقامة
مصالحه خارج البيت كما يعتاده الاصحاء وان كان يتكلف القيام واما الذي يذهب
في حوائجه فلا يكون فارا وقال بعضهم اذا كان يخطو ثلاث خطوات من غير ان يستعين باحد
فهو صحيح حكما في التصرفات وهذا ضعيف لان المريض لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف والصحيح جعام
انه اذا امكنه القيام بحوائجه في البيت ولا يمكنه القيام خارج البيت لا يكون مريضا مرض الموت
والمرأة اذا كانت بحيث لا يمكنها القيام بالصعود على السطح كانت مريضة والا فلا كذا في
نسخة الكافي التي عندنا يقول الفقير هذا انما اختلف لان اكثر المتون منها ان الفار مريض يعجز
عن اقامة مصالحه خارج البيت وان كان يقضيها في البيت وهو المشتكى الا انه يقال قوله لا

ح

يكون غلطا وقع من الكاتب وفي النسخة الصحيحة يكون بعده لا وقال صاحب التسهيل قال ابو الليث لا نسلم
كونه صاحب فراش بل المعتبر للغلبة ان كان الغالب من ذلك المرض هو الموت فهو مرض الموت وان
كان يخرج من البيت وقيل المعتبر في حق الفقيه ان لا يقدر على الخروج الى المسجد وفي السوقي ان لا يقدر
على الخروج الى دكانه وفي المرأة ان لا تقدر على الخروج الى السطح انتهى وقد يثبت حكم الفرار
بما هو في معنى مرض في توقع الهلاك الغالب منه فقال وبارز رجلا وقدم ليقتل في قصاص
او رجم لان الغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار قال صاحب الهداية وبهذا الاصل تخرج
على هذا الحرف مسائل كثيرة وهي بمنزلة الصحيح قال صاحب الكافي ولو انكسرت السفينة
بقي على لوح او وقع في فم سبع فالغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار والحامل كالصحيحة فان
اخذها الطلق فهي كالمريضة لان هلاكها لا يغلب على الم باخذها الطلق وعندهما كالمرأة اذا امضت
ستة اشهر من حين حبلت فهي كالمريضة لانها تنتظر ساعة فساعة والمقعد والمفلوج ما دام
يزداد فانه كالمريض فان صار قديما ولم يزد فهو كالصحيح في الطلاق وغيره انتهى فلو ابان
بغير رضاها وهي ممن ترثه وهو بتلك الحالة ثم مات عليها اي على تلك الحالة بذلك السبب
وهي في العدة ورثت وقال الشافعي لا ترث لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض
ولهذا لا يرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجية سبب ارثها منه في مرض موته وهو قد
قصد ابطال هذا السبب بالطلاق فيرد عليه قصده بتأخير عمله الى انقضاء العدة
دفعا للضرر عنها فان قيل ان كان تأخير عمله لدفع الضرر عنها وجب ان يتوارثا
موطوءة وغيرها وما قبل انقضاء العدة وما بعده اجيب بانه انما يصح تورثها منه اذا
امكن تأخير عمل الطلاق وقد امكن ذلك الى زمان انقضاء العدة لان النكاح في العدة
باق في حق بعض الآثار من حرمة التزوج وحرمة الخروج وحرمة نكاح الاخت و
نكاح رابعة سواها فجاز ان يبقى في حق ارثها منه دفعا للضرر عنها وفي غير الموطوءة
وبعد انقضاء العدة لان التأخير فيه غير ممكن لعدم بقاء النكاح اصلا وبعد

بذلك بغير رضاها لانه اذا كان الطلاق برضاها لا ترثه وقيدنا بقولنا وهي ممن ترثه لانها
اذا كانت امة او كتابية لا ترث وانما قال فلو ابان لانه اذا كان الطلاق رجعيا كان
ترثها منه باعتبار ان حكم النكاح باق من كل وجه لا باعتبار الفرار وقيد بقوله وهي في
العدة لانه ان مات بعد انقضائها لم ترث كما بينا وقال مالك ترث امرأة الفار بعد العدة
ايضا ان لم تتزوج بغيره اخذا بقول الحسن انها ترث ما لم تتزوج ولنا ما روي عن عمر وعائشة
رضي الله عنهما ان امرأة الفار ترث ما دامت في العدة والترجيح لنا لقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكذا ترث لو طلبت من مريض رجعية
او طلقة رجعية فطلقها ثلاثا لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن بسؤالها
راضية ببطلان حقها وكذا المطلق طالبة الرجعية بائنة بما دون الثلاث بقول الحقير
ان الاولى للمصنف ان يقول فطلقها ثلاثا او بائنا الا ان يقال يعلم ذكر البائن دلالة
وكذا ابانة تقبيل ابنه اي ابن الزوج بشهوة يعني ابان المريض امرأته فقبلت ابن
زوجها لا يمنع تقبيلها الارث اذ البينونة وقعت بابانته لا بتقبيلها واما اذا قبلت
ابن المريض حال قيام النكاح او بعد الطلاق الرجعي فانها لا ترث لوقوع الفرقة بالتقبيل
المضاف اليها فلم يجب ابقاء النكاح في حق الارث نظرا لها مع رضاها ببطلان السبب
لا او ابانها وهو محصور في حصن او ابانها في صف القتال او ابانها وهو محبوس
لقصاص او رجم او ابانها يقدر على القيام بمصالحه خارج البيت لكنه مشتك او يخرف
الصداع او محموم لا ترث لان الحصر لدفع بأس العدو وكذا المنعة فلا يكون الغالب حاله
الهلاك وقد يتخلص عن الحبس مع انه سليم البدن عيانا فلا يكون ايضا غالب حال المحبوس
الهلاك وكذا اذا اقدر على القيام بمصالحه خارج البيت لكنه مشتك او محموم لان الغالب
على الصحة والان قلما يخلو عن الشكاية والحمى فلا يكون ايضا غالب حاله الهلاك
وكذا المختلعة ومخيرة اختارت نفسها يعني اذا اختلعت من مريض او قال المريض

مطلب قوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر [illegible]

[illegible] اي لا ادري ما بقي [illegible] بالذين من بعدي [illegible] ابي بكر وعمر [illegible]

لها اختاري فاختارت نفسها ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها لا يقال المخالعة
الزوج معه والتزام المال دل على الرضا بابطال حقها وكذا اختيارها نفسها دليل الرضا
وحق خيار لحقها وكذا لا ترث من طلقت ثلثا بامرها او بغير امرها لكن صح الزوج الطلاق
ثم مات وهي في العدة وقال زفر ترث لانه قصد الفرار حين اوقع الطلاق في مرض وقد مات
في العدة ولنا ان مرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين
لا حق يتعلق بماله فيصير كانه طلقها وهو صحيح ثم مرض ومات وهي في العدة فلا يصير الزوج فارا
وكذا من ارتدت عياذا بالله تعالى بعدما ابانها الزوج ثم اسلمت لا ترث لانها بالردة ابطلت
اهلية الارث اذ المرتدة لا ترث احدا ولا بقاء له بدون الاهلية فاذا اسلمت بعد ما بطل النكاح
وجه لا يمكن توريثها بحكم الطلاق على ما نطوح وكذا لا ترث مرتدة بسبب الجب او العنة او خيار
البلوغ او خيار العتق لانا انما اعتبرنا قيام الزوجية مع مبطل نظرا لها فاذا رضيت بالمبطل
لم تبق مستحقة للنظر بفعل المبطل عليه ولو فعلت ذلك اي ما ذكرنا من الخيارات وهي مريضة لان
القيام بمصالح بيتها ثم ماتت وهي في العدة ورثها اي ورث الزوج من امرأته لانها
حقه فبقينا النكاح في حق الارث دفعا للضرر عنه الا في الاختيار الا في الجب والعنة فانه
لا يرثها لانه طلاق وهو مضاف الى الزوج انتهى ولو ابانها بامرها في مرض او تصادقا
انها حصلت في صحته ومضت العدة ثم اوصى لها او اقر بدين فلها الاقل من ارثها
ومما اوصى او اقر اي لو طلقها بائنا في مرضه بامرها او قال لها في مرضه كنت طلقتك
في صحتي وانقضت عدتك فصدقته ثم اوصى لها بوصية او اقر لها بدين فلها الاقل
ارثها ومما اوصى او اقر اتفاقا في مسئلة الاولى وعند ابي حنيفة في مسئلة الثانية
وقالا يجوز اقراره ووصيته لها في مسئلة الثانية لانهما لما تصادقا على الطلاق وانقضاء
العدة صارت اجنبية عنه فانعدمت التهمة الا ترى انه يقبل شهادته لها ويجوز وضع
الزكوة فيها بخلاف مسئلة الاولى لان العدة باقية وهي سبب التهمة والحكم يدور على دليل

الاقرار والوصية بناء على دليل التهمة ولهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة في مسئلة الثانية
ولابي حنيفة في مسئلتين ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية
عليها فيزيد حقها والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج
بالزيادة على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصححنا
ولا مواضعة عادة في حق الزكوة والشهادة فلا تهمة في هذين الحكمين فيجوز وضع الزكوة
فيها والشهادة لها بخلاف ما نحن فيه على ما عرفت في مسئلة الاولى كما قلنا في مسئلة الثانية
فان لها جميع ما اوصى او ما اقر لان الميراث لما بطل بسؤالها زال المانع من صحة الاقرار
والوصية ثم ان كلمة من في قوله فلها الاقل من ارثها ليست صلة افعل التفضيل اذ لو كانت
صلة لم يكن معنى وهو ظاهر بل هي للبيان وافعل التفضيل استعمل باللام على انه كما لا يجوز جمع
احد الامور الثلثة كذلك لا يجوز جمع اثنين منها على ما تقرر في النحو حتى ان النحويين قالوا
في قول ابن عروس بالاكثر منهم حصى ان من للتبعيض وافعل التفضيل استعمل باللام وفي
تحقيقه هنا وفي كتب النحو كلام ان شئت فراجعه وان علق الطلاق بفعل اجنبي او
بمجيء الوقت نحو فعل الاجنبي او مجيء الوقت يعني اذا قال اذا صلى فلان الظهر او اذا
جاء راس الشهر فانت طالق ثلثا فصلى فلان الظهر او جاء راس الشهر فان كان التعليق والشرط
في مرضه ورثت لان القصد الى الفرار قد تحقق منه بمباشرة التعليق في حال تعلق
حقها بماله وان كان احدهما في الصحة لا ترث يعني ان كان التعليق في الصحة والشرط في مرضه
لا ترث عند ائمتنا الثلثة خلافا لزفر لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فكأنه اوقع
في مرضه ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم الا عن قصد فلا يرد
تصرفه وان كان التعليق في مرضه والشرط في الصحة لا ترث اتفاقا كذا في الكافي شرح المجمع
البحرين وان علق الطلاق بفعل نفسه سواء كان له منه بد او لا بد له منه كقوله اذا
دخلت الدار فانت طالق او اذا صليت فرض الظهر او قضيت الدين فانت طالق ففعلها

اي التعليق والشرط في مرضها والشرط فقط فيه والتعليق في الصحة ورثت لوجود قصد الابطال
اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في مرض وهو وإن لم يكن له من فعل الشرط بد فله التعليق
الف بد منه تصرف دفعا للضرر عنها وكذا ترث لو علق بفعلها ولا بد لها منه
كقوله لها اذا اكلت الطعام فانت طالق وهما اي الحال ان التعليق والشرط في مرضه
لانها مضطرة في مباشرة لما لها في الامتناع عنه من خوف الهلاك ولا رضا مع الاضطرار
كذا ترث لو كان الشرط فقط اي لا التعليق فيه اي في المرض عند ابي حنيفة وابي يوسف
لان الزوج الجاها الى المباشرة فينتقل الفعل اليه كانها آلة للزوج كما اذا اكره زيد عمرا
على اتلاف مال الغير فاتلفه عمرو يضمن زيد لان عمرو صار كانه آلة للمكره بكسر الراء
فعل المكره الى المكره فكذا فيما نحن فيه لما كانت المرأة مضطرة انتقل فعلها الى الزوج
فصار كان فعل الشرط في مرضه فورثت لكونه فارا خلافا لمحمد فانها عنده لا ترث
لانه لم يوجد من الزوج صنع بعد تعلق حقها بماله وان كان لها اي المرأة منه اي الشرط
بد كقوله لها ان كلمت زيدا فانت طالق لا ترث على كل حال يعني سواء كان التعليق والشرط في
او احدهما فيه لانه اذا كان لها منه بد فاتيانها بالشرط يكون رضا بالمشروط وان
قذفها ولاعن وهو مريض ورثت وهذا ملحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه اذ هي
ملجأة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها وكذا لو كان القذف في الصحة واللعان
في مرض ترث عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لانه خالفهما في التعليق بفعل
لا بد لها منه فكذا خالفهما هنا ايضا لما بينا من انه ملحق به وان آلى منها اي من امرأته
وبانت به اي بالايلاء فان كان الايلاء في مرضه كان … ورثت لان الايلاء
في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خالية عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء
الوقت وقد ذكرنا فيه ان التعليق والشرط ان كانا في مرضه ورثت فكذا هذا وان
كان الايلاء في الصحة لا ترث كما كان كذا في التعليق بمجيء الوقت وفي الطلاق …

ذكرنا

… ترث في جميع الوجوه يعني سواء كان الطلاق بسؤالها او بغير سؤالها وسواء كان التعليق بفعلها او فعله
… وسواء كان الفعل مما لها منه بد او لم يكن وسواء كان التعليق بفعل اجنبي او بمجيء الوقت
… وسواء كان التعليق والشرط في مرض او احدهما فيه ان مات وهي في العدة لا حيا انه
… النكاح حتى يحل الوطء فلا يكون سببا قائما والله اعلم اي وان لم يمت في العدة لا ترث في الوجوه بل بعدها م
… ثم اعلم ان كل ما ذكرنا انها ترث انما ترث اذا مات وهي في العدة والله اعلم باب
الرجعة لما كانت الرجعة متأخرة عن الطلاق طبعا اخر وضعا ليوافق الوضع الطبع
… بالفتح والكسر والفتح افصح وهي لغة مصدر رجع يرجع وفي الشريعة هي استدامة
… القائم اي طلب دوام النكاح القائم في العدة متعلق باستدامة وبالقائم على سبيل
… لان استدامته انما تكون في العدة وكذلك قيام النكاح انما هو في العدة فينقطع التنازع عما
… النظر عند النحويين ثم ان لها شرائط احدها تقدم صريح الطلاق او بعض الفاظ الكناية
والثانية ان لا يكون على مقابلة الطلاق مال والثالثة ان لا يستوفي الثلاث في الطلاق والرابعة
ان تكون المرأة مدخولا بها والخامسة ان تكون العدة قائمة والسادسة ان لا يصف الطلاق بضرب
… الثلاث وبعضها يفهم صريحا من كلام المصنف كالشرط الرابع فانه يفهم ضمنا من الخامسة
… اذ لا عدة لغير مدخول بها ولا شك لاحد في شرعيتها لثبوتها بالكتاب والسنة واجماع الامة
اما الكتاب فقوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا والسنة قوله عليه السلام
… مر ابنك فليراجعها واجماع الامة ظاهر فمن طلق امرأته [illegible] ما دون ثلث
… يفهم منه الشريطة الثالثة بصريح الطلاق كقوله انت طالق ونحوه او بالثلث الاول
… من الكنايات اي من كنايات الطلاق وهي اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
يفهم منه الشريطة الاولى ولم يصفه اي الطلاق بضرب من الشدة مثل انت طالق تطليقة
شديدة او عريضة او نحوهما هذا هو الشريطة السادسة ولم يكن على مقابلة مال هذا
الشريطة الثانية فله اي للزوج ان يراجع وان ابت يعني لا يشترط المراجعة

رضاء المرأة بل له ان يراجع بغير رضاها ما دامت في العدة يفهم منه الشرطية لان
ويفهم منه ضمنا شرطية كونها مدخولا بها معتبر وانما شرط كونها في العدة لان
انما تتحقق في العدة لانه لا يبقى نكاح بعد انقضائها اصلا فكيف يتصور استدامة
بعد انقضائها بقوله متعلق بقوله ان يراجع راجعتك ان كان في حضرتها او راجعت
امرأتي ان كان في غيبتها بالاعلام او في الحضرة ايضا بقوله امسكتك او انت عندي كما
كنت او انت امرأتي ان نوى الرجعة بما قلنا ولا خلاف لاصحابنا في جواز الرجعة بالقول وانما
بالفعل مثل ان يطأها او يقبلها او يلمسها بشهوة او ينظر الى فرجها بشهوة فهي صحيحة
وقال الشافعي لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء
عنده حتى يحرم وطؤها وابتداء النكاح لا يصح بالوطء ونحوه فكان الوطء
حراما كما في الابتداء وعندنا هي عبارة عن الاستدامة وكل ما هو كذلك فالفعل
عليه كما في اسقاط الخيار كذا في الهداية وتقريره الرجعة استدامة الملك والفعل يدل
على الاستدامة كما في اسقاط الخيار فانه من باع جارية بالخيار ثلثة ايام ثم وطئ
في مدته سقط الخيار ودام ملكه عليها كما اذا اسقطه بالقول بل ههنا اولى لانه
يحتاج الى رفع السبب بل الملك وهو البيع واما ههنا فلا يحتاج الى رفع الطلاق
الى دفع ما لولاه لزال والدفع اسهل من الرفع كذا في العناية وعلى هذا قال ويثبت
حرمة مصاهرة اي له ان يراجع بفعل ما يوجب حرمة مصاهرة من وطء ومس وتقبيل
من احد الجانبين ولا يختص بمس ونحوه بالرجل بل ان مسته او قبلته او نظرت الى
فرجه يثبت الرجعة كما اذا قبلها او مسها او نظر الى فرجها بشهوة وان كان
بغير شهوة لا يثبت الرجعة لان ما يوجب الرجعة ما لا يحل ان يفعله بغير النكاح
قد يحل بدون النكاح كما في القابلة والطبيب والخاتنة والشاهد
اذا احتاج الى تحمل الشهادة والنظر الى غير الفرج قد يقع بين المساكنين والزوج

بلفظ
...الذي ان كان النظر الى الرجعة بطلقها فيطول عليها العدة وتتضرر بها فلا يكون تمسكا بمعروف فاذا
...فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا كذا في العناية
...الاشهاد عليها وان لم يشهد صحت الرجعة يعني اذا اراد الرجعة يستحب ان يقول
...اشهد على اني قد راجعت امرأتي وقال الشافعي في احد قوليه لا تصح الرجعة
...بدون الاشهاد وهو قول مالك قال صاحب العناية وهو غير صحيح لان مالكا لا يوجب الاشهاد
...في ابتداء النكاح فكيف يجعله شرطا في الرجعة واستدلا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
...المطلق المنصوص في الرجعة عن قيد الاشهاد وهو قوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله الطلاق
...مرتان فامساك بمعروف وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك وقوله تعالى فلا جناح عليهما ان
...يتراجعا وقوله صلى الله عليه وسلم مر ابنك فليراجعها الا انه يستحب لزيادة الاحتياط كيلا يجري التناكر
...الا ان الشرع فيها تطليقها فاذا راجع يدخل عليها ويصح بها بدون الرجعة وهو كذلك في حق
...المستدل به من الآية وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محمول على الاستحباب نفيا للتناكر
...الا ان الامر للارشاد الى ما هو الاوفق كما في قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم الا ترى انه تعالى قرن
...الاشهاد بالمفارقة حيث قال او فارقوهن بمعروف واشهدوا والاشهاد فيها مستحب وكذا ان
...في هذا المحل اعتراض وهو في العناية فراجعه ويستحب اعلامها اي اعلام الرجعة بها اي
...المرأة لانه لو لم يعلمها لربما تقع المرأة في المعصية فانها قد تتزوج بناء على زعمها ان
...راجعها بعدما انقضت عدتها ووطئها الزوج الثاني كانت عاصية وزوجها الذي اوقعها في
...سببا بترك الاعلام ولكن مع ذلك لو لم يعلمها صحت الرجعة لانها استدامة للقائم لا انشاء
...لان الزوج بالرجعة متصرف في خالص حقه وتصرف الانسان في خالص حقه لا يتوقف على علم الغير
...لكن تكون عاصية بغير علم اجيب بانها اذا تزوجت بغير سؤال وفحص فهي عاصية لانها مقصرة
...عن علمها ولو قال الزوج بعد العدة كنت راجعتك فيها اي في العدة فصدقته المرأة صحت
...الرجعة لان النكاح يثبت بتصادق الزوجين فالرجعة اولى والا اي وان لم تصدقه فلا تصح الرجعة

لانه اخبر عما لا يملك انشاه في الحال فيه بتهمة الا انه بالتصديق يرتفع التهمة ولا يمين عليها عند ابي
مسئلة الست التي في الاشياء الستة ولو قال لها اجعتك فقالت مجيبة له انقضت عدتي فالقول لها
الرجعة لانها صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء اذ لا يعلم ذلك الا
فقد اخبرت بذلك وهذا الاخبار يقتضي سبق المخبر به لا دليل على سبقه الا يمضي وقت او الحال
الرجع واذا صادفت حالة الانقضاء لا يكون صحيحة فاذا قيل ان قولها يقتضي سبق الا
فقوله راجعتك يقتضي سبق الرجعة ايضا فلا يكون الرجعة في حال الانقضاء قلنا قوله راجعتك انشاء
امر لم يكن فلا يستدعي سبق الرجعة وقولها انقضت عدتي اخبار وهو ظاهر ان قولها في
الانقضاء ضرورة ضل فالها فانها قالا الرجعة صادفت العدة لبقائها ظاهرا الا ان تخبر
الرجعة فكانت واقعة في العدة وهي صحيحة لا محالة ولو قال زوج الامة بعد انقضاء العدة كنت راجعتها
العدة فصدقه سيدها وكذبته الامة فالقول لها عند ابي حنيفة وعندهما القول للسيد
البضع مملوك له بعد انقضاء العدة فيعتبر فيه البضع مملوكة له فكان الاقرار بها للزوج
بما هو خالص حقه فلا مرد له وانه كان الاقرار عليها بالنكاح بان يقر بانه تزوجها من
الامام رحمه الله يقول حكم الرجعة يبتنى على بقاء العدة وانقضائها وكل ما يبتنى على ذلك
على قولها يكون القول قولها فيه لكونها امينا والقول في العدة قولها فحكم الرجعة يبتنى
قولها والزوج يدعي الاقرار بالتزويج بينهما لانها صدقته في الرجعة لم يبق له ملك في
بضعها فانى يكون اقرارا بما هو خالص حقه بخلاف الاقرار بالتزويج فانه اقرار بذلك وبكون
اي فيما لو قالت الامة وكذبه المولى القول للسيد اتفاقا في الصحيح اما عندهما فلان منافع
ف الرجعة للزوج بدعيها والسيد ينكر واما عنده في الصحيح فلانها منقضية العدة في الحال
بالاتفاق وبالانقضاء ظهر ملك المتعة للمولى وهي تبطله فلا يقبل قولها فيه بخلاف الوجه الاول
لان المولى بالتصديق في الرجعة مقر بقيام العدة عند الرجعة فلا يظهر ملكه مع العدة
في الصحيح احترازا عما روي عن ابي حنيفة ان القول للامة فيه في الصورة ايضا بناء على انها الان

لان بعدها ان صدقته هي او الامة في الصورة بالارتفاع والا فرق ان يكون ثابتا في عدم صحة الرجعة
لانها الان الا اذا برهن وان قال الزوج للامة راجعتك فقالت الامة مضت عدتي وانكرا
الزوج والسيد مضي العدة فالقول لها لانها امينة في ذلك اذ هي العالمة بانقضاء العدة
واذا طهرت المرأة من الحيض الاخير لعشرة انقطعت الرجعة وان لم تغتسل لان الحيض لا
مزيد على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت عن الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة
وان انقطع لاقل من عشرة لا تنقطع الرجعة ما لم تغتسل او يمضي عليها وقت صلاة لان فيما
دون العشرة يحتمل عود الدم فلا بد ان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم
من احكام الطاهرات بمضي وقت الصلاة يعني ان الوقت اذا مضى صارت الصلاة دينا في
ذمتها وهي من احكام الطاهرات او تتيمم وتصلي يعني تنقطع الرجعة اذا لم تقدر على الماء
اذا انقطع لاقل من عشرة فتيممت وصلت صلاة مكتوبة او تطوعا عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله وهو استحسان وعند محمد تنقطع بالتيمم وان لم تصل وهو القياس لان التيمم
حال العدم طهارة مطلقة حتى يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال فكان بمنزلته
ولهما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات وهذه
الضرورة تتقدر بقدرها فكان طهارة في حكم الصلوة وفيما هو من توابعها ولا ضرورة في حكم الرجعة
فكان التيمم في حقها عند عدم الماء كالتيمم عند وجوده ولكنها اذا فرغت من الصلوة تقرر
حكما بالطهارة ضرورة الحكم بصحة الصلوة وصحة الصلوة ثبت مطلقا لا ضرورة
نظرية فيها سقوط الوضوء عن ذمتها وفي ضمنه انقطاع الرجعة لانه من لوازمه وقبل
اداء الصلوة ما امكنا بحكم في حقها ثم قيل تنقطع بنفس [illegible] الشروع في الصلوة في
وقيل بعد الفراغ ليتقرر الحكم بجواز الصلوة ومن الكتابية بمجرد الانقطاع تنقطع الرجعة
اتفاقا لانه لا يتوقع في حقها امارة زائدة وهو وجوب الغسل بمضي وقت الصلوة لانها
لا تخاطب بالشرائع فيكتفى بمجرد الانقطاع ولو اغتسلت ونسيت اقل من عضو كاصبع

وكذا انقطعت وان نسيت عضوا لا ينقطع الرجعة والتيمم فيما دونه العضو ايضا لانه
لان حكم الجنابة والحيض لا يتجزى وقيد الكامل وهو عضو لان ما دون العضو يتسارع اليه
الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فقلنا بانه ينقطع الرجعة ولا يحل لها التزوج
اخذا بالاحتياط فيهما بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفاف ولا يغفل عنه عادة
فافترقا وكل من المضمضة والاستنشاق وحده لا اقل وهو رواية الكرخي عن محمد لان في فرضيتهما
اختلافا فان المضمضة والاستنشاق سنتان في الغسل عند مالك والشافعي فكان الانقطاع
في الانقطاع بخلاف غيره من الاعضاء فانه لا خلاف لاحد في فرضيته وفي رواية عن ابي
يوسف كتمام العضو وهو رواية هشام عنه لان حكم الحيض باق لكونهما فرضين في
الجنابة ولو طلق حاملا او من ولدت ولدا منه وانكر وطئها له ان يراجع قال صاحب
الكافي يعني له امرأة حامل طلقها وانكر وطئها وقال لم اجامعها له الرجعة لانها اذا كانت
حاملا وقت الطلاق وظهر ذلك بان ولدت بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر فقد صار الزوج مكذبا
منه لقوله عليه السلام الولد للفراش واذا ثبت منه شرعا جعل واطئا شرعا لان النسب
لا يثبت الا بماء ولا ماء بلا وطء واذا جعل واطئا شرعا صار مكذبا في قوله لم اجامعها
واذا ثبت الوطء تأكد ملكه والطلاق في ملك متأكد يعقب الرجعة فبطل زعمه بتكذيب
الشرع اياه الا يرى انه يثبت بهذا الوطء الاحصان فلان يثبت الرجعة اولى بيانه
الاولوية ان الاحصان له تاثير في وجود عقوبة الرجم التي تندرئ بالشبهات ومع هذا
يثبت بهذا الوطء الحكمي فلان يثبت به الرجعة التي ليس فيها جهة العقوبة اولى
قال المولى يعقوب باشا لا حاجة في ظهور الحمل وقت الطلاق الى الولادة بعد الطلاق
لاقل من ستة اشهر لانه يجري بعينه هذا ان نسب الولد يثبت في اقل من سنتين حملا
لفعله على الحل فيكذبه الشرع في قوله فيعلم منه ان الحمل يعرف بالولادة لاكثر من ستة
ايضا ولهذا قال في الهداية لان الحمل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه ثم قال المولى

منه ووجود الحمل يعرف بعد الولادة بقول النساء ويحكم به كما صرحوا به في دعوى عيب الحمل
ومع ايضا في الهداية وسائر الكتب في باب ثبوت النسب بانه اذا كان الحبل ظاهرا
او صدر الاعتراف من قبل الزوج يثبت النسب قبل الولادة فيحكم هاهنا ايضا حملا لفعله على الحل تأمل
وقول صاحب الوقاية فله الرجعة تساهل كما لا يخفى انتهى ما ذكره المولى يعقوب باشا اقول العذر فيه
ما ذكر يكون قولهما الظاهر وظهر ذلك بان ولدت بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر عن مجانبة
ان الحمل يعرف بالولادة لاكثر من ستة اشهر ايضا على ما ذكره وكذا لو اذا ولدت منه قبل الطلاق
طلقها وقال لم اجامعها فله الرجعة ايضا لما مر من تكذيب الشرع بجعل الولد للفراش ولو
بعد الطلاق ينقضي العدة بالولادة فلا يتصور الرجعة وان طلق من خلا بها وانكر وطئها فليس
له ان يراجعها لان تأكد الملك بالوطء وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه
فان قيل قد صار مكذبا شرعا كما في الفصل الاول لوجوب كمال المهر ولا يجب المهر كاملا الا اذا
كان الطلاق بعد الدخول اجيب بانه لم يصر مكذبا شرعا وانما يكون مكذبا شرعا ان لو كان
كمال المهر مستلزما للقبض وهو الوطء وليس كذلك وانما هو مستلزم لتسليم المبدل وقد حصل
بالخلوة الصحيحة اذ التسليم عبارة عن رفع الموانع بحيث يتمكن المسلم اليه من التصرف
بنفسه وهو قد وجد لكن التسليم غير مستلزم للقبض فلا يلزم التكذيب بخلاف الفصل الاول لان
الحبل والولادة الولد الذي يثبت النسب يستلزم القبض فيلزم التكذيب فان راجعها بعد ما خلا
بها وقال لم اجامعها وان كان له ان يملك الرجعة ثم ولدت بعد الرجعة لاقل من عامين
يوم صحت تلك الرجعة اي الرجعة السابقة لان النسب ثابت لعدم الاقرار بانقضاء
العدة والاحتمال العلوق فان الولد يبقى في البطن هذه المدة ولا يكون ذلك الا بالدخول فيحمل
على انه وطئها قبل الطلاق لا بعده لان فيما بعده يكون الوطء حراما لزوال الملك
العدة لان الظاهر عدم الوطء قبل لانه انكر بعد الخلوة والمسلم لا يفعل الحرام واذا
كان موطوءة قبل الطلاق كان الطلاق بعد الدخول فيعقب الرجعة فتصح الرجعة

ولو قال لامرأته ان ولدت فانت طالق فولدت ولدا ثم ولدت ولدا آخر في بطن آخر بعضهم
من علوق طلاق امرأته بولادتها فولدت ولدا ثم ولدت ولدا فاما ان يكون بين الولدين
اشهر او لا فان كان الثاني فالولادة الثانية لا تكون دليل الرجعة فيكون الطلاق قد وقع بالولد
الاول وانقضت العدة بالولد الثاني وما ثمة دليل على ان وطئها بعد الولد الاول فان
الرجعة وان كان الاول فهو المذكور في المتن لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول وصارت
العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا ولا تفاوت في ذكر بين ان يكون بين
الولادتين ستة اشهر او اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء العدة لانها اذا ولدت لاكثر
من سنتين فالولد الثاني يكون من علوق حادث ضرورة لان الولد لا يبقى في البطن اكثر [فيكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة]
من سنتين ويكون من زوجها اذ لا يظن بها ارتكاب الحرام فكان رجعة ضرورة وان
ولدت لاقل من سنتين فالعلوق حادث ايضا والحوادث تضاف الى اقرب الازمان
الممكن وقد امكن اذ تخلل بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا كذا في الكافي وان قال
ولدت فانت طالق فولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فالثاني والثالث رجعة لانها
اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما بينا ان
العلوق بوطء حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة [كلها]
ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعا ايضا لما ذكرنا ويتم الثلاث بولادة الولد
الثالث فتحتاج لا زوج آخر وعليها العدة بالاقراء لانها حائل من ذوات الحيض
المطلقة الرجعية تتشوف وتتزين اذ النكاح قائم بينهما والرجعة مستحبة
والتزين حامل عليها فيكون مشروعا قال صاحب القاموس شفته بضم الشين وكسر
الفاء شوفا جلوته ودينار مشوف اي مجلو وتشوفت الجارية تزينت قال صاحب
التشوف خاص في الوجه والتزين عام تفعل من شوف الشيء جلوته ودينار
مشوف مجلو وهو ان تجلو المرأة وجهها وتصقل خدها كذا في نسخة العناية

عندنا يتوقف المتن على ما ذكره صاحب القاموس يكون شفت من حد ضرب فيكون قول صاحب العناية
من شوف بتصحيح العين مخالفا له ويقتضي ان يكون من حد نصر او طول وكلام الجوهري يوافق
القاموس ولا يمكن ان يقال ان عبارة صاحب العناية من تشوف الشيء من التفعل لان
اللغة صرحوا بان تشوف لازم يقال تشوفت الجارية تزينت والله اعلم وندب ان
لا يدخل عليها حتى يعلمها ان لم يقصد رجعتها لانها ربما تكون متجردة فيقع نظره على موضع يصير
مراجعا ثم يطلقها فتطول العدة عليها وليس له ان يسافر بها حتى يراجعها وقال زفر
له ان يسافر بها لقيام النكاح ولهذا له ان يطأها عندنا ولنا قوله تعالى لا تخرجوهن من
بيوتهن فانها نزلت في الطلاق الرجعي بدليل قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي لعله
يبدو له فيراجعها والمسافرة بها اخراج من البيت فيكون منهيا عنه فان قيل لم لا يكون
المسافرة دليلا على الرجعة اجيب بان الاخراج منهي عنه والرجعة مندوب اليها وبينهما منافاة
والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء وقال الشافعي يحرمه لان حل الوطء بالزوجية وقد زالت
لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا ان الزوجية قائمة ولهذا يملك مراجعتها من غير رضاها
بالاتفاق ولو كانت زائلة لكانت اجنبية فلم تصح المراجعة بدون رضاها وله ان ينكح
امرأة بائنة بما دون الثلاث في العدة وبعدها لان حل المحلية باق وهو كونها ادمية
ليست من محارمه باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة لقوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له الاية على ما نذكره عن قريب انشاء الله تعالى والمعلق بالشرط معدوم قبله فينعدم زواله
قبل الطلقة الثالثة فان قيل هذا تعليل في مقابلة النص قال الله تعالى ولا تعزموا عقدة
النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله نهى عن العزم على نكاح المعتدة مطلقا والتعليل في مقابلته
باطل اجيب بان معنى الاية منع الغير عن العزم على نكاح المعتدة مطلقا لان ما نع
اشتباه النسب ولا اشتباه في تجويز نكاح معتدته له اذ الاشتباه انما يكون على تقدير
اشتباه وذلك انما يكون في معتدة الغير كذا في العناية قال المولى سعدي افندي هذا ايضا

قبل التقليل في مقابلة النص والاولى ان يقال خص منه مطلق بالاجماع ولا تحل الحرة بعد الطلقات
الثلث ولا تحل الامة بعد ثنتين الا بعد زوج اخر بنكاح صحيح ومضي عدته بعد طلاق الزوج
او موته والكلام فيه قد مر فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد من قوله فان
طلقها الطلقة الثالثة عند اكثر اهل التأويل والثنتان في الامة كالثلث في الحرة لان
الرق منصف لحل المحلية ثم الغاية نكاح الزوج مطلقا والزوجية المطلقة انما تثبت بنكاح
صحيح فاذا تزوجها الثاني نكاحا فاسدا لا تحل للاول سواء دخل بها الثاني او لم يدخل
وشرط الدخول ثبت باشارة النص وهو طريقة بعض المشايخ وطريقتهم ان يحمل النكاح على
الوطء حملا للكلام على الافادة دون الاعادة فان العقد يستفاد باطلاق اسم الزوج من
قوله زوجا غيره فلو حملنا النكاح على العقد كان ذكره تأكيدا والتأسيس اولى من التأكيد
في الهداية قال مولانا الفاضل سعدي افندي رحمه الله تعالى هكذا ذكر الاصحاب وفيه نظر فان النكاح
المنسوب الى المرأة يراد به العقد لتصورها منها دون الوطء لاستحالته منها ويمكن ان يقال
نسبته اليها مجازا كما يقال زانية مجازا بالتمكين منه وهذا اقرب من حمله على العقد لان في حمله
على العقد مجازين احدهما ان النكاح حقيقة للوطء ومجاز في العقد وفيه حمله عليه
الثاني ان في تسمية الاجنبي زوجا باعتبار ما يؤول اليه وفيه حمل اللفظ على الاعادة
وفي حمله على الوطء مجاز واحد وهو نسبته اليها فكان اولى انتهى وفيه بحث لان التمكين
من الوطء لا يوجب الوطء ولا يلازمه الا ان يقال المراد التمكين المقارن للفعل
لا يبعد ان يقال قوله حتى تنكح زوجا غيره من قبيل عيشة راضية على الاسناد المجازي انتهى
كلام سعدي افندي ثم قال صاحب الهداية او يزاد على النص بالحديث المشهور وهو ما روي
رفاعة بن وهب القرظي وهو انه طلق امرأته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تميمة وقيل
عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير القرظي ثم طلقها فاتت
النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبي الله ان زوجي عبد الرحمن طلقني قبل ان يمسني وما

وطئه م

معه الا مثل هدبة ثوب افارجع الى ابن عمي زوجي الاول فقال صلى الله عليه وسلم لا حتى يكون مس فلبثت ما
شاء الله ان تلبث ثم رجعت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان زوجي الذي كان
تزوجني بعد زوجي الاول كان قد مسني فقال النبي صلى الله عليه وسلم كذبت بقولك الاول فلن
اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت يا
خليفة رسول الله ارجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد مسني فقال لها ابو بكر
شهدت رسول الله حين قال لك وشهدته حين اتيته وعلمت ما قال لك فلا ترجعي اليه فلما
قبض ابو بكر اتت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال لها لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك
كذا في البناية وفي المشهور انها اتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت له ما قالت فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم لعلك تريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته
وهذا حديث روي بروايات مختلفة في بعضها بلفظ العسيلة وفي بعضها بلفظ الجماع وهو حديث
مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب ولا خلاف لاحد في اشتراط الدخول سوى سعيد بن
المسيب وقيل هو قول بشر المريسي وقوله غير معتبر لانه مخالف للخبر المشهور ولهذا لو قضى
به القاضي لا ينفذ وقال صاحب الخلاصة وهو قول سعيد مخالف للاجماع من افتى بهذا القول
لم يشترط الدخول فعليه لعنة الله وملائكته والناس اجمعين ولا تحل المطلقة له
اي للزوج الاول بملك يمين يعني اذا كانت المطلقة امة فباعها مولاها للمطلق
لا يحل له ان يطأها بملك اليمين لان الشرط وطء زوج غيره ولم يوجد ويحللها وطء
المراهق لوجود الدخول في نكاح صحيح وهو الشرط بالنص والمراد بالمراهق على ما في
الجامع الصغير غلام لم يبلغ ومثله يجامع ومعناه ان يتحرك آلته ويشتهي وذكر في فوائد
شمس الائمة انه مقدر بعشر سنين فاذا جامع مثله امرأة وجب عليها الغسل لالتقاء الختانين
ويبطل زوالها واحلها للزوج الاول وان لم يجب عليه الغسل وان كان في محرمه تخلقا مستحبا
[illegible] قد وضع قد احتج فيه الصبيا بالمبوق ابلس فيها بينهم بالعنق

اسير بينهما بينهم ويعلم لا يجري عليهم بعد ذلك ايريد ان اعود ايهما في رجال الصنوف حتى يتخلقوا بذلك ولا
ثوبه الصبي بالفعل في صنف ليتخلقوا بذلك ويعتاده . ولكنه يجا لفنا في تحليل وطي المراهق
الحجة عليه بما بينا من وجود الدخول في نكاح صحيح لا وطي السيد لان الغاية نكاح زوج
حوله لا يسمى زوجا روي ان عثمان رضي الله عنه سئل عن ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهما فرخص
عثمان وزيد رضي الله عنهما وقالا لا هو زوج فقام علي كرم الله وجهه مغضبا كارها لما قالا
ثم يرجع الى شرط الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة والكمال قيد زائد لا يثبت الا بدليل
دليل عليه الدليل يرتفع عنه لانه ذكر العسيلة وهي كناية عن اصابة حلاوة الجماع
تحصل بالايلاج على ان التصغير الحاصل عدم شبع بالانزال وما كان ايضا
ويشترط الانزال ولهذا خالف فيه الحسن ايضا لان الانزال لا يوجب ... ولو وطئها
الزوج الثاني وهي حائض او نفساء او صائمة تحل للاول وان كان عاصيا بفعله وان
مجبوبا لا تحل للاول لان المجبوب يجامع بالمكة والزوج فله يوجد الايلاج وهو شرط وان
حبلت امرأة المجبوب فولدت حلت للاول ... محصنة ايضا في قول ابي يوسف وزفر
لا تحل للاول ولا تصير محصنة كذا في الينابيع فان تزوجها الثاني بقول الفقير الظاهر ان
تزوجها بالواو لانه لا معنى للتنويع هنا بشرط التحليل كره لقوله عليه السلام لعن الله
المحلل والمحلل له قال صاحب الهداية ومحمل الحديث الكراهة لا فساد النكاح وقال ابن
شرعيا ومعنى اللعن على المحلل انه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فكان كالتيس المستعار
ومعنى اللعن على المحلل له انه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساسته
لان الطبع السليم ينفر من فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عليه الصلاة والسلام ما بعث لعانا ولا طعانا
قال صاحب المختار وفي الخزانة محلل ماجورا وقيل اللعن اذا شرط الاجر ويحل للاول لوجود
الدخول في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط وعن ابي يوسف ان النكاح فاسد لان شرط
التحليل في معنى التوقيت في النكاح والنكاح المؤقت فاسد لكن اذا هذا ولا تحل للاول الفاسد

النكاح

النكاح عند محمد انه اي النكاح بشرط التحليل صحيح لانه نص بالشرط ولا تحل للاول لانه
استعجل ما اخره الشرع لان النكاح عقد مؤبد وشرط التحليل فيه يجاري بمنع مقصوده فكان
... والزوج الثاني يهدم ما دون الثلث اي حكمه ايضا اي كما يهدم حكم الثلث في
... هذه مسئلة الهدم ذكرنا تفصيلها في موضع مر بالتقريب فلا نعيده فمن طلقت
... منها اي من الثلث وعادت اليه اي الى الزوج الاول بعد وطء زوج اخر عادت اليه
... بثلث عند محمد حكم ما دون الثلث وعندهما عادت اليه بما بقي اي بالثلث اي طلقت اولا
... بالواحدة ان طلقت اولا ثنتين ولو قالت مطلقة الثلث انقضت عدتي
... وانقضت عدتي من زوج ثاني وعدة تحتمل ذلك فله اي للزوج تصديقها
... على ظنه صدقها لان اخبارها لا يخلو من ان يكون في باب المعاملات لان النكاح
... لان البضع يكون متقوما عند الدخول او في باب الديانات لتعلق الحل والحرمة به وقول
... الواحد فيهما مقبول قال صاحب العناية وكلام صاحب الهداية يوهم بان اخبارها يقبل
... وان لم يكن عدلا لانه اطلق في التعليل حيث قال لانه معاملة او امر ديني لتعلق الحل
... وقول الواحد فيهما مقبول وليس الامر كذلك فان الرواية منصوصة بان الزوج الاول لا
... عليه ان يتزوجها اذا كانت عنده ثقة او كان وقع في قلبه انها صادقة انتهى
قال الفقير ما نقله من الرواية لا يثبت مدعاه من لزوم كونها عدلا مع ان صاحب الهداية
... ايضا اذا كان في غالب ظنه انها صادقة ثم ساق الدليل ثم انهم اختلفوا
... ادنى هذه المدة قال ابو حنيفة لا تصدق في اقل من ستين يوما وقالا لا تصدق في تسعة
وثلثين يوما تخريج قولهما انه يجعل كانه طلقها في اخر جزء من اجزاء الطهر وحيضها اقل الحيض ثلثة
وطهرها اقل الطهر خمسة عشر يوما فالثلثة اذا كانت ثلاث مرات كان تسعة والطهران
ثلثون يوما فلذلك صدقت في تسعة وثلثين يوما لانها امينة اخبرت بما هو محتمل فيصدق قولها
واما تخريج قول ابي حنيفة رحمه الله فيجعل كانه طلقها في اول الطهر تحرزا عن ايقاع

٧ الطهر

الثلاث في الطهر بعد الجماع وطهر خمسة عشر يوما لانه لا غاية لاكثره فقدرناه باقله
لانه في الثاني دراته يكون حيضا اقل الحيض او عشرة لا اكثر الحيض فيعتبر الوسط من ذكر خمسة
ايام فثلثة اطهار كل طهر خمسة عشر يكون خمسة واربعين وثلث حيض كل حيض خمسة يكون خمسة
عشر فذلك ستون يوما وهذا على ما ذكر محمد واما على رواية الحسن فيجعل نظرا لها
الطهر لان التحرز عن تطويل العدة واجب وايقاع الطلاق في اخر الطهر اقرب الى التحرز
عن تطويل العدة ثم حيضها عشرة لانا لما قدرنا طهرها باقل مدة نظرا لها يقدر حيضها
باكثر مدة نظرا له فثلث حيض كل حيض عشرة ثلثون وطهران كل طهر خمسة عشر ثلثون
كذا في العناية وسائر شروح الهداية يقول الفقير قد سامحوا في تقديرهن مدة حيضها
اعتمادا على انهم لا يتساهلون والا فالظاهر ان تصدق على قولهما في ثمانية وسبعين
وعلى قوله في مائة وعشرين يوما لان العدة تنتهي به

باب الايلاء

قال [illegible] ذكر في الكافي اول كتاب الطلاق منه التصرفات التي تنقض من النكاح بحكم
اربعة انواع الطلاق والايلاء واللعان والخلع ثم قال فنبدأ بالطلاق لانه الاصل
مباح للزوج في وقته ثم ادنى درجة منه في الاباحة الايلاء لانه من حيث انه يمين
وكره فيه من الظلم فكان ادنى منه في الاباحة وهو في اللغة عبارة عن اليمين [illegible]
ايلاء اذا حلف وفي الشريعة هو اي الايلاء الحلف على ترك وطء الزوجة مدته
اي مدة الايلاء وسببه سبب الطلاق الرجعي وهو عدم موافقته وبينهما [illegible]
الابانة فيها موقتة الى وقت كل من الناس من يختار الطلاق الرجعي لان التدارك فيه
لا يستعقب بكرهها ومنهم من يختار الايلاء لما ان التدارك فيه غير منتقض لنقصان
عدد الطلاق بخلاف الرجعي وشرطه ان يكون صادرا من اهل الطلاق عند ابي [illegible] او اهل
الكفارات عندهما وان يكون منكوحة في مدة اربعة اشهر فصاعدا وركنه ان يقول
لا اقربك اربعة اشهر او نحوه او يقول ان قربتك فعلي حج ونحوه وحكمه لزوم الكفارة
بالحنث

بالحنث في الاول ولزوم الجزاء في الثاني ووقوع تطليقة بائنة اذا مضت مدة الايلاء بغير فيء
وشرط الحنث والبر فيه شيء [illegible] اقبل هو ليس له يخلو عن احد حكميه وهي اي مدته
اربعة اشهر للحرة وشهران للامة لان الرق تنصف المدة في الجميع فلا ايلاء لو حلف على
اقل منها اي من اربعة اشهر للحرة ومن شهرين للامة وقال ابن ابي ليلى هو مول ان ترك
وطئها اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وهكذا كان يقول ابو حنيفة اولا فلما بلغه فتوى
ابن عباس رضي الله عنهما لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر رجع عن قوله فان قيل فتوى ابن
عباس مخالف لظاهر النصوص لانه تعالى قال للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فالتقدير
[illegible] زيادة على النص وهي لا تجوز بفتوى ابن عباس فكيف رجع ابو حنيفة عن قوله بفتواه
[illegible] قلنا ابن عباس رضي الله عنهما من [illegible] الشرعية فكان مسموعا ولم يرد
[illegible] فيجعل تفسيرا للنص لا تقييدا وتقديره والله اعلم للذين يؤلون من نسائهم
[illegible] اربعة اشهر ثم بقي اربعة اشهر ترك الاول لدلالة الكلام فكان من باب الاكتفاء وحكمه
حكم الايلاء وقوع طلقة بائنة ان بر لانه من الايلاء عندنا ان مضت اربعة اشهر
[illegible] فانت طالق بائن وعند الشافعي لا يقع الفرقة بمضي المدة ولكنه يوقف بعد المدة
[illegible] الى ان يفيء اليها او يفارقها فان ابى ان يفعل تعين تفريق القاضي بينهما ولنا ان الزوج
طلقها بائنة لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة ولنا
[illegible] ظلمها بمنع حقها وهو الوطء في المدة فجازاه الشرع بزوال نعمة النكاح عند مضي هذه المدة
[illegible] ابطالها غرضه [illegible] ولا يحصل التخليص بالرجعي فوقع بائنا وهو ماثور عن عثمان وعلي
[illegible] والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت واعترض بانه انما يكون ظالما بمنع حقها اذا
[illegible] لم يطأها مرة واما اذا وطئها مرة فقد سقط حقها واجيب بان حقها سقط بالجماع مرة
[illegible] في القضاء واما في الديانة فلا فلذلك جعل زوال النعمة بوقوع الطلاق لمنعه
حقها ديانة قال [illegible] سعد [illegible] اقول والظاهر ان لها حقا في الجماع في كل اربعة اشهر

مرة لا اقل ولزوم الكفارة اذ اقال والله لا اقربك اربعة اشهر او لزوم الجزاء اذ اقال ان
فعلي كذا ان حنث لان الكفارة او الجزاء موجب للحنث وقال انت حر لا يلزمه لان
ناه فاؤا فان الله غفور رحيم فانه وعد بالمغفرة والمغفور لا يجب عليه عقوبة لانا وعد
المغفرة في الآخرة وذكر لانا في وجوب الكفارة او الجزاء في الدنيا فلو قال لم يقربها
لا اقربك يوماً او والله لا اقربك اربعة اشهر مؤقتة كان مولياً لما تلونا من قوله
يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الآية فتأمل وكذا يكون مولياً لو قال ان قربتك
فعلي حج او صوم او صدقة او فانت طالق او عبدي حر لتحقق المنع باليمين وهو ذكر
والجزاء وهذه الاجزية مانعة من مباشرة الشرط لما فيها من المشقة فان قربها في
حنث وسقط الايلاء على معنى انه لو مضى اربعة اشهر لا يقع الطلاق لان اليمين ترتفع
والا اي وان لم يقربها في مدة بانت بمضيها وسقط اليمين ان حلف على اربعة اشهر
كانت مؤقتة به وبقيت اليمين ان اطلق يعني اذا قال والله لا اقربك فلم يقربها بانت
اربعة اشهر ولم يسقط اليمين لانها مطلقة ولم يوجد الحنث ثم تنفع به الا انه لا يتكرر
قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة اذ لا حق لها في الجماع بعدها وهذا
عامة المشايخ وكان الفقيه ابو سهل يقول بتكرر الطلاق بتكرر المدة يعني اذا امضت
الايلاء قبل انقضاء العدة يقع الطلاق ثانياً لان الايلاء في حق الطلاق بمنزلة شرط
يتكرر بتكرره فكانه قال كلما مضى اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق بائن والاصح قول العامة
فلو نكحها ثانياً عاد الايلاء فان مضت مدة اخرى اي اربعة اشهر بلا وطء بانت
باخرى لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج حدث حقها فيتحقق الظلم فتزال بالطلاق
البائن فان نكحها ثالثاً فكذلك اي وقعت بمضي اربعة اخرى طلقة ثالثة ان لم يقربها
فتحتاج اذن الى التزوج الى زوج آخر لثبوت الحرمة الغليظة بالطلقة الثالثة فان تزوجها
بعد زوج آخر فلا ايلاء يعني ان تزوجها بعد زوج آخر ومضت اربعة اشهر ولم يقربها

يقول الفقير [illegible] تامل

الطلاق

بطل بهذا الملك لما ذكرنا انه بمنزلة التعليق بعدم القربان وتعليق الطلاق [illegible]
الطلاق بهذا الملك الذي حصل فيه التعليق وقد عرف في باب التعليق واليمين باقية لاطلاقها وعدم
الحنث فان وطئ لزم الكفارة او الجزاء لوجود الحنث ولا يتنجز عتق الحر وان لم يطأها
ذكرنا من تنجيز الايلاء بطلان هذا الملك وكذا لو آلى من اجنبية او من مبانة يعني لو قال
لاجنبية او لمبانة والله لا اقربك لا يكون مولياً لان محل الايلاء من يكون من نسائنا بالنص
والاجنبية والمبانة ليستا من نسائنا وان قربها قبل التزوج او بعده كفر لتحقق الحنث اذ
اليمين منعقدة في حقه لان اليمين يعتمد تصور الفعل المحلوف عليه حساً ولا يعتمد حله [illegible]
الا ترى انه لو قال لا اشرب الخمر في هذا اليوم فمضى اليوم ولم يشرب حنث وان كان الفعل حراماً
واما المطلقة الرجعية فهي كالزوجة يعني اذا آلى من مطلقته الرجعية كان مولياً لان
الزوجية قائمة بينهما واعترض بان الايلاء جزاء الظلم بمنع حقها في الجماع والمطلقة الرجعية ليس لها
حق في الجماع لا قضاء ولا ديانة ولهذا لم يكن لها ولاية مطالبة بذلك حتى كان مستحباً للرجعة
مراجعتها بغير الجماع فلا يكون الزوج ظالماً فينبغي ان لا يترتب عليه جزاء الظلم [illegible]
الايلاء واجاب شمس الائمة الكردري رحمه الله بان الحكم مخصوص بما في النص لا الى
المطلقة الرجعية من نسائنا بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن والبعل هو الزوج
فانه المرأة من نسائه فكان الحكم المرتب على نساء الايلاء قوله للذين يؤلون من نسائهم
المطلقة الرجعية ولا ايلاء فيما دون اربعة اشهر لقول ابن عباس لا ايلاء فيما دون
اربعة اشهر يقول الفقير هذا الكلام كالبيان لانه تفسير الباب وهي اربعة اشهر للحرة وشهران
للامة فلا ايلاء لو حلف على اقل منهما الا انه كره لعدم [illegible] على ما بعد وهو قوله لو قال والله
لا اقربك شهرين وشهرين بعدهما كان ايلاء لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ
فلا يكون ايلاء دون اربعة اشهر ولو مكث يوماً اي لو قال والله لا اقربك شهرين ومكث يوما
ساعة ثم قال لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين فليس بايلاء لان الثاني ايجاب مبتدأ

والثالث في ذلك انه اذا لم يعلم اسمه عطف لا في قربه ولم يمكث بينهما ساعة دخل الملك
وحكم المعطوف عليه كما في مسئلة الاولى واما اذا افات اصل الاول فكونه فتريان اي
مبتدأ وعلى هذا لا يكون موليا في مسئلة الثانية لوجود المكث واعادة حرف النفي فيصير
ممنوعا بعد اليمين الاولى شهرين وفي الثانية مضافة الى الاولى بقوله بعد شهرين الاولين
اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فصار كانه قال والله لا اقربك اربعة اشهر الا يوما كما لو قال
فتبطل مدة المنع فلا يكون موليا ويكون كلاما بيمين مستقل ولو قال والله لا اقربك شهرين
شهرين لا يصير موليا لانه باعادة حرف النفي صار ايجابا او وصار الاجليين وتداخلا
لو قال والله لا اكلم فلانا يوما ولا يومين ان اليمين ينقضي بيومين لانه اعاد كلمة النفي
فصار كانه سكت عن الاول فتداخل بينهما بعد الاخير اد لان الرتبة الواحدة يصلح
لايمان كثيرة فانه من قال والله لا اكلم فلانا شهرا ولا ادخل هذه الدار شهرا ولا اكل
هذا الطعام شهرا فمضى شهر واحد ينتهي الايمان كلها فكذا هنا ان مضى شهران
فقد مضت كل واحدة من اليمين فيمكنه قربة امرأته في مدة الايلاء بغير شيء يلزمه فلا يكون
موليا بخلاف مسئلة الاولى فانه لما لم يوجد في الثانية بنفي على مدة كان الكل مدة
واحدة فكان موليا وكذا لا يكون موليا لو قال لا اقربك سنة الا يوما خلافا لزفر
الاستثناء لا آخر السنة فيتم مدة المنع ولنا ان المولي من لا يمكنه القربان اربعة اشهر
الا بشيء يلزمه وهو المستثنى على ما ذكر لانه يمكنه القربان اذ استثنى يوما منكرا
من يوم بعد الا ويمكن ان يكون اليوم المستثنى فيقربها فيه بغير شيء يلزمه
بخلاف ما صرف الى آخر السنة لانه يعني لكان مغيرا لكلامه منكرا الا بغير حاجة لان الحاجة
لا تمنع انعقاد اليمين فان قربها في يوم وقد بقي من السنة اربعة اشهر او اكثر صار
لسقوط الاستثناء ولو قال والله لا ادخل بصرة وامرأته فيها لا يكون موليا لانه يمكنه
من غير شيء يلزمه بالاخراج من البصرة وان عجز المولي عن وطئها بمرضه او مرضها او رتقها

اصرة

الحلف الى
الصغر او رتقها او لانه بينها وبينه مسافة اربعة اشهر ففيئه ان يقول فئت اليها ان تم العذر من وقت
الى مدة هذه الاعذار بعضها عم كليهما وبعضها مخصوص بها وبعضها مخصوص به فالمرض عم كليهما والرتق
انسداد الفرج بحيث لا يستطاع جماعها او لا فرج لها الا المبال فاختص بها والصغر ايضا
فتختص بها لان الصغر قبله لا يتصور بعد صحة الايلاء والجب مختص بالزوج وبعد مسافة اربعة
اشهر بينهما مشترك بينهما فانه فان فئت اليها سقط الايلاء عندنا وعند الشافعي لا فيء الا الجماع ثم
وهو مذهب الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا لان الفيء يستلزم حكمين وجوب الكفارات وانقطاع
الايلاء ثم الفيء باللسان لا يعتبر في اصل الحكمين وهو الكفارات وكذا في الآخر ولنا انه آذاها
بذكر المنع لانه اذا كان عاجزا عن الجماع حال الايلاء لم يكن قصده الاضرار بمنع حقها في
الجماع اذ لا حق لها فيه وانما قصده الايحاش بترك ... ولم يرتفع باللسان فاذا ارضاها باللسان
ارتفع الظلم لان التوبة بحسب الجناية فلا يجازى بالطلاق ولا يلزم من كونه فيئا على هذا الوجه
وجوب الكفارات لانها جزاء الحنث والحنث لا يتحقق بالفيء باللسان فلو لم يستمر العذر منه
من الحلف الى آخر مدة وزال العذر في مدة تعين الفيء بالوطء ولا يكون بمجرد ان يقول
فئت اليها لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف ولقائل ان يقول هو لي اذا كان
بطال الايلاء لانا لا نسلم ان الاصل في فيئه الجماع لما ذكرنا آنفا انه اذا آذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها
باللسان والحق ان المرض قد يطول وقد يقصر فما تقدير انه يقصر عن مدة الايلاء ويتمكن من الجماع
الا بمنع حقها في الجماع ويتبين انه قصد في الابتداء لم يكن الا منع الحق بالجماع والاصل في الفيء
الجماع وان قال لها انت علي حرام كان موليا ان نوى التحريم او لم ينو شيئا فان قربها كفر وان
تركها حتى مضت اربعة اشهر بانت بالايلاء اما اذا اراد التحريم فلان الاصل في تحريم الحلال
هو اليمين عندنا لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم واما اذا لم يرد شيئا فلان الحرمة الثابتة باليمين دون الحرمة لان في الايلاء الوطء حلال قبل
الكفارة وفي الظهار ليس كذلك ولان الحرمة في الايلاء لا تثبت في الحال ما لم تنقض اربعة اشهر وفي الظهار د

تثبت في الحال وان نوى ظهارا فظهار في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد لا يكون ظهارا
نقله شمس الائمة السرخسي عن النوادر لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وهو الركن فيه ولا تشبيه
ههنا فلا يكون ظهارا ولهما انه اطلق الحرمة وهي تحتمل انواعا والظهار نوع منها فيكون منويا
مطلق الحرمة ومن نوى التحريم كلامه صدق وان نوى الكذب فكذب لانه نوى حقيقة كلامه لان
المرأة كانت حلالا له فقوله انت حرام خبر بما هو غير مطابق للواقع فيكون كذبا قال صاحب النهاية
وفيه نظر لان الكذب اذا كان حقيقة كلامه وجب ان ينصرف اليه بلا نية ولا ينصرف
عنه الا بقرينة او نية لان الحقيقة لا تحتاج الى شيء من ذكر وقيل لا يصدق في القضاء
ذكره الطحاوي والكرخي وغيرهما انه القاضي لا يصدقه في ابطال الايلاء لانه يمين ظاهرا
لكونه تحريم الحلال انتهى وان نوى الطلاق فبائن وان لم ينو شيئا في العدد او نوى
ثنتين فهي واحدة بائنة وان نوى الثلث فثلث لانه من الكنايات وقد تقدم الكناية
والفتوى على وقوع الطلاق به وان لم ينو لغلبة الاستعمال عرفا قال ابو بكر الاسكاف وابو بكر
الهندواني وابو بكر بن سعيد قال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ لان العادة جرت فيما بين الناس
في زماننا هذا انهم يريدون بهذا اللفظ الطلاق وعن هذا قالوا لو نوى غيره لا يصدق قضاء
وكذا الفتوى على وقوع الطلاق بقوله كل حل علي حرام وكذا بقوله هرچه بدست راست
گيرم بر وی حرام للعرف قال صاحب الهداية ومن المشايخ من يصرف لفظ التحريم الى الطلاق
من غير نية بحكم العرف والله اعلم

باب الخلع

اقرن الخلع بالايلاء لان كلا منهما
ان الايلاء لتحرمه على كان اقرب الى الطلاق بحكم الخلع فان فيه معنى المعاوضة من جانب
المرأة وقالوا ان من الايلاء نشوز من قبل الزوج والخلع نشوز من قبل المرأة غالبا
بالرجل على ما بالمرأة والخلع بالضم اسم من قولهم خلعت المرأة زوجها واختلعت
ابو الفضل عن النكاح هذا هو التعريف الذي اختاره صاحب الكنز لكن لا يخلو عن
وقيل هو ان تفتدي المرأة نفسها بمال ليخلعها به اي بالمال هذا هو التعريف الذي

ما يقيما حدود الله ولا باس به اي بالخلع عند الحاجة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به
اي لا جناح على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطت اعطى ما اعطته فداء من
الاسر اذ المختلعات هن النساء عوان عند الازواج بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم اتقوا
الله في النساء فانهن عوان عندكم والعاني هو الاسير فكان المال الذي يعطى في تخليصهن فداء
وكره له اي للزوج اخذ شيء ان نشز لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج
وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا اتأخذونه بهتانا واثما مبينا فانه قيل
النهي ورد عن فعل حسي وهو الاخذ ومثله يقتضي عدم مشروعيته ثم هو مؤكد بنون التاكيد في قوله
اتأخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم
ميثاقا غليظا فكيف افاد الجواز مع الكراهة اجيب بان النهي وان ورد عن فعل حسي
لكنه لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش فلا يعدم مشروعيته في نفسه كما في قوله صلى الله عليه وسلم
لا تتخذوا الدواب كراسي والا هو اي وان نشزت هي رحمه صاحب الهداية في ذلك وهو قوله وان
نشزت هي كره له ان يستبد الى فلا يزيد في جنسها باخذ ذلك وكره اخذ اكثر مما اعطاها
وفي الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق ما تلونا اولا فانه لا يفصل بين الفضل
وغيره وجه رواية كراهة الزيادة وهي رواية القدوري وهي رواية كتاب الطلاق من
الاصل قوله صلى الله عليه وسلم في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقصتها ما روي
ان جميلة بنت سلول كانت تحت ثابت بن قيس فجاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا
انا اني لا اعيب على ثابت في دين ولا في خلق ولكني اخشى الكفر في الاسلام لشدة
بغضي اياه فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام
اتردين حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا وكان الناشز
منها بما روينا من الحديث فكان قوله عليه السلام اما الزيادة فلا ينفي اباحة اخذ
الفضل واذا انتفت الاباحة كان مكروها ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا

قال الفاضل زين ... فتح ... خطابي
اي اكره ان اتعرض من الكلام ...
لما هي سخنة اي عرى من الكفر
وهو كفران النعمة وكشارته
اوادرك ... بعمد صاحبه
بصدده منه احتجاج
الاثام لشخصه
وتسميته كفرا للمنافاة
حكم الاسلام

اخذ على النشوز منه لا يقتضي ما تلونا من قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به شيئا آن الجواز كما
جواز اخذ الزيادة في القضاء واباحة اخذ الزيادة وقد ترك العمل في حق الاباحة لـ
بقي معمولا في الباقي وقال الانهم قد فرقوا بين المباح والجائز بان كل مباح جائز دون العكس لان
الجواز ضد الحرمة والاباحة ضد الكراهة فاذا انتفى الجواز ثبت ضده وهو الكراهة
يثبت به الجواز اجتماع الجواز مع الكراهة وقد ترك ما تلونا في حق الاباحة لمعارضة
قوله صلى الله عليه وسلم اما الزيادة فلا لكونه نهيا لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش
الشرع وبقي معمولا به في الباقي وهو الجواز كذا في النهاية وشرح العناية وبهذا
يحصل من وجهين وجوابه فراجعه ومعنى النشوز كراهة كل واحد منهما صاحبه
قال النشوز من المرأة بغضها نشزت المرأة على زوجها فهي ناشزة اذا ابغضته
وعصاه والنشوز يكون من الزوجين قال صاحب القاموس وعن المرأة نشزت نشوزا استعصت على
زوجها فابغضته ومن عليها ضربها وجفاها والواقع به اي بالخلع والطلاق على مال
قوله طلقتك على الف مثله طلاق بائن لقوله عليه السلام الخلع تطليقة بائنة روي ذلك عن
وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم موقوفا عليهم او مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه يحتمل الـ
حتى صار من الكنايات والواقع بالكناية بائن فانه قيل لو كان من الكنايات لاشترط النية
وليس بشرط اجيب بان ذكر المال اغنى عن النية ههنا وبيانه ان الخلع يحتمل الانخلاع
الكتاب اي الحبل اي عن النكاح فلما ذكر العوض تعين الانخلاع عن النكاح فلم يحتج الى النية
ولهذا لو قالت الخلع فلم تذكر العوض لا يقع ما لم ينو لكون ذكر المال كالنية ولانها لا تسلم المال
لتسلم لها نفسها وذلك بالبينونة ويلزمها المال وما صلح مهرا صلح بدلا في الخلع لان ما
عوضا للمتقوم اولى ان يصلح عوضا لغير المتقوم بيانه ان البضع حالة الدخول متقوم لانه
يشرع تملكه الا بعوض اظهارا لشرفه واما حالة الخروج فغير متقوم لان حالة الخروج
نفسه لكونه اطلاقا للزوج عن الاستيلاء عليها فلا يفتقر الى ايجاب المال فهذا

ثبت ضده وهو الحرمة فينتفي الاباحة ايضا واذا انتفى الاباحة ح

ثم انه قال ولا ينعكس قولهم وما صلح مهرا صلح بدلا في الخلع يعني ليس كل ما يصلح بدلا في الخلع صلح مهرا فانها
اذا اختلعت منه على ما في بطن غنمها جاز ولو بما في بطن غنمها وقع الخلع دون ما وجب منه بعين ولو تزوج امرأة
على ما في بطن غنمه وجب مهر المثل لان التسمية غير صحيحة لكون ما في البطن ليس بمال في الحال وان كان بعرضية
ان يصير مالا بالانفصال كذا في العناية وان بطل العوض فيه اي في الخلع يقع بائنا وان بطل
في الطلاق على مال يقع رجعيا لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية فيقع به
الطلاق بائنا وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة بلا شيء بينهما للزوج لانها ما سمت مالا متقوما
حتى تصير غارة له ولانه لا وجه لايجاب المسمى للاسلام اي بخلوها او بطلانها وهو مسلم على
ولا لايجاب غيره لعدم الالتزام كما اذا خالعها او طلقها وهو مسلم على خمر او خنزير او
ميتة وان قالت خالعني على ما في يدي ولا شيء في يدها وان قالت خالعني على ما في يدي من
دراهم ولا شيء فيها اي في يدها لزمها ثلاثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلاثة فيلزمها
ثلاثة دراهم سواء علم بكون في يدها شيء او كانت درهمان او درهم لان كلمة من ههنا للصلة
دون التبعيض لان الكلام يختل بدونها كذا في الهداية قال صاحب العناية كانه اراد
بكونها صلة ان تكون للبيان على اصطلاح النحاة كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
ومنهم من ضبط فقال كل موضع يصح الكلام فيه بدونه فهي للتبعيض كان في قولك اخذت منه
الدراهم وكل موضع لا يصح فيه الكلام بدونه فهي صلة زيدت لتصحيح الكلام فانها لو قالت
خالعني على ما في يدي دراهم اختل الكلام واذا لم يكن للتبعيض كان الجمع باقيا على
حاله فيلزمها ثلاثة دراهم واعترض بان ما ذكرت من الاختلال ليس بصحيح لان قولها دراهم
يجوز ان يكون بدلا من قولها ما في يدي فيكون تقديره خالعني على دراهم والجواب ان بدل المنع
لا نفرا لانه اذا كان تقديره كلا منهما خالعني على دراهم يلزمها ثلاثة دراهم وهو مطلوب
المعترض ليس مراد المعترض عدم لزوم ثلاثة دراهم بل مراده ان قوله لا تصح الكلام
الضابطة اصلا سواء كان مفسرا له او لم يكن وصاحب الكافي ضبط بوجه آخر وهو ان

٥

كل موضع تم الكلام بنفسه ولكنه اشتمل على نوع ابهام فمن للتبيين كقوله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان
والا فللتبعيض وقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه الا انه
نوع ابهام لانه ما في يدها قد يكون من انواع شتى فاذا قالت من دراهم فقد عينت ما ابهمته
كانها قالت خالعني على دراهم وقولها اخذت من الدراهم محلا ذكر لانه لم يتم الكلام بقولها
اخذت وهو ظاهر تدبر قال صاحب النهاية وان كان في يدها اكثر من ثلثة دراهم فله ذلك وان
قالت خالعني على ما في بيتي من مال او كل شيء في بيتها لانها ان ترد مهرها لانها ملكته ما لا
البضع باضعا بالزوال الا بعوض ولا وجه لايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع
عند لان البضع عند تقوم حالة الخروج فيتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه وان
خالعها على عبدها الآبق على انها برية من ضمانه يعني على انه لا تطالب بتحصيله وتسليمه الا
حصل تسلمه اليه والا فلا شيء عليها لا تبراء ولزمها تسليمه او تسليم عين العبد ان امكن
تسليم العين والا اي وان لم يمكن تسليم العين فقيمته اي فيجب عليها تسليم قيمته لان الخلع
معاوضة يقتضي سلامة العوض فيكون اشتراط البراءة شرطا فاسدا الا انه لا ينقض العقد
الشرط دون الخلع لانه مما لا يبطل بالشروط الفاسدة فان قيل سلمنا ان الخلع لا يبطل بها لكن
ان فسد التسمية باشتراط عدم وجوب تسليم المسمى واذا فسدت يجب الرجوع عليها بما ساق
من المهر كما اذا اختلعت على دابة اجيب بان العقد اذا كان صحيحا كان لا يناقضه من شرط
والساقط لا يوجب فسخ شيء وانما فسدت التسمية فيما اذا اختلعت على دابة للجهالة المستنبطة
لكونها تنتظم انواعا مختلفة من الحيوان فان قيل الخلع كما يوجب تسليم المسمى يوجب تسليمه
سليما واشتراط البراءة عن وصف السلامة صحيح فليصح اشتراطها عن تسليم المسمى ايضا اجيب بان
استحقاق التسليم فوق استحقاق التسليم فانه يقع ما لا يقدر على تسليمه لا يجوز ويصح بشرط البراءة
يجوز فلا يلزم من جواز الادنى جواز الاعلى ولان رغبة في تسليم الشيء للانتفاع به في كل
باشتراط البراءة عن فوت المقصود ولا كذلك اشتراط البراءة عن العيوب. ولو قالت طلقني

بالف نطلق واحدة فله ثلث الالف لانها لما طلبت الثلث بالف فقد طلبت كل واحدة بثلث
الالف وهذا لان حرف الباء يصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض وبائنة لوجوب العوض
طلقني ثلثا على الف والمسئلة بحالها يقع الطلاق رجعيا بلا شيء يعني لو قالت طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة يقع رجعيا ولا شيء عليها عند ابي حنيفة وعندهما كالباء لان كلمة على بمنزلة
الباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء ولابي حنيفة ان كلمة
الشرط قال الله تع يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي يبايعنك بشرط عدم الاشراك
بانه واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك لان المشروط لا يوجد الا
عند وجود الشرط والشرط عبارة عن جميع اجزائه فما لم يوجد جميع اجزائه لا يوجد الشرط فلا
يوجد شيء من المشروط بوجود جزء من الشرط لعدم وجود الشرط بخلاف الباء لانه للعوض
فانه يجب المال بعوض الطلاق ايقاع الطلاق مبتديا غير مبني على سؤالها فيقع ويملك الرجعة
فان قلتم انه يعني يحتمله وبعض اصحابنا انه جعله بمعنى الشرط غير مستقيم لانه دخل على
ما يحتمل ذلك لا يقبل التعليق والثاني ان ما ذهبتم اليه مجاز وما ذهبنا اليه مجاز
ايضا وليس احد المجازين اولى من الآخر فان اللزوم كما هو موجود بين الشرط والجزاء كذلك
هو موجود بين العوض والمعوض والجواب عن الاول ان المال فيما نحن فيه تابع للطلاق فجاز
ان يقبله تبعا للمتبوع وان لم يقبله مستقلا وعن الثاني ان اللزوم بين العوض اي بين
العوض والمعوض بالتضايف وبين الشرط والجزاء بالكدا فكان جعله للشرط مجازا اقرب
الى الحقيقة والمجاز الاقرب الى الحقيقة اولى على ما عرف اصله. ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا
بالف او على الف فطلقت واحدة لا يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا لتسلم
الالف كلها بخلاف قولها طلقني ثلثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت
بنصفها ارضى ولو قال انت طالق بالف او على الف فقبلت بانت ولزمها الالف

لانها ثم بين الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لي عليك ومعنى قوله على الف

لتمام

شرط الف يكون بمعنى عليك والعوض لا يجب بدون قبوله وتعلق بالشرط له نزله قبل وجوده وبعد وجود الشرط
الطلاق باين لوجود البدل ولو قال انت طالق وعليك الف او قال العبد انت حر وعليك الف
طلقت وعتق العبد مجانا وان لم يقبله وعندهما ما لم يقبله لم يقع الطلاق ولا العتق
اذا قبلا لزم المال فعلم من هذا ان الكلام بينه وبينهما في موضعين احدهما ان المرأة او العبد
اذا قبل المال وقع الطلاق والعتاق مجانا عند ابي حنيفة ولا اعتبار بقبولهما وعندهما يجب المال
على المرأة او العبد والثاني انهما اذا لم يقبله الى يقع الطلاق والعتاق عند ابي حنيفة
كما اذا قبلا وعندهما اذا لم يقبلا لا يقعان لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم
هذا المتاع وكذا درهم بمنزلة قولهم بدرهم والخلع معاوضة فيحمل الواو على معنى الباء بدلالة
لانه قال انت طالق بالف درهم فقبلت قال المولى الفاضل سعدي افندي وفيه بحث انتهى
وجه البحث الله اعلم انه اذا حمل الواو على معنى الباء في وعليك درهم وكذا في قوله وكذا درهم
يمكن تعبيره بوجه من الوجوه تنبه قال صاحب العناية ولهما ههنا طريق آخر وهو ان يجعل الواو
للحال لانه قال انت طالق في حال ما يجب لي عليك الف ولا يكون ذلك الا بعد قبولها اذ الاحوال
شروط فاذا قبلت وجب الالف ولابي حنيفة ان قوله وعليك الف جملة تامة من مبتدأ وخبر
وكل ما هو كذلك لا يرتبط بما قبله الا بدليل اذ الاصل في الجملة التامة الاستقلال ولا دليل
لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بل بعادة الكرام فيهما الامتناع عن قبول عوض بخلاف
البيع والاجارات لانهما لا يوجدان دونه لكونهما معاوضة محضة فيصلح ان يكون ذلك
معاوضة دليلا قال المولى سعدي افندي اقول قال ابن الهمام فالواو باقية على الحقيقة
الحقيقي وهو العطف فيكون المخرج بعد الاتباع عطف جملة اخرى وهي دعوى المال عليها
ابتداء ومحصل كلامه ان المال في الصورتين لا يلزم الا بالاقرار او البينة انتهى قوله
فعلى هذا يلزم ان يكون قبولها اقرارا وليس كذلك لان ابا حنيفة لم يعتبر قبولها اصلا
تدبر والخلع معاوضة في حقها اي في حق المرأة لانها تبذل مالا لتسلم نفسها فيصح رجوعها

ابي رجوع المرأة قبل قبوله اي قبول الزوج بعد ما اوجبت ويصح شرط الخيار لها ويبطل الخلع
بالقيام عن المجلس قبل قبوله كما هي احكام المعاوضة وفي الخلع يمين في حقه اي في حق الزوج لانه
تعليق الطلاق بشرط قبولها المال فلا يرجع بعد ما اوجب قبل قبولها كما لا يصح الرجوع عن
اليمين ولا يصح شرط الخيار له كما لا يصح في اليمين ولا يبطل بالقيام عن المجلس قبل قبولها
كما لا يبطل اليمين به بل يصح ان قبلت بعد المجلس وجانب العبد في العتق على مال كجانبها
يكون من العبد معاوضة ومن جانب المولى يمينا فيترتب احكام المعاوضة في جانبه واحكام اليمين
في جانب المولى ثم ان كون الخلع معاوضة في جانبها ويمينا في جانبه قول ابي حنيفة وعندهما
يمين في الجانبين فيترتب عليه احكام اليمين في جانبيهما تتبع ولو قال لها طلقتك امس بالف
فلم تقبلي فقالت بل قبلت فالقول له ولو قال البايع كذلك اي لو قال لغيره بعت منك هذا العبد
امس فلم تقبل فقال بل قبلت فالقول للمشتري ووجه الفرق ان الطلاق بمال يمين من
جانب الزوج والقبول شرط الحنث فيتم اليمين بلا قبولها فلا يكون الاقرار باليمين اقرارا
بشرط الحنث لصحتها بدونه فصار القول قوله لان الزوجين اذا اختلفا في وجود الشرط
فالقول قول الزوج لانه منكر واما البيع فايجاب وقبول فالصحة لا تصح بدون الآخر فصار الاقرار
بالبيع اقرارا بما لا يتم الا به فاذا انكر فقد رجع عما اقر به فلا يصدق وعبارة بفتح الهمزة
مفاعلة من باراء شريكه اذا ابرأ كل منهما صاحبه بترك الهمزة خطاء كذا في المغرب
كالخلع ويسقط كل منهما اي كل من الخلع والمبارأة كل حق لكل واحد من الزوجين على
الآخر مما يتعلق بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية دون المستقبلة لان للمختلعة والمبارئة
النفقة والسكنى ما دامت في العدة صرح به الحاكم الشهيد في الكافي فلا تطالبه هي اي المرأة
بمهر ولا نفقة ماضية مفروضة فان غير المفروضة لا تطالبها مطلقا ولا يطالبها هو
اي الزوج بنفقة عجلها ولم تمض مدتها اي بقية النفقة المعجلة ولا بمهر سلمه
اليها وخلع قبل الدخول لان جميعها مما يتعلق بالنكاح فانهما يسقطانها جميعا

عند ابي حنيفة وعند محمد لا يسقط كل منهما في الخلع والمبارأة الا ما سمّيا فيهما اي في الخلع والمبارأة
وابو يوسف مع الامام في المبارأة ومع محمد في الخلع لمحمد ان كل واحد من الخلع والمبارأة معاوضة
في المعاوضات يعتبر المشروط لا غير ولهذا لا يسقط الديون الواجبة بسبب آخر لا يسقط بهما
نفقة عدتها لا تسقط وان كانت من حقوق النكاح ولابي يوسف ان المبارأة مفاعلة من البراءة
وهي علة تقتضي الفصل من الجانبين فذكرها يقتضي براءة كل منهما عن الآخر ولفظ البراءة مطلق
فتقيد بما يجب في النكاح لدلالة الغرض وهو وقوع البراءة عما وقعت البراءة لاجله من
النشوز الحاصل بسبب وصلة النكاح وانقطاع المنازعة انما يكون باسقاط ما وجب باستمرار
الوصلة فيقيد الغرض بقطع المنازعة الناشئة بالنكاح فيتقيد البراءة بالحقوق الواجبة
بالنكاح واما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل في نفس النكاح فلا ضرورة الى انقطاع الاحكام
ولابي حنيفة ان الخلع ينبئ عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو انفصال الشيء
عن العمل والمنفصل لا يكون الا عن متصل وما كان متصلا الا بالنكاح وحقوقه اللازمة به وهو
صار مطلقا كالمبارأة فيعمل بالاطلاق في النكاح واحكامه وحقوقه كالمبارأة
بمال الفصل بنفقة العدة لم تكن واجبة عند الخلع لتسقط به وانما تجب بعد
ولو خلع صغيرته من زوجها بمالها لا يلزمها لانه لا نظر لها فيه اذ البضع حالة الخروج
غير متقوم بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول فلهذا اذا زوج ابنه الصغير
امرأة بمهر مثلها صح لان البضع متقوم حالة الدخول ولا يسقط مهرها لانه اذا لم
يجز الخلع لا يسقط مهرها وطلقت في الاصح لانه تعليق بشرط القبول وقد حصل
لان له الاب كلا منهما وفي رواية لا تطلق والاول اصح وفي الكبيرة يتوقف
الخلع على قبولها لانه لا ولاية له عليها فصار كالفضولي ولو خلع الاب على انه ضامن لبدل
الخلع لزمه اي الاب بدل في مسئلتين لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى
الاب اولى وطلقت الصغيرة والكبيرة ان قبلت الخلع ثم انهم قالوا معنى الضمان

الزام المال لا الكفالة عن الصغيرة لان الرجوع لا يتحقق عليها بالاتفاق حتى يكفل عنها احد ولو شرط
المال عليها اي على الصغيرة طلقت بلا شيء ان قبلت هي ان كانت من اهل القبول بان تعقل
ان الخلع سالب والنكاح جالب وتقبل اما وقوع الطلاق فلوجود الشرط وصحة الخلع تعتبر
اليه لا الالزام المال واما عدم وجوب شيء فلانها ليست من اهل الغرامة والا اي وان لم تقبل
سواء كانت من اهل القبول او لم تكن من اهل القبول فلا تطلق يقول الفقير سوق كلام
المصنف يشعر برجوع ضمير عليها الى المرأة صغيرة او كبيرة لانه قال في صدر هذه المسائل ولو خلع
صغيرته من زوجها بمالها ثم قال وفي الكبيرة يتوقف على قبولها ثم قال ولو خلع على انه ضامن
ثم قال وقال صاحب المختار ولزمه في مسئلتين فلهذا اوّلناه ايضا بقولنا في مسئلتين
انه لم يوجد في سائر المتون مسئلة الكبيرة بل وقعت في المختار وتبعه المصنف فذكرها ثم قال
ولو شرط المال عليها فانتهى المتون برجوع الضمير الى المرأة مطلقة صغيرة او كبيرة فيكون المعنى ولو
شرط المال على المرأة صغيرة او كبيرة طلقت بلا شيء ان قبلت الكبيرة وكذا الصغيرة ان كانت من
اهل القبول وتطلق لكن بما ذكره في دليل عدم وجوب المال من انها ليست من اهل الغرامة لا يتمشى
في الكبيرة بل يتمشى في الصغيرة فقط اذا عرفت هذا فاعلم ان الالزم على المصنف
ان يقول ولو شرط المال على الصغيرة مع ان يقول عليها لانه يشعر بعموم هذه المسئلة
الكبيرة والصغيرة مع ان ما ذكره من دليل عدم وجوب المال يقتضي اختصاصها بالصغيرة اللهم
الا ان يدعى رجوع الضمير الى الصغيرة فقط على ما فرضنا اولا لاقتضاء شراح المتون الا
ان مسئلة الكبيرة غير موجودة في المتون بل وقعت هذه المسئلة متصلة بمسئلة الصغيرة تتر
الخلع لم يتعرض لكون معتبر في الخلع لكونه تبرعا لان البضع غير متقوم حال الخروج

باب الظهار

قد تقدم وجه ترتيب الحرمات المتفرقة في اول كل باب منها ويحتاج هنا الى وجه تقديم
الظهار على اللعان ووجهه انه اقرب الى الاباحة من سبب اللعان فان سبب اللعان عند اضافته
الى الغير بكونه يوجب حد القذف ويوجب الحد معصية محضة بغير شائبة الاباحة والظهار

في اللغة مقابلة الظهر بالظهر فان الشخصين اذا كان بينهما عداوة يجعل كل منهما ظهره الى ظهر الاخر
وشرعا هو تشبيه زوجته او عضو منها يعبر به عن جملتها مثل الرقبة والعنق والرأس والفرج
والجسد والوجه وغيرها او جزء شايع منها كنصفها او ثلثها بعضو يحرم عليه النظر
اليه من محارمه على التابيد ولو رضاعا فلو قال لها انت علي كظهر امي او اختي ونحو مثال
لتشبيه عضو منها يعبر به عن الجملة او نصفك ونحوه مثال المشبه جزء شايع منها الى كبطنها
او فخذها او كظهر اختي او عمتي ونحوها من محارمه على التابيد حرم وطؤها عليه وطئها
ودواعيه اي دواعي الوطء حتى يكفر لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر الشرع
اصله ونقل حكمه الى التحريم موقتا بالكفارة غير مزيل للنكاح وبيان ذلك ان احدهم
اذا اراد ان يطلق امرأته جعلها في التحريم على نفسه كالمواضع التي لا يطلع عليها
كالفخذ والظهر والبطن والفرج ثم نظروا ولم يجدوا موضعا اصون واذكر واشد تزيين
الظهر مع اصابة المعنى الذي ارادوه فاستعملوه دون غيره ولهذا سمي ظهارا ثم ان
خولة بنت ثعلبة قالت كنت تحت اوس بن الصامت وقد ساء خلقه لكبر سنه فراجعته في شيء
امرني به فقال انت علي كظهر امي ثم خرج فجلس في نادي قومه ثم رجع الي فراودني عن نفسي
والذي نفس خولة بيده لا تصل الي وقد قلت ما قلت حتى يقضي الله ورسوله في ذلك
فوقع علي فدفعته بما يدفع به المرأة الشيخ الكبير وخرجت الى بعض جيراني فاخذت
ثيابا فلبستها واتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته بذلك فجعل يقول الزوجك
وابن عمك وقد كبر فاحسني اليه فجعلت اشكو الى الله ما الذي اريد منه سوء خلقه
فتغشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان يتغشاه عند نزول الوحي فلما سري عنه
قال انزل الله فيك وفي زوجك بيانا وتلا قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك
في زوجها وتشتكي الى الله الى اخر ايات الظهار ثم قال مريه فليعتق رقبة فقلت

مثال التشبيه زوجته ح

يجد ذلك يا رسول الله فقال مريه ان يصوم شهرين متتابعين فقلت هو شيخ كبير لا يطيق الصوم فقال
مريه فليطعم ستين مسكينا فقلت ما عنده شيء يا رسول الله فقال انا سنعينه بعرق فقلت وانا
اعينه بعرق ايضا قال افعل واستوص به خيرا كذا في العناية وفي رواية البغوي فاتيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم بعدما قال زوجي ما قال فاخبرته فقال عليه السلام حرمت عليه فهتفت وقلت ان
لي صبية صغارا ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا فشكيت الى الله تعالى وقلت
اللهم انزل على نبيك ما يكشف غمي فتغشى رسول الله الى اخر الحديث فلو وطئ قبل التكفير فليس عليه
غير الاستغفار وغير الكفارة الاولى اي غير الكفارة الواجبة بالظهار على الترتيب المخصوص
ولا يعود حتى يكفر لقوله عليه السلام للذي واقع امرأته في الظهار قبل الكفارة استغفر الله
ولا تعد حتى تكفر ولو كان شيء اخر واجبا لنبه عليه وروي بعضهم عن سعيد بن جبير ان عليه كفارتين
والعود الموجب للكفارة عزمه على وطئها وقال الشافعي هو المراد من العود هو ان
يمسكها بعد الظهار زمانا يمكنه ان يطلقها فيه فلم يطلقها والعود عنده هو السكوت عن طلاقها عقيب الظهار وينبغي لها ان تمنع نفسها منه لانه
حرام ويطالبه بالكفارة ويجبره القاضي عليها ابقاء لحقها واللفظ المذكور يعني قوله
انت علي كظهر امي وما ماثله لا يحتمل غير الظهار لانه صريح فيه ولو نوى به الطلاق لا يصح
لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به ولو قال انت علي مثل امي او كامي فان نوى الكرامة
صدق لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام او نوى الظهار فظهار لانه تشبيه
بجميعها وفيه تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية او نوى الطلاق فباين
لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى الطلاق وان لم ينو شيئا فليس بشيء
عند ابي حنيفة وابي يوسف لاحتمال الحمل على الكرامة وقال محمد يكون ظهارا لان التشبيه بعضو منها
لما كان ظهارا فالتشبيه بجميعها اولى ولو قال انت علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا
فكما نوى لانه يحتمل الوجهين الظهار لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم والتشبيه تاكيد له
وان لم يكن له نية فعلى قول ابي يوسف ايلاء وعلى قول محمد ظهار كذا في الهداية والكافي

[illegible]

البيانية ورده الصدر الشهيد لكنه وقال الحلوانى غلط ولو قال انت علي حرام كظهر امي ونوى طلاقا
او ايلاء فهو ظهار وكذا اذا لم ينو عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ما نوى يعني ان
نوى ظهارا فظهار وان نوى طلاقا فطلاق وان نوى ايلاء فايلاء ذكره الصدر الشهيد
والامام العتابي في شرحيهما للجامع الصغير لان التحريم يحتمل كل ذلك من الطلاق والظهار
والايلاء ونية المحتمل صحيحة غير ان عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا وعند ابي يوسف
يكونان جميعا يعني يقع الطلاق بنيته ويكون مظاهرا بالتصريح بالظهار ولا يصدق في صرف
الكلام عن ظاهره قضاء ولابي حنيفة انه صريح في الظهار ولهذا لا يحتاج في الدلالة عليه
الى النية فلا يحتمل غيره من الطلاق والايلاء ثم هو محكم لعدم احتمال الغير وقوله انت علي
حرام يحتمل تحريم الطلاق وغيره فيرد التحريم اليه اي الى الظهار كما هو الاصل في رد المحتمل
الى المحكم ولا ظهار الا من الزوجة فلا ظهار من امته لقوله تعالى من نسائهم ولان الحل في الامة
تابع بدليل انه لو اشترى امة فوجدها محرمة عليه برضاع او مصاهرة لم يثبت للمشتري
ولاية الرد بسبب الحرمة فلا يكون الامة في معنى المنكوحة حتى يلحق بها ولان الظهار منقول
عن الطلاق ولا طلاق في المملوكة ولا ظهار ممن نكحها بلا امرها وظاهر منها فاجاز
النكاح يعني تزوج امرأة بغير امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النكاح فالظهار باطل لانه
صادق في التشبيه وقت التصرف فلم يكن منكرا والظهار ليس من حقوقه حتى يتوقف
عليه ولو قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان مظاهرا منهن لانه اضاف الظهار
اليهن فصار كما اذا اضاف الطلاق وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت في
حق كل واحدة والكفارة لانهاء الحرمة فتتعدد بتعددها بخلاف الايلاء منهن بان
يقول والله لا اقربكن فانه اذا لم يقربهن حتى مضت اربعة اشهر طلقن جميعا وان
قرب الكل قبل مضي المدة يجب عليه كفارة واحدة لان الكفارة لصيانة حرمة الاسم
لم يتعدد ذكر الاسم وان ظاهر من واحدة مرارا في مجلس او مجالس فعليه لكل ظهار

كفارة

كفارة لان تكرار الظهار كتكرار اليمين فكما يتكرر الكفارة في اليمين المتكررة تتكرر في الظهار
المتكرر ايضا قال صاحب الاختيار وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا قال لامرأته انت
علي كظهر امي مائة مرة وجب عليه مائة كفارة وهي اي الكفارة عتق رقبة قال صاحب
العناية اي اعتاق رقبة فان العتق قد لا يكون ينوب عن الكفارة الا ترى انه لو ورث
اباه ونوى الكفارة لا يخرج عن عهدتها ويجزئ فيها عتق العبد المسلم والكافر والذكر
والانثى والصغير والكبير لان اسم الرقبة ينطلق على هؤلاء اذ هي عبارة عن الذات
المرقوق المملوك من كل وجه والشافعي يخالفنا في الكافر ويقول الكفارة حق الله فلا يجوز
صرفها الى عدو الله كالزكاة ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق ويجوز العبد
الاعور وهو الذي ذهب احدى عينيه والاصم الذي اذا صيح به يسمع ومقطوع احدى اليدين
واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فات منه الا بعض المنافع والاصم المذكور ومقطوع المذكور
جنس المنفعة بل اختلت ويجوز عبد مكاتب لم يؤد شيئا من بدل الكتابة لان الرق
قائم فيه من كل وجه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والشافعي
في الثانية لانه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر قال صاحب البناية وهذا
الزام من الشافعي على اصحابنا على ما قالوا به وحاصل الالزام ان المدبر لا يجوز اعتاقه
عندكم عن الكفارة لانكم قلتم انه مستحق الحرية بجهة فينبغي ان لا يجوز اعتاق المكاتب
ايضا لانه يستحق العتق بجهة لكن الزامه باطل لانه ينفسخ وذلك لا يكون قابلا للفسخ
الا برضاه ولا يجوز الاعمى والاصم الذي لا يسمع اصلا والاخرس ومقطوع اليدين
او ابهاميهما او الرجلين او يد ورجل من جانب واحد لانه فات جنس المنفعة
فيهم وهو ظاهر في الجميع الا في مقطوع ابهامي اليدين فانه يحتاج الى البيان وهو ان قوة
البطش بهما بفواتهما يفوت جنس منفعة البطش ايضا قال صاحب غاية البيان نقلا
عن الايضاح ويجوز مقطوع الانف ومقطوع الشفتين اذا كان يقدر على الاكل ولا

عد بطريق ذكر الالاتم ما اراده
الملهم تورشة

يجوز ساقط الآذان كلها ويجوز ذاهب الحاجبين وشعر اللحية والرأس ونقل عن نوادر ابن سماعة
وقال في شرح الطحاوي ويجوز الاعشى والعنين والخصي والامة الرتقاء انتهى وقال صاحب الاختيار
وثلثة اصابع من اليد لها حكم الكل انتهى وله يجوز مجنون مطبق اي الذي لا يعقل اصلا
لان الانتفاع بالجوارح لا يكون الا بالعقل فكان فائت منافع والذي يجن ويفيق يجزيه لان
الاختلال غير مانع قال صاحب العناية يعني اذا اعتقه في حال افاقته انتهى يقول العبد الفقير لم يذكر
القيد غيره من الكتب التي عندنا وله يجوز عتق مدبر وام ولد لاستحقاقهما الحرية بجهة
فكان الرق فيهما ناقصا فانه اذا ثبت فيه شيء من القوة الحكمية فالحق بالفائت شيء من الصفة
الحكمية ومكاتب ادى بعضا من بدل الكتابة لان اعتاقه يكون ببدل وعن ابي حنيفة انه يجزيه لان
الرق من كل وجه ولهذا يقبل الكتابة الانفساخ بخلاف امومية الولد والتدبير لانهما لا يحتملان
الانفساخ ومعتق بعضه لانه ليس برقبة كاملة ولو اشترى قريبه بنيتها صح عنها وقال
الشافعي له يصح لان شراء القريب اعتاق قال صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان
يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه اخبر النبي صلى الله عليه وسلم ان الابن قد جعل اعتاق الاب فيكون
تكفيرا تصديقا له فيما اخبر ولا يقدر على اعتاقه قبل الشراء لعدم الملك ولا بعد الشراء لانه يعتق
عليه بالشراء فيكون نفس الشراء اعتاقا فاذا نوى بالشراء الكفارة يصير اعتاقا عن الكفارة فيخرج
يجزيه كذا في الاختيار بخلاف ما اذا ورثه فانه لا يجزيه عنها والفرق ان الشراء اختياري
دونه وكذا يصح عن كفارته لو حرر نصف عبد عنها ثم حرر باقيه قبل وطئه من ظاهر منها اما عندهما
فظاهر لان الاعتاق لا يتجزى فاعتاق النصف اعتاق الكل فلا يكون اعتاقا بكلامين
واما عنده فلانه اعتقه بكلامين والذي حصل فيه من النقص حصل بسبب الاعتاق للكفارة ومثله
غير مانع كمن اضجع شاة للاضحية فاصاب السكين عينها فان النقصان الحاصل بفعل التضحية
لم يمنع فكذا النقصان الحاصل بفعل الكفارة لم يمنع ولو حرر نصف عبد مشترك عنها وضمن
باقيه له يجوز عن الكفارة عند ابي حنيفة موسرا كان او معسرا خلافا لهما فانهما يقولان ان

كان موسرا اجزاه لانه يتملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه ولان الاعتاق
لا يتجزى عندهما فاذا اعتق نصيبه عتق كله الا ان المعتق ان كان موسرا ضمن نصيب شريكه
وملكه فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه بحاله الا اذا كان معسرا لانه وجبت عليه
السعاية في نصيب شريكه فيكون اعتاقا بعوض وله ابي حنيفة ان نصيب صاحبه ينتقص على
ملكه ثم يتحول اليه بالضمان لان الاعتاق يتجزى عنده فانما يعتق نصيبه فقط في الابتداء ويبقى
النصف الآخر نصف رقبة ليس برقبة وقد تمكن النقصان في النصف الآخر لتعذر استدامة الرق
فيه وهذا النقصان وقع في ملك شريكه وبالضمان ملكه ناقصا ومثله عن الكفارة لا يجزئه لانه اعتق
الا شيئا منه وكذا ان حرر بعد اخذه لو حرر نصف عبد ثم جامع التي ظاهر منها ثم حرر
باقيه فانه لا يجوز عند ابي حنيفة لان الاعتاق يتجزى عنده وشرط الاعتاق ان يكون قبل
المسيس بالنص واعتاق النصف حصل بعده وعندهما يجوز لان اعتاق النصف اعتاق
الكل فحصل الكل قبل المسيس فان لم يجد يقول العبد الظاهر وان لم يجد بالواو وتدبر ما
بين ولا يحنثه صام شهرين متتابعين لان التتابع منصوص عليه فان صام بالاهلة جاز
وان كان كل شهر تسعة وعشرين يوما وان صام بغير الاهلة فافطر لتمام تسعة وخمسين
يوما فعليه الاستقبال ليس فيهما رمضان ولا شيء من الايام المنهية لان شهر رمضان لا
يقع عن الظهار لما فيه من ابطال ما اوجبه الله تعالى والصوم في هذه الايام منهي عنه فلا ينوب
عن الواجب الكامل قال صاحب البداية الا اذا كان مسافرا فصام شعبان و
رمضان بنية الكفارة اجزاه عند ابي حنيفة خلافا لهما انتهى فان وطئها فيهما ليلا
عامدا او نهارا ناسيا استانف الصوم عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فانه لا يستانف
عنده لانه لا يمنع التتابع اذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وان كان تقديمه على المسيس شرطا
فيما ذهبنا اليه تقديم البعض وفيما قلتم تاخير الكل عنه ولهما ان الشرط في الصوم
ان يكون قبل المسيس وان يكون خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستانف

يقال واطبقت عليه الحمى وحمى مطبقة وجنون مطبق بالكسر ومجنونة مطبق عليها بالفتح مغرب اللغة فمعنى هذا يقتضي ان يكون مجنونا مطبق على صيغة المفعول من قبيل ظرف مستقر ... اي مطبق عليه

وانما قال فانه وطئها لانه ان جامع غيرها فان كان وطئاً يفسد الصوم كالجماع بالنهار عامداً

التتابع فيلزمه الاستيناف بالاتفاق وان لم يكن وطئاً يفسد الصوم بان وطئ بالنهار ناسيا

او بالليل كيف ما كان لم ينقطع التتابع فلا يلزمه الاستيناف بالاتفاق وانما قيد قوله نهاراً بقوله

ناسيا لانه اذا جامعها في النهار عامداً يستانف بالاتفاق قال صاحب العناية وما ذكر المصنف

الليل فمتفق عليه اتفاقاً لان المراد بالنسيان الوطء بالليل سواء فعلم منه ان المصنف

لا يفسد الصوم وان افطر بعذر او بغير عذر استانف اجماعاً لفوات التتابع وهو قادر عليه

عادة وبعذر الحيض [illegible] عنه اذا افطرت المرأة في كفارة القتل او الافطار بعذر الحيض

فانها لا تستانف لانها معذورة عادة لانها لا تجد شهرين متتابعين لا حيض فيهما

صام المظاهر شهرين متتابعين ثم قدر على الاعتاق في آخر يوم من الشهرين فان كان

قبل غروب الشمس وجب عليه الاعتاق وصار صومه تطوعاً لا قتداره على الاصل قبل حصول

المقصود بالبدل وان كان بعد الغروب كان الصوم عن كفارته فان لم يستطع الصوم اطعم

هو اي المظاهر او نائبه ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويعني

او نائبه انه اذا امر غيره ان يطعم عنه عن ظهاره ففعل اجزأه كل مسكين كالفطرة يعني نصف

صاع من بر او صاعاً من تمر او شعير او قيمة ذلك اي او يعطي كل مسكين قيمة نصف صاع

من بر او صاع من تمر او شعير يشمل الفقير ولا يخفى ما في العطف في قوله كالفطرة من المسامحة

والصعوبة ولو قال بقدر الفطرة او قيمته لكان سالماً منهما ويحتمل انه لا يجوز دفع

القيمة قال صاحب العناية والاصل فيه ان كل جنس هو منصوص عليه من الطعام لا يجوز ان

يكون بدلاً من جنس آخر هو منصوص عليه وان كان في القيمة اكثر لانه لا اعتبار لمعنى النص

في المنصوص عليه وانما الاعتبار له في غيره قال صاحب الدرر في متنه او قيمته من غير المنصوص

ثم قال في شرحه الاشياء المنصوصة كالبر ودقيقه وسويقه والزبيب والتمر والشعير بغير

كالارز والعدس والذرة ونحوها فان ربع صاع من التمر اذا ساوى نصف صاع بر او

شعير بقيمة لم يجز دفعه بخلاف الارز والعدس والذرة مثلا فان ربع صاع منه اذا ساوى نصف صاع

بر او صاع شعير قيمة جاز دفعه وهو مبني على اصل مقرر في شرح الجامع الكبير ان المنصوص لا

يعتبر فيه القيمة اه ويصح اعطاء من بر مع منوي شعير او تمر فانه يتم بر ومنوين شعير او تمر يبلغ

الكل نصف صاع بر او صاع شعير وتمر وهذا لان هذه الاشياء متحدة الجنس لان الكل من حيث

الطعام جنس واحد فجاز تكميل احدهما بالآخر ولا كذلك القيمة وكذلك ربع صاع بر ونصف

صاع شعير او تمر يبلغ بالكيل نصف صاع بر او صاع شعير او تمر يتم المعتبر ويخطر بالبال هنا بحث

لم ار في كلام احد بالتصريح به ولا الاشارة اليه تقرير حتى تسقط بالبحث وجوابه وتصح

الاباحة في الكفارات ككفارة الظهار والافطار واليمين وجزاء الصيد والفدية

بان يصنع لهم طعاما ويغديهم ويعشيهم جاز لوجود الاباحة وقال الشافعي لا يجزيه الا التمليك كالزكاة

وصدقة الفطر اعتبارا للاطعام بالكسوة ولنا ان المنصوص هو الاطعام فيها وهو التمكين من الطعم دون الصدقات كالزكاة وصدقة

الفطر والعشر فيهما التمليك شرط لان المنصوص فيهما الايتاء والاداء وهما للتمليك

والضابطة ان ما شرع بلفظ الاطعام والطعام يجوز فيه الاباحة وما شرع بلفظ الايتاء

والاداء يشترط فيه التمليك كذا في الكافي وشرح الكنز فلو غداهم وعشاهم اي

اطعمهم في الغداة وقت في العشي او غداهم غداءين او عشاهم عشاءين واشبعهم

جاز قال صاحب العناية والمعتبر التمكين اكلتان مشبعتان اما الغداء والعشاء واما

غداءان او عشاءان لكل مسكين فان المعتبر دفع حاجة اليوم وذكر بالغداء والعشاء

عن محمد عن ابي حنيفة اذا غدى ستين وعشى ستين آخرين لم يجز انتهى وان قل ما اكلوا يعني

ان المعتبر هو الشبع لا المقدار وان كان احدهم شبعان اختلف المشايخ فيه فمنهم

من قال يجوز لانه اطعام العدد المعتبر وقد شبعوا ومنهم من قال لا يجوز لان المقصود

اشباع الستين وهو ما اشبعهم ولابد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الى

الشبع دونه في الحنطة لانه يمكنه الاستيفاء الى الشبع بدون الادام ولو اطعم فقيرا واحدا

كذا في العناية ح

ستين يوما اجزأه لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع في
اليوم الثاني كالدفع الى غيره وان اعطاه اي المسكين الواحد طعام الشهرين في يوم واحد
لا يجزيه الا عن يوم واحد لما ذكره صاحب العناية اذا دفع لمسكين واحد في يوم واحد
ستين مرة بطريق الاباحة فلا خلاف لاحد في عدم جوازه واما اذا كان بطريق التمليك ففيه اختلاف
المشايخ فقال بعضهم لا يجزيه لان المقصود سد الخلة وبعد ما استوفى وظيفته اليوم لم يبق
حاجة له الا سد الخلة بصرف وظيفة اخرى اليه وقيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك
تتجدد في يوم واحد فاذا فرق دفعات في يوم واحد كان في الايام بحكم حاجة الا
بالطعام فانه اذا استوفى حاجته منه في يوم فيتبين حاجته الى الطعام ولم تتجدد الا
الايام وكذلك ما اذا دفع دفعة ولهذا لان التفريق واجب بالنص وهو قوله تعالى فاطعام
ستين مسكينا ولم يوجد لا حقيقة ولا تقديرا فلم يجوز الحاجة اذ المجتمع حصل دفعة
ولهذا فان جامعها في خلال الاطعام لم يستأنف لانه تعالى ما شرط في الاطعام ان يكون
قبل المسيس الا انه يمنع من المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد المسيس
والمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه كالبيع وقت النداء اي والصلاة في الارض المغصوبة
كذا في الهداية والعناية ولو اطعم ستين فقيرا كل فقير صاعا من بر عن ظهارين لا يصح الا
عن واحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجزيه عنهما ولو اطعم كذلك عن ظهار و
افطار صح عنهما اتفاقا فالمجهود في المسئلة ان بالمؤدى وفاء بهما اذ الواجب
عن كل ظهار لكل مسكين نصف صاع من بر فيكون الصاع وفاء بهما لا محالة والمصروف اليه
محل لهما لان الفقير لا يخرج باخذ الحقين عن كونه مصرفا لبقاء الخلة واليه تعيينه
عنهما كما لو اختلف السبب يعني اطعم ذكر عن ظهار وافطار او فرقه في الدفع ولهما ان
النية في الجنس الواحد لغو لانها للتمييز بين الاجناس المختلفة والغرض عدمها فلغت النية
واذا لغت والمؤدى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى مقادير وادنى

يمنع

يمنع النقصان دون الزيادة فيقع عنها كما اذا نوى اصل الكفارات فانه يقع عن احدهما بالاتفاق
بخلاف ما اذا فرق في الدفع فانه في الدفعة الثانية في حكم مسكين آخر وفي العناية بحث من
وجوابه فراجعه وكذا لو اعتق عبدين عن ظهارين او صام عنهما اربعة اشهر او اطعم
عشرين ومائة فقيرا صح عنهما اي عن الظهارين وان لم يعين لان الجنس متحد فلا حاجة
الى نية معينة وان اعتق عنهما اي عن الظهارين رقبة ولهذا او صام عنهما او اطعم عنهما
ستين مسكينا ثم عتق عن احدهما صح والقياس انه لا يجزيه وهو قول زفر لخروج الامرين
رقبة ولهذا او صام شهرين او اطعم ستين مسكينا عن ظهار وقتل لا يجزيه عن
عنهما قال زفر لا يجزيه عن احدهما في الفصلين وقال الشافعي له ان يجعل عن احدهما في
لان الكفارات باعتبار اتحاد المقصود وهو رفع الذنب جنس واحد والنية في
منهما صغير مفيد فيه نية اصل الكفارة كان له ان يجعل احدهما شاء كذا هذا
ولنا ان نية التعيين في الجنس المتحد لغو كما قلنا نوع النوع في الجنس الواحد فلا تبطل لغوا واذا
فكانه اعتق رقبة عن ظهارين ولم ينو عنهما وذكر حاجته وله ان يصرفها الى ايهما
شاء فكذا هنا بخلاف ما اذا كانت الكفارتان من جنسين مختلفين لانه نوى التعيين في الجنس
المختلف فانه معتبرة فلا يكون عن واحد منهما وان ظاهر العبد لم يجزه الا الصوم اي صوم
شهرين اذ لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وقال النخعي يجزيه بصوم شهر اعتبارا بالعقوبة
لانه شرع زاجرا كالحدود وان اعتق عنه سيده او اطعم لا يجزيه اذ ليس من اهل الملك فلا يصير مالكا
بتمليكه والكفارة عبادة فيفعل الآخر لا يكون فعله **باب اللعان** قد تقدم وجه مناسبته
لباب الظهار وهو اللعان في اللغة الطرد والابعاد يقال لاعنه ملاعنة ولعانا ثم لعنت
باب اللعان دون الغضب وان كان فيه الغضب ايضا لان اللعن من جانب الرجل ومقدم
سببه قذف الرجل امراته قذفا يوجب الحد في الاجنبية وشرطه النكاح حتى لو طلقها بعد
القذف لا يجري اللعان بينهما وركنه الشهادات المخصوصة وحكمه حرمة الوطء والاستمتاع كما

في اللعان هي شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حق الزوج
حتى لو تلاعنا سقط عنه حد القذف ومقام حد الزنا في حقها يعني انها اذا تلاعنا سقط عنها
الزنا اعلم ان موجب قذف الرجل زوجته كان حد القذف في الابتداء كما في الاجنبية لقوله
والذين يرمون المحصنات الآية ولما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا جلوسا في
ليلة الجمعة اذ دخل انصاري فقال يا رسول الله ارأيتم الرجل يجد مع امرأته رجلا ان
قتله قتلتموه وان تكلم جلدتموه وان سكت سكت على غيظ ثم قال اللهم افتح فنزلت آية اللعان
ولانه صلى الله عليه وسلم قال لهلال بن امية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء ائت
باربعة من الشهداء يشهدون على صدق مقالتك والا فحد على ظهرك فقال الصحابة الآن
يجلد هلال بن امية فيبطل شهادته في المسلمين فثبت ان موجب القذف في الزوجة كان
الحد ثم انتسخ ذلك بآية اللعان فنظرنا في آية اللعان فوجدناها دالة على ان ال
لعان ان يكون شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حق
الرجل ومقام حد الزنا في حقها لان الله تعالى قال والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء
الا انفسهم الآية وجه الاستدلال ان الله تعالى استثنى الازواج من الشهداء والاصل
في الاستثناء ان يكون من الجنس فيكون الشهداء الازواج بالشهادة وقال فشهادة احدهم
اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة باليمين ثم
قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا تأكيدا وفي جانبها بالغضب لانهن يستعملن اللعن
في كلامهن كثيرا على ما ورد به الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم انكن تكثرن اللعن و
تكفرن العشير فيسقط حرمة اللعن عن اعينهن فعساهن يجترئن على الاقدام لكثرة
جري اللعن على السنتهن وسقوط وقعه عن قلوبهن فقرن الركن في جانبها بالغضب لكي
ينتهين عن الاقدام فانه قيل ما معنى اقامة الشهادة مقام الحد في الطرفين وما المناسبة بين
الحد والشهادة اجيب بانه لا حد لعدم الشهادة فاذا كان قاذفا مقرونا باللعن على انه

الملاك

الثلاثة كي يمتنع عن الاقدام على سببه فان قيل لو كان اللعان قائما في حقه مقام حد القذف لجرى كرات
الا في الاتحاد ... فان من قذف جماعة بكلمة ولعن الزوج كلام واحد متفرق
يلزمه ان يلاعن كل واحد منهن على حدة وان قذف اجنبيات فانه يقام عليه حد القذف مرة
ولعن اجنبيات اللعان قائم في حقه مقام حد القذف في قذف امرأته لا مطلقا لانه صار
كان يرمي في الابتداء بقذفها فلا يرد عليه الاجنبيات على انه ذكر الاصلاح
فان المقصود هناك دفع عار الزنا عنهن وذكر بانه صدق وامر ههنا لا يحصل
بلعان واحد لتعذر الجمع بينهن بكلمات اللعان فقد يكون صادقا في حق بعض دون بعض
التوزيع بينه وبينهن ولا يحصل ذكر بلعان بعضهن فيؤمر كلا منهن على حدة ولو
وكان قذف كان عليه لعنهن والمعلوم ان يجب تقدمهن للحد والمقصود يحصل
كان في الاجنبيات وكون اللعان شهادات مؤكدات بالايمان عندنا وعند الشافعي اللعان
مؤكدات بالشهادات فمن كان اهلا لليمين كان اهلا للعان كذا في العناية فلو
زوجته بالزنا وكل منهما اهل للشهادة اي لاداء الشهادة حتى لا يجري اللعان
الا زوجين ولا بين ... وان صلح شاهدا على مثله وهي ممن يحد قاذفها حتى لو لم
ممن يحد قاذفها بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها او كان لها ولد مجهول النسب
فقذف بان يكون فعلا ماضيا او على قوله بالزنا فيكون مصدرا انسب
وطالبته بموجبه اي بموجب القذف وهو الحد ولا بد من طلبها لان حقها
لان المطالبة من شرط اللعان واذا لم يكن هي ممن يحد قاذفها بان لا تكون عفيفة
ليس لها المطالبة لفوات شرطه وهو العفة فحاصله ان العفة شرط المطالبة
المطالبة شرط اللعان وجب عليه اللعان اما القذف بالزنا فظاهر واما اذا نفى نسب
ولدها فلانه صار قاذفا لها ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطء عن
شبهة وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح

٧ لانه حقها فلا بد من
طلبها ح

مستحق

قذف فان ابى الزوج من اللعان حبسه الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد لانه

عليه وهو قادر على ايفائه فيحبس حتى يأتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع سبب اللعان

هو التكاذب لان اللعان انما يجب اذا اكذب كل واحد منهما الآخر فيما يجب واما اذا اكذب

نفسه فلم يوجد التكاذب بل وافق المرأة في انها لم تزن فلم يجر اللعان بعد ذلك واذا

لاعن الزوج وجب اللعان عليها اي على المرأة لما تلونا من النص وهو قوله تعالى فشهادة احدهم

اربع شهادات بالله فان ابت المرأة عن اللعان حبست حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق

وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه ولم يقل او تصدقه فتحد كما قال في جانب الزوج فيحد

لان الحد لا يجب بالاقرار مرة لكنه يجب بالتصديق ولو وجب بالتصديق اربع مرات لان التصديق

ليس باقرار قصدا فلا يعتبر في وجوب الحد ويعتبر في درئه فيندفع به اللعان ولا

وقع في بعض نسخ القدوري او تصدقه فتحد وهو غلط فان لم يكن الزوج من اهل الشهادة

بان كان عبدا او كافرا بان كانا كافرين فاسلمت المرأة وقذفها الزوج قبل عرض

عليه الاسلام او محدودا في قذف وهي اي المرأة من اهلها اي من اهل الشهادة حد لانه

تعذر اللعان لمعنى من جهته لانه ليس من اهل الشهادة فيصار الى الموجب الاصلي وهو الحد

الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فانه كان هو مشروعا اولا ثم صار اللعان

خلفا عنه في قذف الزوج عند وجود شرط فاذا انعدم صير الى الاصل وان كان الزوج اهلا

اي المرأة امة او صغيرة او مجنونة او محدودة في قذف او كافرة او ممن لا يحد قاذفها

بان كانت اجنبية او زانية فلا حد عليه ولا لعان لعدم اهلية الشهادة وعدم احصانها

فان قيل ينبغي ان يحد الزوج عليه لان اللعان خلف عنه فاذا امتنع اللعان صار الى

الاصل قلنا امتناع اللعان لمعنى من جهتها واهلية اللعان موجودة من جهته اذ هو من اهل

شرع اللعان من جهته فلا يجب عليه الحد والاصل في ذلك قوله عليه السلام اربعة لا لعان بينهم

ازواجهم اليهودية والنصرانية تحت مسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك كذا في

الآية

... الاختيار

الطحاوي

والاقرب ان هذا الحديث قيل هذا الحديث لم يوجد اصله في كتب الحديث وكفى ابو بكر الرازي ذكره في شرح المختصر

باسناده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم وكفى كونه ابو بكر الرازي لعدالته

ونقله صح ... يقول الفقير ثم ان المصنف عطف قوله او ممن لا يحد قاذفها على ما قبله

بان كان اهلا وهي ممن لا يحد قاذفها ما تقدم عليه لان كلمة ان ما قبله من كونها امة او صغيرة

او مجنونة او محدودة في قذف او كافرة اسباب لكونها ممن لا يحد قاذفها ثم صفته اي صفة اللعان

الابتداء بالزوج لانه هو المدعي ولان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ به في اللعان فيقول الزوج اربع

مرات اشهد بالله اني لصادق فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة ان لعنة الله عليه

ان كان كاذبا فيما رميتها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ثم تقول المرأة اربع مرات

اشهد بالله انه لكاذب فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان

صادقا فيما رماني به من الزنا تشير اليه في جميع ذلك والاصل فيه ما ورد في النص وروى الحسن عن ابي

حنيفة انه يقول بلفظ المواجهة فيما رميتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال ووجه ظاهر الرواية انه اذا

اشار اليه الاشارة انقطع الاحتمال وان كان القذف بنفي الولد ذكره اي ذكر الزوج في اللعان

نفي الولد عوض ذكر الزنا يعني يقول الزوج فيما رميتها به من نفي الولد وتقول المرأة فيما رماني به من

نفي الولد وان كان القذف بالزنا ونفي الولد جميعا ذكرهما اي ذكر الزوج والمرأة الزنا ونفي

الولد جميعا كان يقول الزوج فيما رميتك به من الزنا ونفي الولد وتقول المرأة فيما رماني به من الزنا

ونفي الولد فاذا التعنا فرق الحاكم بينهما ولا تقع الفرقة بنفس اللعان حتى لو مات احدهما قبل

تفريق الحاكم ورثه الآخر وعند زفر تقع الفرقة بنفس اللعان لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحديث وهو قوله

عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ففي نفي الاجتماع بعد التلاعن تنصيص على وقوع الفرقة

بينهما وقال الشافعي تقع الفرقة بينهما بنفس لعان الزوج لانه متى شهد عليها بالزنا اربع مرات

وأكده باللعن فالظاهر انهما لا يأتلفان فلم يكن في بقاء النكاح فائدة فلم يبق النكاح بينهما

كما اذا ارتد احد الزوجين ولنا ان ثبوت الحرمة يفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالاحسان

يعني هو المدعى عليها بالزنا منه

فاذا امتنع عن تصريح ناب القاضي منابه دفعا للظلم كما في قصاص الهداية دل على انه لو بقي الزوجان
اللعان حتى يفرق الحاكم قول عويمر وهو عويمر العجلاني عند النبي صلى الله عليه وسلم كذبت عليها يارسول الله
ان امسكتها هي طالق ثلاثا وبيانه انه صلى الله عليه وسلم لما لاعن بين عويمر وبين امرأته قال عويمر
كذبت عليها يارسول الله ان امسكتها هي طالق ثلاثا فاوقع الثلث عليها بعد اللعان ولم ينكر عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة بينهما بنفس التلاعن لانكر عليه السلام عليه وقد روي انه
لاعن بين هلال وامرأته فلما فرغا فرق بينهما فقوله فرق بينهما يدل على قيام النكاح بينهما بعد
اي قول الراوي
فراغهما من اللعان اذ التفريق يقتضي قيام الوصلة وهو اي تفريق الحاكم طلقة بائنة عند ابي
حنيفة ومحمد لان فعل القاضي منسوب الى الزوج لنيابته عنه كالعنين وعند ابي يوسف هو تحريم مؤبد
لقوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا نص على التابيد ولهما ان هذا الكلام انما
للمتلاعنين وبعد اكذابه نفسه لم يبق متلاعنا حقيقة لان الحكم لم يعلم عليها بالرجوع ومن ضرورته
اقامة الحد بطلان اللعان لان الاصل والخلف لا يجتمعان وينفي الحاكم نسب الولد عن الزوج
ان كان القذف به اي بقوله قطعت نسب هذا الولد عنه بعد ما فرق بينهما كذا روي
عن ابي يوسف وفي مبسوط هذا هو الصحيح وعند بعضهم لا يلزم التصريح بنفي الولد لكن يتضمنه
بالتفريق اي يحصل نفي الولد في ضمن القضاء بالتفريق ويلحقه بامه لما روي انه عليه السلام
نفى نسب ولد هلال بن امية من هلال والحقه بامه بعد ما قذف امراته بنفي الولد ولاعن
فان اكذب نفسه بعد ذلك اي بعد اللعان حد لاقراره بوجوب الحد وحل له ان يتزوجها
بعد الاكذاب لانه لما حد لم يبق اهلا للعان فارتفع اللعان بحكمه المنوط به وهو التحريم خلافا
لابي يوسف لما بينا آنفا ان اللعان تحريم مؤبد عنده لقوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا
يجتمعان ابدا او جامع سوى وكذا يحل له ان يتزوجها ان قذف غيرها فحد اوزنت فحدت
اما اذا قذف غيرها فحد فلما بينا من انه لم يبق اهلا للعان فارتفع بحكمه المنوط به
التحريم واما اذا زنت فحدت فلا نتفاء اهلية اللعان من جانبها ايضا ولا

بقذف الاخرس لانه قائم مقام صريح القذف وصريح القذف لا يثبت الا به لقرينة وكذلك اللعان وفيه معنى
ان نفي هو يقول اشارة الاخرس كعبارة الناطق ولنا ان الاشارة لا تعرى عن شبهة لكونها
مجملة والحدود تندرئ بالشبهات واللعان في معنى الحد ولا لعان بنفي الحمل عند ابي حنيفة وزفر
لانه لا يتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا وعندهما يلاعن ان اتت به اي بالحمل لاقل من ستة اشهر
من وقت النفي لانا تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق
بالشرط لانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط لان القذف مما لا
يحلف به لانضافته الى ابتداء الحال عن وجود الشرط وفي فتح الحال وفيه ذكر احتيالا لاثبات
ما يندرئ بالشبهات ولو قال زنيت وهذا الحمل منه اي من الزنا لاعن اتفاقا لوجود القذف
حيث ذكر الزنا صريحا ولا ينفي القاضي الحمل وقال الشافعي ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن
هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان نفي الولد حكم من احكامه والاحكام لا تترتب عليه الا بعد
الولادة لتمكن الاحتمال قبل انفصال الولد والنبي عليه السلام عرف قيام الحبل بطريق الوحي
لان روي انه صلى الله عليه وسلم قال ان جاءت به اصيهب حمش الساقين فهو لهلال وان جاءت
به اسود جعدا جماليا فهو لشريك فجاءت به على النعت المكروه ومثل ذلك لا يعرف الا بطريق
الوحي قوله اصيهب تصغير الاصهب وهو الذي يعلو شعره الى الحمرة وقوله حمش الساقين اي دقيق الساقين
والجعد ضد السبط والجمالي بضم الجيم العظيم الخلق ولو نفى الولد عند التهنئة ومدتها سبعة ايام
في عرف العادة كذا في النهاية وابتياع آلة الولادة صح النفي ولاعن وان نفى بعد
ذلك لاعن لوجود القذف بنفي الولد ولا ينتفي نسب الولد لان بقوله التهنئة او سكوته
عند التهنئة او شراء آلة الولادة او سكوته عن النفي الى ان يمضي ذلك الوقت اقرار منه
بان الولد منه لانه اذا لم يكن منه لم يحل له السكوت عن نفيه بعد الولادة فلا يصح نفيه بعد
ما وجد الاقرار صريحا وعندهما يصح النفي في مدة النفاس اذ الفاصل لا بد منه لان
النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة

وقال ابو حنيفة انه لا معنى للتقدير لان الزمان للتأمل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه من قبوله التهنئة او سكوته عند التهنئة او ابتياعه متاع الولادة او مضي ذلك الوقت وهو ممتنع عن النفي وروى الحسن عن ابي حنيفة انه قدره بسبعة ايام لانه في مثلها يستعد للعقيقة وانما تكون العقيقة بعد سبعة ايام ولكن هذا اضعف لان نصب المقدار بالرأي لا يكون وروي عن ابي حنيفة انه مقدر بثلثة ايام وذكر في الضعف مثل الاول كذا في العناية وان كان الزوج غائبا فحال علمه كحال ولادتها يعني لو كان الزوج غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم تعتبر المدة التي ذكرت على الاصلين فيجعل كانها ولدت الآن فله النفي عند ابي حنيفة في مقدار ما يقبل التهنئة وعندهما في مقدار مدة النفاس بعد القدوم لانه لم يكن له يد النفي قبل علمه فصار حالة القدوم كحالة الولادة وان نفى اول توأمين وهما اللذان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر واقر بالاخر حد لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان عكس بان اقر بالاول ونفى الثاني لاعن لانه صار قاذفا بنفي الثاني ولم يرجع عنه فان قيل ينبغي ان يجب عليه الحد لانه اكذب نفسه بعد القذف فان الاقرار الاول بثبوت النسب يمنع نفي الثاني بعده تمام الاقرار بعد القذف ولو وجد الاقرار بعد نفي ينبت الاكذاب ويجب الحد كذا هنا واجيب بان الاقرار بالعفة سابق على القذف حقيقة والاعتبار بالحقيقة قضاء كما اذا قال انها عفيفة ثم قال انها زانية وفي ذلك التلاعن ولا يكون ذلك اكذابا فكذلك هذا ويثبت نسبهما اي نسب التوأمين فيهما اي في النفي اولا ثم الاقرار وعكسه لانهما خلقا من ماء واحد فثبوت نسب احدهما يلزم ثبوت نسب الاخر ضرورة

باب العنين

لما فرغ من بيان الاحكام المتعلقة بالنكاح والطلاق ذكر في هذا الباب احكام من به نوع مرض لها تعلق بالنكاح والطلاق واخره لان حكم من به العوارض بعد ذكر حكم الاصحاء كذا في العناية بقوله العنين وفيه بحث تامل ويمكن ان يقول لما كان للعنين وما شابهه من المجبوب ونحوه نسبة بالنكاح والفرقة جميعا ذكر احكام العنين وما شابهه بعد الفراغ عن احكام النكاح والطلاق جميعا لكن اخره عن ابواب الطلاق لكون الفرقة ونحوها من العوارض كذا قيل السابع بقوله العنين ايضا تامل لانه يرد ان احكام الطلاق العدة ومن احكام النكاح ثبوت النسب ووجوب النفقة فلا يصدق قوله بعد الفراغ عن احكام النكاح والطلاق جميعا هو اي العنين من لا يقدر على الجماع مطلقا او يقدر على الثيب دون البكر اي يقدر على الجماع بالثيب دون البكر وهو من عنن بضم العين اذا احبس وفي اللغة بفتح العين ايضا وهي حظيرة الابل وهي الحائط المحيط بها من الخشب او الحجر ما يجعل لحفظ الابل والغنم او من عن اذا اعرض لانه يعن ذكره يمينا وشمالا كذا في الصحاح ولم اعثر عليها في الجوهري ثم انه لا فرق بين ان تقوم آلته او لم تقم اذا لم يصل الى الثيب دون البكر او الى البعض دون بعض وبين ان يكون لمرض به او لضعف خلقة او كبر سنه او سحر او لغير ذلك فانه يعتبر عنينا في حق من لا يصل اليها لفوات المقصود في حقها كذا في العناية فلو اقر انه لم يصل الى زوجته يؤجله الحاكم سنة ابتداؤها من وقت الخصومة قمرية هو الصحيح قال صاحب البداية اطلق محمد رحمه الله السنة ولم يقيدها بالقمرية او الشمسية لكن يعتبر سنة قمرية بالاهلة فظاهر الرواية وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه يعتبر سنة شمسية وهي تزيد على القمرية بايام اخذا بالاحتياط لانه ربما يكون موافقة العلاج في الايام التي يقع التفاوت فيها بين القمرية والشمسية هذا هو المختار وعليه الفتوى وقال صاحب البحر يؤجل سنة قمرية لا شمسية هو الصحيح لان المنطوق به هو السنة وهي تنصرف الى القمرية مطلقا وهي اقل من الشمسية باحد عشر يوما ثم اعلم ان السنة القمرية هي التي تعرف بالاهلة اول شهورها المحرم والاخر ذو الحجة وهي اثنا عشر شهرا فالسنة ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وذلك لان ستة اشهر من السنة يجيء كل واحد منها ثلثين يوما كاملة وستة اخرى ناقصة كل واحد منها يجيء تسعة وعشرين يوما فيكون جملتها ثلثمائة واربعة وخمسين يوما والقمرية هي المعروفة عند جمهور واما الشمسية فهي ان الشمس اذا كانت في موضع بعينها فاذا انتهت الى ذلك الموضع يكون سنة كاملة وبيانه مثلا ان الشمس اذا كانت في اول

نقطة من الحمل وقطعت فلك البروج وهو ثلثمائة وستون درجة وانتهت الى آخر الحوت الى اول نقطة
الحمل الذي كانت منه بدأت يكون سنة كاملة قيل ان مقدار سنة الشمس ثلثمائة وخمسة وستون
يوما وربع يوم غير جزء من ثلثمائة جزء من يوم وذكر في الزيج مفصلا ولم يستثن جزء من ربع
يوم وذكر شهورها بالسريانية مفصلا فقيل تشرين الاول احد وثلثون يوما تشرين الثاني وايامها
ثلثون يوما كانون الاول احد وثلثون يوما كانون الثاني احد وثلثون يوما شباط ثمانية
وعشرون يوما وربع يوم آذار احد وثلثون يوما نيسان ثلثون يوما ايار احد وثلثون يوما حزيران
ثلثون يوما تموز احد وثلثون يوما آب احد وثلثون يوما ايلول ثلثون يوما فالسنة ثلثمائة
وخمسة وستون يوما وربع يوم والباقي يعرف في موضعه انتهى ما في النهاية وقال صاحب العناية
السنة القمرية وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يعتبر
السنة الشمسية وهي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وجزء من مائة وعشرين جزءا من و
يوم وكذا ذكر صاحب الكافي وقول العيني قال صدر الشريعة وصاحب الكفاية السنة القمرية
اثنا عشر شهرا ومدتها ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثلث يوم وثلث عشر يوم وفي
رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يؤجل سنة شمسية وهي مدة وصول الشمس الى النقطة التي
فارقتها من فلك البروج وذلك في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم انتهى ما قاله فيكون
في كل من النهاية والعناية والكافي لعل الصواب ما قالوا الا ما قالا لان القمرية اثنا عشر
شهرا واذا كان كل واحد من ستة اشهر ثلثين يوما وكل واحد من الستة الاخرى تسعة وعشرين
يوما يحصل ثلثمائة واربعة وخمسون يوما كاملا حتى اين يحصل ثلث يوم وثلث عشر يوم
انه امرأة لفتوح بين ما قالوا وبين ما قالا وبين سبب حصول ثلث يوم وثلث عشر يوم
والا ما قلنا من [illegible] وكلام [illegible] يعقوب باشا فتدبر وكتب [illegible]
رمضان وايام حيضها يعني لا يعوض من ايام الحيض وشهر رمضان الواقعة في
الاجل ايام اخر بل هي محسوبة من مدة الاجل وذكر لوت الصحابة رضي الله عنهم [illegible]

من الاجل سنة ولم يستثنوا منها مدة الحيض وشهر رمضان مع علمهم ان السنة لا تخلو عنهما
لا يحتسب منها مدة مرضه او مرضها لان السنة قد تخلو عن مرض فلم يكن في معنى ايام الحيض
وشهر رمضان فيعوض عنه بقدر ايام المرض وعليه فتوى المشايخ وروي عن ابي يوسف انه اذا مرض
احدهما مرضا لا يستطيع الجماع معه فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان
اكثر منه لم يحتسب عليه ويعوض له بدلها وان احرمت بحجة الاسلام لا تحتسب على الزوج لانه
ما كان يمكنه تحليلها بخلاف ما اذا احرم الزوج حيث يحتسب عليه لان العجز جاء من قبله وان كان
الرجل محبوسا في السجن او محبوسا بمهرها فامتنعت من اتيانه في محبسه لا تحتسب تلك الايام
وان لم تمتنع امرأة وكانت ثمة خلوة يحتسب لان العجز جاء من قبله ولو كانت محبوسة وهو يقدر ان
[illegible] معها يحتسب عليه تلك الايام كما اذا [illegible] بالزوج حيث يحتسب ذلك لان العجز من جهته
الخنثى اذا كان يبول من مبال الرجال فهو رجل يؤجل اي تزوج امرأة فان لم يصل اليها
اجل كالعنين لان رجاء الوصول متحقق وان كان يبول من مبال النساء فهي امرأة فاذا
تزوجت رجلا ولم يعلم بحالها ثم علم فلا خيار للزوج كذا في النهاية فان لم يصل منها الى
السنة التي اجل فرق بينهما ان طلبت وهو قول عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم
اي طلبت المرأة التفريق
وعليه فتوى فقهاء الامصار كابي حنيفة واصحابه والشافعي واصحابه ومالك واصحابه
واحمد واصحابه لان حقها ثابت في الوطء ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل
ان يكون لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك فقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول
الاربعة لان العجز قد يكون لفرط رطوبة فيتداوى بما يضاده من اليبوسة الى غير ذلك
ولذلك بقية الطبائع فاذا مضت السنة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية
ففات الامساك بالمعروف ووجب التسريح باحسان فان امتنع ناب القاضي منابه فيفرق بينهما
فلا بد من طلبها التفريق لانه حقها وهي اي التفريق طلقة بائنة انما كان طلقة ولم يكن
فسخا لان فعل القاضي اضيف الى الزوج فكانه طلقها بنفسه وانما كانت الطلقة بائنة

لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن بائنة تصير معلقة بالمراجعة وهي التي
تكون ذات زوج ولا مطلقة. اما الاول فلفوات المقصود وهو الوطء واما الثاني فلانها تحت
زوج فلا يحصل دفع الظلم ولها كمال مهرها ان كان قد خلا بها فان خلوة العنين صحيحة
لان المرأة قد سلمت المبدل مع وجود الآلة فيجب عليه البدل ذكره قضاء عمر وعلي
حيث قالا اما ذنبهن اذا جاء العجز من قبلكم ويجب العدة لتوهم الشغل احتياطا استحسانا
لما سيجيء في باب العدة هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة في
الوصول اليها فله حكم اخر وهو ما قال فلو قال وطئت وانكرت ان كان الاختلاف قبل
التاجيل فلا يخلو من ان تكون ثيبا او بكرا فان كانت ثيبا فقال وطئت وانكرت او كانت
بكرا فقال وطئت وانكرت فنظرن اي النساء اليها فقلن هي ثيب فالقول له اي للزوج
بيمينه اما ان كانت ثيبا فلانه ينكر استحقاق حق الفرقة حقيقة وان كان مدعيا للوصول
صورة والاصل في الجبلة السلامة الا انه فكان الظاهر شاهدا له والقول قول من يشهد له الظاهر
فكان كالمودع اذا ادعى رد الوديعة القول قوله لانه منكر معنى وان كان مدعيا صورة
ثم ان حلف بالله لقد اصبتها بطل حقها واما ان كانت بكرا فنظرن وقلن هي ثيب
فلان مثلها ان يكون بكارتها قد زالت بوجه اخر فيشترط اليمين مع شهادتهن ليكون
حجة فان حلف فلا حق لها ايضا وان نظرن وقلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه
بقولهن هي بكر ثم انه كيف يعرف انها بكر او ثيب قالوا تدفع في فرجها اصغر بيضة من
بيض الدجاج فان دخل بلا عنف فثيب والا فبكر وقيل ان امكنها ان تبول على
الجدار يعني ان امكنها ان ترمي بولها الى الجدار فبكر والا فثيب وقيل تكسر البيضة
نتصب في فرجها فان دخل فثيب والا فبكر وكذا اي اجل ان نكل عن اليمين في
صورة كونها ثيبا او بكرا فنظرن وقلن هي ثيب وان كان الاختلاف بعد التاجيل
وهي ثيب في الاصل او بكر فنظرن وقلن ثيب فالقول له مع يمينه فان حلف لا تخير

وان

وان قلن بكر خيرت لان شهادتهن تأيدت باصل البكارة وكذا خيرت ان نكل لتأيدها
بالنكول وهي اختيارية اي اختارت الزوج بطل خيارها ان لم يكن لها خيار بعد ذلك لانها
رضيت ببطلان حقها وان اختارت الفرقة امر القاضي الزوج بان يطلقها وان ابى فرق القاضي
بينهما كما تقدم والخصي كالعنين اي يؤجل كما يؤجل العنين لان وطئه مرجو فان الخصي من كانت
الته قائمة نزعت خصيتاه فان كانت الته بحيث تنتشر الته ويصل الى النساء فلا خيار لها
وان كانت لا تنتشر الته ولا يصل اليها فهو كالعنين لان الالة متى كانت قائمة يرجى منه
الوطء كما يرجى من العنين والمجبوب وهو مقطوع الذكر والخصيتين يفرق في الحال ان طلبت (بغير تاجيل)
اذ لا فائدة في التاجيل ولو جب بعدما وصل اليها لا خيار لها كما اذا صار عنينا بعد
التزويج في الامة للمولى عند الامام لان ما هو المقصود من النكاح وهو الولد حق
المولى ولهما اي ولمحمد والتزويج للامة عند ابي يوسف لان الوطء حقها ولا خيار لها ان
وجدت المرأة به اي بالزوج جنونا او جذاما او برصا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا
لمحمد فانه قال لها الخيار دفعا للضرر عنها كما في الجب والعنة بخلاف جانبه لانه يتمكن من دفع الضرر
بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت في الجب والعنة
لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهو الوطء وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا
ولا خيار له لو وجد الزوج بها اي بالمرأة ذلك اي المذكور من الجنون والجذام والبرص
والرتق بفتح التاء مصدر قولك امرأة رتقاء اي امرأة لا يستطاع جماعها لانسداد
الفرج بحيث ليس لها خرق الا المبال او قرنا بسكون الراء قال صاحب المغرب وهو
اما غدة غليظة او لحمة مرتفعة او عظم يمنع من سلوك الذكر في الفرج يقال امرأة
قرناء بها ذلك قال السيد الواني في تعليقاته على الدرر والبرص والرتق والقرن كلها
كانه واحد انتهى قول المص وانت خبير بان البرص والرتق على مذهب ص فادتها
القرن على انهما يكون هوا ايضا على مذهب ص فيكون مخالفا لما في المغرب لان القرن

الزنى بسكون الراء يتبع وقال لا فرق ترد بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق
والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا او طبعا اما حسا ففي الرتق والقرن واما طبعا ففي
الجذام والبرص والجنون لان الطباع السليمة تنفر من جماع هؤلاء وربما تسري الى الاولاد
والطبع مؤيد بالشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك من الاسد ولنا
ان فوت الاستيفاء بالكلية بالموت لا يوجب الفسخ حتى لا يسقط شيء من مهرها
فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات وفواته لا يوجب
الفسخ عند الشافعي انه لو لم يستوف لعجز او ذا فرقع بناء لم يكن له
الفسخ وانما المستحق هو التمكن وهو حاصل اما في الجذام والبرص والجنون فظاهر
واما في الرتق والقرن فبالشق والفتق قال صاحب النهاية وقد شاهدنا ذلك
في بعض اطراف العراق حيث تزوج شاب امرأة فوجدها رتقاء ففتقها
الخ فوصل وقوله عليه السلام فر من المجذوم الحديث محمول على الفرار بالطلاق قال
مولانا سعدي افندي وفيه بحث انتهى يقول الفقير وجه البحث والله اعلم ان الحديث
ليس مخصوصا بالامرأة المنكوحة التي بها مرض الجذام حتى يقال انه محمول على الفرار
بالطلاق بل المراد منه الامر بالفرار من المجذوم مطلقا وهو ظاهر وكذا ما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عليه السلام تزوج امرأة فوجد بكشحها بياضا فردها محمول
على الطلاق لانه روي انه عليه السلام قال لها الحقي باهلك وهذا من كنايات الطلاق
وكذا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه يثبت له الخيار بهذه العيوب محمول على الطلاق
وقد ثبت مرويا عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما باب العدة لما كانت العدة
اثر الفرقة بالطلاق وغيره اعقبها ذكره بعد التزويج وباب على من لان الاثر
يعقب مؤثره والعدة في اللغة ايام اقراء المرأة وفي الشريعة هي اسم العدة
تربص يلزم المرأة عند زوال النكاح حقيقة او شبهته متأكدا بالدخول او الخلوة

اوعد

او الموت وهو اي هذا الزوال سببها وشرطها ورفع الفرقة وركنها حرمات ثابتة الى اجل
ينقضي وهي حرمة الازدواج وحرمة الخروج قال مولانا سعدي افندي اذا كان ركنها هذا
يكون التعريف بالتربص تعريفا باللازم عدة الحرة للطلاق او الفسخ بانه وقعت الفرقة بينهما بغير
طلاق وهي ممن تحيض ثلثة قروء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقروء
تقول جمع قرء بالفتح والضم كالاقراء اي حيض انما فسرها به ليعلم ان المراد
بالقرء الحيض عندنا وعند الشافعي القرء الطهر وهو في اللغة اسم لهما حقيقة فيهما فكان
من الالفاظ المشتركة بين الاضداد كذا قاله ابن السكيت ولا يمكن ان يتناولهما جملة
للاشتراك فان اللفظ الواحد لا يتناول معنيين مختلفين حقيقيين او حقيقة ومجازا على ما عرف
في الاصول فلا بد من الحمل على احدهما والحمل على الحيض اولى لمعان احدها انه عمل بلفظ الجمع يعني القروء
جمع قرء وبجملته ان اقل الجمع ثلثة وذلك يتحقق عند الحمل على الحيض لا على الطهر لان الطلاق
في طهر وهو سنة ثم هو محسوب من الاقراء عند من يقول بالاطهار يعني عند الشافعي
فيرجع مدة عدتها قرئين وبعض الثالث ولفظ الثلثة في قوله تعالى ثلثة قروء خاص كونه
موضوع لمعنى معلوم على الانفراد وهو لا يحتمل النقصان وفي هذا المحل كلام لمولانا الفاضل
سعدي افندي فراجعه والثاني ان الحيض معرف لبراءة الرحم لان بانقضائها انما تعرف بالحيض
لا الطهر لان الحامل طهر ممتد فيجتمعان فلا يحصل التعرف بانها حامل او حائل والتعرف هو المقصود
والثالث قوله عليه السلام عدة الامة حيضتان والرق انما يؤثر في التنصيف لا في نقل الطهر
الى الحيض فيلحق هذا الخبر بيانا بالمشترك في الكتاب وكذا من وطئت بشبهة وهي التي
زفت الى غير زوجها فوطئها او بنكاح فاسد كالمنكوحة بغير شهود بالنكاح على التي
تحرم اذا نكحها المحرم عالما بحرمتها عند ابي حنيفة وفرقة او مات الواطئ عنها يعني
عدتها ثلث حيض ايضا لان عدتها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح اذ لا
حق للنكاح الفاسد والوطء بشبهة والحيض هو المعرف ولا نفقة في كل من الفرقة وعدة

فان قيل فلما ذا اوجبتم ان يكون بحيضة واحدة ان شهر كان الاستبراء الذي يكون كذا اجيب بانها
انما كانت ثلث حيض الحاقا للشبهة بالحقيقة فان احكام العقد الفاسد ابتداء تؤخذ من
حكم الصحيح كما في البيع الفاسد والاجارة الفاسدة فانهما يفيدان افادة الصحيح غير ان
ثبوت حكمه يتوقف على القبض لوهاء فيه ولذلك يثبت اجر المثل دون المسمى لذلك وههنا
ايضا لم يثبت عدة الوفاة لوهاء فيه فان عدة الوفاة لزيادة اظهار التأسف لفوت
نعمة النكاح والنعمة في النكاح الصحيح دون الفاسد فلذلك اختص بالصحيح ولكن لما كان
جهة النكاح الحق بالصحيح في اعتبار مدة العدة احتياطا لحصول التعرف فراغ الرحم لان
الثلث عدد معتبر في الشرع والحيضة الواحدة لا تحصل ذلك اذ من الجائز ان تحيض الحامل
كما هو قول البعض فقدرناها بالثلث لهذا وكذا ام ولد عتقت او مات مولاها يعني اذا
اعتق المولى ام الولد او مات عنها فعدتها ثلث حيض وقال الشافعي حيضة ولنا ما روي
عن ابن عمر رضي الله عنهما قال عدتها اي ام الولد ثلث حيض لانها تجب بزوال الفراش كالاستبراء
ولهذا لا تختلف بالحيوة والوفاة ولنا انها اي بزوال الفراش لانها تجب به فكانت
كعدة النكاح وفيها لا تكتفى بحيضة ولهذا والقياس على الاستبراء ضعيف لان سبب
الملك وسببها زوال الفراش ولا مناسبة بينهما ثم امامنا فيه عمر رضي الله عنه فانه قال عدة
ام الولد ثلث حيض وهو مروي عن علي وابن مسعود ايضا ولا يجب حيض طلقت فيه
لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلا ينتقص عنها وان كانت لا تحيض لكبر او صغر
او بلغت بالسن ولم تحض فثلثة اشهر اي فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر الحكم الاية والمراد بالتي بلغت
بالسن التي وصلت الى خمس عشرة سنة ولم تحض وفيه دلالة ظاهرة على ان الاصل
في العدة الحيض والاشهر بدل عنها حيث جعل الله عدة بشرط عدم الحيض كما في التيمم
لم تجدوا ماء فتيمموا وعدة الحرة للموت في النكاح الصحيح اربعة اشهر وعشر اي

لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا انسخ
قوله تعالى وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج والمعنى انه يجب على الذين يتوفون ان
يوصوا قبل ان يحتضروا لازواجهم بان يمتعن بعدهم حولا بالسكنى ثم نسخت بقوله تعالى
اربعة اشهر وعشرا وهو وان كان متقدما في التلاوة فهو متأخر في النزول كذا في البيضاوي
وقال الامام البغوي في معالم التنزيل وكانت عدة الوفاة في ابتداء الاسلام حولا وكان
يحرم على الوارث اخراجها من البيت قبل تمام الحول وكانت نفقتها وسكناها واجبة في مال زوجها
تلك السنة ما لم تخرج ولم يكن لها ميراث فان خرجت من بيت زوجها سقطت نفقتها وكان على
الرجل ان يوصي بها فكان كذلك حتى نزلت اية الميراث فنسخ الله نفقة الحول بالربع او الثمن
ونسخ عدة الحول باربعة اشهر وعشر انتهى وروي ان المتوفى عنها زوجها جاءت الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم تستأذنه في الاكتحال فقال صلى الله عليه وسلم كانت احديكن في الجاهلية اذا
توفي عنها زوجها قعدت في شر احلاسها في بيتها حولا ثم خرجت افلا تتربص اربعة اشهر
وعشرا وعدة الاماء حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان
وعدتها حيضتان ولان الرق منصف والحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين وعن عمر
رضي الله عنه بقوله عدة الامة حيضتان ولو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وفي الموت
وعدم الحيض نصفها للحرة ففي الموت شهران وخمسة ايام وعدم الحيض شهر ونصف شهر
لان ما للحرة في الموت وعدم الحيض قابل للتجزي فامكن تنصيفه عملا بالرق وعدة الحامل وضع
الحمل مطلقا اي سواء كانت مطلقة او متوفى عنها زوجها او ممن تحيض او لا تحيض او في
نسخة النكاح او غيرها وسواء كانت حرة او امة لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فان هذه الاية نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية فصارت
ناسخة وقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى يعني
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء نزلت بعد التي في سورة البقرة اي والذين يتوفون منكم

ومباهلة مفاعلة من البهلة وهي اللعنة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على
الكاذب منا ومنكم وقال عمر رضي الله عنه لو وضعت ما في بطنها وزوجها على سريره لانقضت
وحل لها ان تتزوج باخر ولو مات عنها صبي يعني اذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل
فعدتها ان تضع حملها عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ان مات عنها صبي فعدتها بالاشهر
وهو قول الشافعي لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد موته بان تضع بعد موته
لستة اشهر فصاعدا من يوم موته عند عامة المشايخ وقال بعضهم بان تلد لاكثر من
قال في النهاية والاول اصح وتفسير قيام الحمل عند موته ان تلد لاقل من ستة اشهر من
موته كذا في النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية ولهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن من غير فصل بين ان يكون الحمل من الزوج او من غيره في عدة الطلاق او الوفاة
ولان عدة الوفاة مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لقضاء
النكاح لا للتوقف على فراغ الرحم لشرع عدة الوفاة مطلقا بالاشهر مع وجود الاقراء لكن
انه للتوقف على فراغ الرحم لم تشرع بالاشهر لانه يتوقف بالحيض كما في ... ونفي
هو النكاح متحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه وان حملت بعد موت الصبي بان تضع
بعد موته لستة اشهر فصاعدا على ما هو الاصح كما نقلناه من النهاية آنفا فعدتها بالاشهر
اجماعا لانا حكمنا بفراغ رحمها عند موته والزمناها العدة بالشهور حقا للنكاح بانه
التربص فلا يتغير بحدوث الحمل فانه قيل اذا مات الرجل ولم تكن المرأة حاملا فعدتها
العدة بالشهور ثم اذا ظهر الحمل يكون عدتها بوضع الحمل فقد تغيرت العدة بحدوث الحمل
اجيب بان النسب يثبت منه فكان الحمل كالقائم عند موته حكما تبعا لحكم شرعي وهو ثبوت
النسب لان النسب بالحمل لا يثبت وحيث يثبت ههنا لا بد له من حمل فجعلناه كالقائم حكما
وفي امرأة الصغير لما لم يثبت النسب لم يحتج الى جعل الحمل قائما عند موته فكان الحمل
حادثا فالى اقرب الاوقات فكان انتفاء عدتها بالاشهر لا محالة ولا نسب في الصبي

اي

اي لا يثبت نسبه في وجهي مسئلة الصغير وهي القائم عند موته والحادث بعده لان الصبي لا ماء له فلا
يتصور منه العلوق فانه قيل النكاح موجود فيقام مقام الماء لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش اجيب بان
النكاح انما يقام مقامه في موضع التصور ولا تصور في الصبي ومن طلقت في مرض موته تطليقا
رجعيا كالرجعية يعني عدتها عدة الوفاة لبقاء النكاح من كل وجه وان كان الطلاق في مرضه
بائنا تعتد بابعد الاجلين عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف كالرجعي يعني المعتدة اصل مسئلة في
الكتاب ان تطلق امرأته في مرض موته ان كان رجعيا تعتد عدة الوفاة اجماعا وان كان
بائنا تعتد بابعد الاجلين عندهما يعني ان انقضت عدة الطلاق وهي ثلث حيض مثلا ولم
تنقض عدة الموت فلا بد ان تتربص انقضاء عدة الموت ولو انقضت عدة الموت ولم تنقض
عدة الطلاق تتربص عدة الطلاق لان النكاح لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطا
... بينهما ولانها مطلقة حقيقة ومتوفى عنها زوجها حكما فيجب اعتبارهما وعند ابي يوسف تعتد
... لان النكاح قد انقطع قبل الموت بالطلاق ولزمها ثلث حيض وانما تجب عدة الوفاة
اذا زال النكاح بالوفاة الا انه بقي في حق الارث لا في حق تغير العدة بخلاف الرجعي لان النكاح باق
... اذا عرفت هذا فاعلم ان قول المصنف وعند ابي يوسف كالرجعي سهو من قلم الناسخ والصواب
وعند ابي يوسف ثلث حيض ومن عتقت في عدة رجعي تتم كالحرة يعني ان اعتقت الامة
في عدتها من طلاق رجعي انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه واعترض بان
... حكم زوال ... الزوجية وحكم الرق زوال يثبت عند الزوال فينبغي ان لا يتحول العدة
... ايضا لانها عند الزوال امة ولهذا انتقدم وقت الطلاق واجيب بانها انما تحول
... سببها وهو الزوال متردد فكانت مترددة لتردد سببها فتغيرت ولهذا انتقول الى ... في
... الاقراء الى الشهور بخلاف البائن فان السبب غير متردد فلم يتحول العدة بالموت وان عتقت في
... بائن او رجعي موت تتم كالامة يعني وان لم ينتقل عدتها الى عدة الحرائر لزوال النكاح
... بينونة وموت فان اعتدت الآيسة بالاشهر كما هو عدتها ثم عاد دمها على عادتها ... في

بطلت عدتها وتستأنف بالحيض لأن عودها يبطل الإياس فظهر أنه لم يكن خلفاً وهذا لأن شرط
الخلفية تحقق اليأس عن ذكره باستدامة العجز إلى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني هو الصحيح
احترازاً عن قول محمد بن مقاتل الرازي فإنه كان يقول هذا إذا لم يحكم بإياسها فأما إذا انقطع
الدم عنها زماناً حتى حكم بإياسها وكانت ابنة تسعين سنة أو نحوها ثم رأت الدم بعد ذلك لم يكن
حيضاً وقال صدر الشريعة إذا كانت الزوجة في سن الإياس أي خمس وخمسين سنة فصاعداً
انقطعت عنهم دمها فطلقها الزوج تعتد بثلاثة أشهر فقبل انقضائها رأت الدم فعلم أنها
لم تكن آيسة فتستأنف بالحيض انتهى وقال صاحب [illegible] بعد نقل هذه الكلمات فيه نظر
التحريرات ما وقع في عبارات صدر الشريعة من قوله فقبل انقضائها كأنه سهو من قلم الناسخ [illegible]
انقضائها انتهى يقول الفقير وصاحب الكفاية وكان الصدر الشهيد يفتي ببطلان [illegible]
بالأشهر إن كانت رأت الدم قبل تمام الاعتداد بالأشهر ولا يفتي ببطلان الاعتداد بالأشهر
إن كانت رأت الدم بعد تمام الاعتداد بالأشهر فعلى هذا يكون لفظ قبل في عبارات صدر الشريعة
في محله ويكون مراد تاج الشريعة من قوله بعد عدة الأشهر بعد شروع في عدة الأشهر [illegible]
لو فصلي قد تصدى [illegible] الرد على المصنف بناء على أن المختار عند [illegible]
أفتى به الصدر الشهيد انتهى يقول الفقير لا مساغ لما ذكره مولانا [illegible] لأنه لو كان
مراده [illegible] الرد على المصنف بهذا الطريق ينبغي أن لا يجري على تغيير قول المصنف
بقوله أي إذا كانت آيسة يجب الحيض لا ما قلنا من أن مراده من قوله بعد عدة الأشهر بعد [illegible]
في عدة الأشهر [illegible]
[illegible] ولو اعتدت الآيسة بالأشهر فرغت من العدة [illegible]
بعضها أو تم حاضت أو ولدت فعلى القول الذي [illegible] الدم لا يكون
حيضاً حتى لا يفسد نكاحها مع الآخر وعلى القول الذي ليس للإياس حد مقدر ما ترى من الدم
يكون حيضاً ويفسد نكاحها مع الآخر وكذا تستأنف الصغيرة إذا حاضت في [illegible]

ح

على طريق م

ح

الأشهر لأن الجمع بين الحيض والأشهر ممتنع لما فيه من الجمع بين البدل والمبدل ولأنه لم يرد فيه أثر ولم
[illegible] وقد تعذر الاعتداد بالأشهر فتعتبر الحيض أو نقول الأشهر خلف عن الحيض كما أن التيمم
خلف عن الوضوء وقد قدرت على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف فيجب عليها الأصل كما في المتيمم
إذا وجد الماء في صلاته ومن اعترض بالحيض ثم أيست تعتد بالأشهر لما بينا من امتناع الجمع
بين البدل والمبدل نوقض هذا بأن من صلى بوضوء ثم سبقه الحدث ولم يجد ماء فإنه يبني
بالتيمم وكذا إذا عجز عن الركوع والسجود يومئ بعد ما صلى أولها بركوع وسجود وفيه جمع
بين البدل والمبدل وأجيب بأن البناء إنما يعتبر في الصلاة وفي الطهارات و
[illegible] غير صحيح أما الأول فلأن الصلاة بالتيمم ليست ببدل عن الصلاة بالوضوء وكذلك
الصلاة بالإيماء ليست ببدل عن الصلاة بالركوع والسجود لأن بعض الشيء لا يكون بدلاً عن كله
وأما الثاني فلأن الطهارات وإن كانت فيها البناء لكن لا جمع بينهما لأن أحد الطهارتين بدل
[illegible] بالأخرى لأن المراد بالجمع هو إكمال أحدهما بالأخرى وليس كذلك هاهنا في الطهارتين
لأنه لم يجمع بينهما في رفع حدث بل رفع الحدث الأول بالماء والثاني بالتراب وأما العدة
بالشهور فبدل عن الحيض وإكمال البدل بالأصل جمع بينهما وإذا وطئت المعتدة بشبهة
وجب عليها عدة أخرى وتداخلتا اعلم أنه إذا وجب على المرأة عدتان فإما أن يكونا
من رجل أو رجلين فإن كان الأول كما إذا طلقها ثلاثاً فتزوجها في العدة ووطئها أو وطئ
المطلقة ثلاثاً وقال ظننت أنها تحل لي أو طلقها بألفاظ الكناية فوطئها في العدة فكل
[illegible] العدتين تتداخلان إجماعاً وإن كان الثاني فكما إذا تزوج المتوفى عنها زوجها
إذا وطئت بشبهة أو جنس وكما إذا المطلقة إذا تزوجت بآخر في عدتها فوطئها الثاني
[illegible] بينهما تتداخلان عندنا وما تراه المرأة من الدم يحتسب منهما أي من العدتين جميعاً
[illegible] العدة الثانية أي تتم العدة الأولى قبل تمامها أي قبل تمام العدة الثانية
[illegible] الوطء الثاني إذا كان بعد ما حاضت حيضة يجب عليها بالوطء الثاني

تلك حيض ايضا والحيضتان تنوبان عن اربع حيض حيضتان للاولى وللثانية الثانية
عن الوطء الثاني خاصة وان لم تكن رأت شيئا فليس عليها الا ثلث حيض وهي تنوب عن
حيض وقال الشافعي لا تتداخل لان المقصود من العدة العبادة اي عبادة الكف عن الخروج
والتزوج ولا تداخل في العبادات كالصوم في يوم واحد فان العدة كف عن التزوج والخروج
كالصوم كف عن قضاء الشهوتين فكما لا تداخل في الصوم كذلك لا تداخل في العدة ولنا ان
من العدة التوقف عن فراغ الرحم وقد حصل التوقف بالعدة الواحدة فتتداخلان ومعنى
تابع والدليل على ان معنى العبادة تابع في العدة ان ركنها حرمة الازدواج والخروج
ولا تؤمر بواعتقد النكاح وقال ولا يخرجن الآية وهي نهي للتحريم واذا كان ركنها
فالحرمة تجتمع كصيد الحرم للمحرم حرام للاحرام والحرم والخمر يمين حلف لا يشربها وهو صائم
حرام له للصوم لكونه خمرا وليمينه بحق الصوم فان ركنه الكف بقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل ولا يجتمع الامساكات في يوم واحد وتوضيح صاحب الهداية بتعية العبادة في العدة
الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف عن الخروج والعبادة لا يتحقق اداؤها
بكونها فظهر ان معنى العبادة فيها تابع واعترض على دليلنا وهو ان المقصود من العدة التعرف
لفراغ الرحم بانه لو كان المقصود هذا لم يجب العدة على الصبية والآيسة لعدم الشغل فيهما
انه المقصود ذلك لكن لا نم جواز التداخل والا لجاز التداخل في اقراء عدة ولعل
مقصود وهو ضرر تطويل العدة عنها واجيب عن الاول بان الصبية التي تحتمل الوطء والآيسة
محتملتان للعلوق فدار الحكم على دليل الشغل وهو الوطء لان العدة يكون في ايجابها
الشغل وان كان على خلاف العادة قال مولانا الفاضل سعدي افندي فيما نقول في الصبية التي
الوطء فانه يجب العدة عليها اذا طلقها زوجها عند اكثر المشايخ انتهى وعن الثاني بانا
علامة لان التوقف بحيضة ولعل لكل التوقف بثلث حيض ويحصل المقصود لا المقصود
الاولى توقف الفراغ وفي الثانية اظهار خطر النكاح وقد اشير الى الاستبراء في الثلثة اظهار

وهذا المقصود لا يحصل بالحيضة الواحدة فكيف ما قلتم فيه نظر لانه لم يتعلل الا بالتوقف
عن فراغ الرحم فكان السؤال واردا عليه انتهى قال مولانا سعدي افندي اقول والصحيح في الجواب
ان يقال المقصود من العدة هو التعرف على وجه الاحتياط وحيضة الحال مما يجوز لانه مجتهد فيه
لا يتوقف الفراغ عنه لجواز كونه حيضا مع الحمل عند من يقول به بخلاف ما اذا تكرر فانه
يقوي جهة الاستبراء فان التوقف مقصود فيه لا على هذا الوجه فانه لم يتحقق له الا بما انه
باستبداد التكرر في مرأة انتهى يقول الفقير كلامه انما يرد على مطلوب التكرر ولا يدل على
ذلك فلا بد من ضم التعبد اليه حتى يتم تقريره وابتداء العدة في الطلاق وعقيبهما
عقيب الطلاق وعقيب الوفاة لانه سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود
السبب وان لم تعلم المرأة بهما اي بالطلاق والوفاة يعني ان لم تعلم بهما حتى مضت مدة العدة
فقد انقضت عدتها قال محمد اذا وقع الرجل امرأته زمانا ثم قال لها كنت طلقتك منذ كذا
والمرأة لا تعلم بذلك قلنا ان تصدقه وتعتبر عدتها من ذلك الوقت ومشايخ بخارا وسمرقند
يفتون بانه يعتبر في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة لجواز
ان يتواضعا على الطلاق وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض لها بالدين ووصيته لها
او يتواضعا على انقضاء العدة لان يتزوج اختها او اربعة سواها وقال صاحب
المحيط ايضا مشايخ بلخ انه يجب العدة من وقت الاقرار عقوبة عليه جزاء على كتمانه
الطلاق حتى لا يتزوج باختها واربعة سواها لكن لا يجب لها نفقة العدة والسكنى لان ذلك
حقها وقد اقرت بسقوطه والعدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق بان يحكم الحاكم بالتفريق
بينهما او العزم اي عزم الواطء على ترك الوطء لكن العزم امر باطن لا يطلع عليه
فالدليل الظاهر وهو الاخبار بذلك بان يقول اني تركت او ما يفيد معناه فيقام مقامه
فيدار الحكم عليه وقال زفر ابتداؤها من آخر الوطآت لان الوطء هو السبب الموجب للعدة
ولولم يطأ لم يجب عليها العدة ولنا انا سلمنا ان الوطء هو السبب الموجب لكن جميع الوطآت

لان فرض المسئلة فيما اذا صدقته على الطلاق اذ بقوله لها ان تصدقه

الوطئ التي توجد بالعقد الفاسد بمنزلة وطئ ولهذا كانت داكل العقد وامثـ
لهذا يكتفى في الكل عنه ولهذا واذا كان كذلك لم يثبت لفرو وطئه يترتب عليها الـ
الا بالتزويج او العزم لانه قبل ذلك جاز ان يوجد غيره فلم يكن ما فرضناه اخر الوطئات
اخرها فتحرير هذا الدليل العدة لا تثبت الا باخر وطئه واخر وطئه لا يوجد الا
بالتزويج او العزم فالعدة لا تثبت الا بالتزويج او العزم اما انها لا تثبت الا باخر
فبلا تنافي بيننا وبين الخصم واما ان اخر وطئه لا يوجد الا بالتزويج او العزم
لانه قبل ذلك جاز ان يوجد غيره ومن قالت انقضت عدتي بالحيض وكذبها الزوج
لها مع اليمين لانها امينة في ذلك وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع يعني اذا
هلكت الوديعة او قال رددتها وانكر المودع ذلك فان القول قوله مع يمينه لانه امين
الا ان اليمين ان مضى عليها ستون يوما عند الامام وعندهما ان مضى تسعة وثلاثون
يوما وثلاث ساعات لاحتمال ان يقع الطلاق قبل اول حيضة فتكون مدتها ثلاثة
عشر ثم تحيض وتطهر خمسة عشر ثم تحيض ثلاثة فتكمل العدة وزاد الامام خواهر زاده
ثلث ساعات للاغتسال وقال بعض ان الاغتسال لغو للحيض وعند الامام يحمل كل تطليقة او
تحمل على ايقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع وطهرها خمسة عشر يوما وحيضها خمسة ثلثة
كل طهر خمسة عشر يوما تكون خمسة واربعين وثلث حيض خمسة عشر فذلك ستون يوما وقد ذكر
التفصيل فيه قبيل كتاب الايلاء بحيث لا مزيد عليه وان نكح معتدته من طلاق باين ثم
قبل دخول لزمه مهر كامل وعدة مستانفة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد نصف
واتمام الاولى وقال زفر لا عدة عليها اصلا واصل هذه المسئلة ان الدخول في النكاح الاول
دخول في النكاح الثاني عندهما لانها كانت في يده لبقاء اثر النكاح واذا اخذ دابة
مناب هذا كالغاصب يشترى المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد
اعتبر الحقيقة في حق المهر وهو في الحقيقة طلاق قبل مسيس فاعتبر طلاق الاول

لانه

...لا نظر حكم لمكان التزوج فاذا تزوج بالطلاق الثاني نظر حكمه وزفر قال الاول سقط بالتزوج
...نه شد د الثانية لم تجب وله عدة فطلقة قبل الدخول لقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
...لا عدة على ذمية طلقها ذمي او حربية خرجت الينا مسلمة خلافا لهما اما الذمية فلان
...نظر الا عتقاد في نكاحهم محارمهم يعني كما ان نكاح المحارم فيما بينهم صحيح عنده اذا
...عتقدوه ذكره حتى لا نتعرض لهم كذلك الذمية المطلقة لا عدة عليها الا اذا كانت تعتقد
...وقد بيناه في باب نكاح اهل الشرك واما المهاجرة فوجه قولهما ان الفرقة لو وقعت
...بسبب آخر وجبت العدة فكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر وتركها في دار الحرب لعدم
...الزام الشرع اياها ولابي حنيفة قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن نفى الجناح
...نكاح المهاجرة مطلقا فيستلزم عدم وجوب العدة زيادة على النص وله ان العدة
...وجبت لها ان فيها حق العبد لانها تجب صيانة لمائه المحترم ولهذا لا تجب قبل الدخول
...الا من الحربي لانه ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها
...ولدا ثابت النسب وروى الحسن عن ابي حنيفة انها ان تزوجت صح نكاحها ولا يطأها
...حتى تضع الحمل منه كالحبلى من الزنا والاول وهو ان لا يجوز نكاح مهاجرة الحامل اصح لثبوت نسب الولد
...الحبلى من الزنا لانه لا نسب له **فصل** لما ذكر نفس وجوب العدة وكيفية وجوب
...كان يجب عليها من لا يجب ذكر في هذا الفصل ما يجب على المعتدة ان تفعل وما لا يجب
...عند اصل الحد المنع تحد اي تجتنب مرأة احدادا منع نفسها والحداد ايضا عما
...كانت تستعمله من ترك الزينة ليس كل عضو وغيره معتدة البائن اي يجب ان كانت مكلفة
...الا ان كانت صبية او مجنونة مسلمة لا ان كانت ذمية بترك الزينة وبترك لبس المعصفر
...المعصفر وترك الطيب والدهن والكحل والحناء اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عليه
...الصلاة والسلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة
...ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا كذا في الهداية وقال صاحب العناية وفي

الاستدلال لا بشكال لان مقتضاه احلال الاحداد للمتوفى عنها زوجها اكثر من ثلاثة ايام
وليس الكلام فيه وانما الكلام في الايجاب فالصواب في النهاية يمكن ان يقال وقوله عليه السلام لا يحل
نفي لاحلال الاحداد ونفي احلال الاحداد نفي الاحداد نفسه فحينئذ يكون معنى [illegible]
لا محالة فكان تقدير الحديث لا تحد المرأة على ميت فوق ثلاثة ايام الا المتوفى عنها زوجها
فانها تحد اربعة اشهر وعشرا فكان هذا اخبارا بالاحداد للمتوفى عنها زوجها [illegible]
لان اخبار الشارع آكد من الامر وهذا انسب ما وجدته في شرح [illegible]
الكافي ما روي في الصحيح وذكر في مبسوط شيخ الاسلام هكذا لا يحل لامرأة [illegible]
وفي بعض الاخبار ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوجها فانها تحد عليه [illegible]
اشهر وعشرا وفي الهداية اشكال فان مقتضاه احلال الاحداد للمتوفى عنها
زوجها لانه استثناء من التحريم والاستثناء من التحريم احلال ولا كلام فيه انما الكلام
في الايجاب والحديث لا يدل عليه انتهى قول الفقير مراد صاحب الهداية ايضا [illegible]
غاية ما في الباب انه لم يرد في الحديث تمامه لكونه مشهورا فيما بينهم لكن لو [illegible]
الحديث لكان اظهر والله اعلم فان قيل الاحداد هو التأسف على فوت النعمة وذكر [illegible]
قال [illegible] لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم فكيف يجب [illegible] معارضا
للكتاب اجيب بان المراد بما في الكتاب التأسف [illegible] فاحش وهو [illegible] والفرح [illegible]
اما وجوب الاحداد على المبتوتة [illegible] فمذهبنا وقال الشافعي لا احداد عليها لانه [illegible]
اظهارا للتأسف على فوت زوج وفى بعهده الى مماتها وهذا قد اوحشها بالابانة
فلا تأسف على فوته ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحناء
الحناء طيب رواه ام سلمة رضي الله عنها ولم يفصل بين معتدة الوفاة وغيرها [illegible]
روى الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى ابراهيم النخعي قال المطلقة والمختلعة
المتوفى عنها زوجها والملاعنة لا يختضبن ولا يتطيبن ولا يلبسن ثوبا مصبوغا ولا يخرجن

ع

[illegible] وابراهيم ادرك محضر الصحابة فزاحمهم في الفتوى فيجوز تقليده قال مولانا سعد الدين وان لم يفصل
بين معتدة الوفاة وغيرها يلزم ان يجب الاحداد على المطلقة الرجعية في العدة والجواب كونها معتدة
[illegible] غير [illegible] ما دامت في العدة فاذا انقضت ولم يراجعها طرأت المبطل عملها [illegible] ووجه
[illegible] المطلقة الرجعية معتدة على الكمال انتهى الا انه عند [illegible] متعلق بالجميع والعذر مثل ان يكون
[illegible] لا تجد ثوبا غيره قيل هذا اذا كان جديدا اما لو كان خلقا بحيث
[illegible] بالزينة فلا بأس به [illegible] في ايجاب الحداد وجهان احدهما ما ذكر من اظهار التأسف على ما فات [illegible] ان
[illegible] الاشياء دواعي الرغبة فيها لان المرأة اذا كانت متزينة متطيبة تزيد رغبة الرجال فيها وهي
[illegible] عن النكاح ما دامت العدة فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع في المحرم لا تحد
[illegible] العتق والنكاح الفاسد لانهما ما فاتا نعمة النكاح لتظهر التأسف والاول [illegible] الاباحة
[illegible] قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ولا تخطب المعتدة لقوله تعالى
[illegible] ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ولا بأس بالتعريض في الخطبة وهو ان يذكر شيئا
[illegible] اضمره في نفسه [illegible] ابن عباس [illegible] قال التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج [illegible]
[illegible] ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الا ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا
الا ان تقولوا قولا معروفا وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا وفي تفسير [illegible]
[illegible] بقوله اني فيك لراغب واني اريد ان نجتمع [illegible] عليه السلام دخل على ام حكيم وهي في العدة
[illegible] منزلته من الله تعالى وعن النخعي انه قال لا بأس بان يهدي اليها ويقوم بشغلها في العدة قال
[illegible] الاصحاب هذا كله في [illegible] المتوفى عنها زوجها واما المطلقة الرجعية فلا يجوز التصريح
[illegible] التعريض لان النكاح الاول قائم [illegible] اذا كانت معتدة عن
[illegible] وان كانت معتدة عن طلاق فلا يجوز التعريض اما في الرجعي فلان الزوجية قائمة واما
البائنة فلان تعريضها يورث العداوة بينها وبين الزوج انتهى ولا تخرج معتدة الطلاق
[illegible] بيتها اصلا اي لا نهارا ولا ليلا لقوله تعالى واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن

الخطبة بالكسر [illegible] يقال خطب المرأة للنكاح يخطب خطبة بالكسر اذا طلبها للتزوج فهو خاطب وخطيب [illegible]

٧ وكذا بينه وبين الخاطب

ولا تخرج الا ان يأتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج قاله ابراهيم النخعي وبه اخذ ابو
رحمه الله فيكون معناها الا ان يكون خروجها فاحشة كما يقال لا يسب النبي عليه السلام الا
ولا يزني احد الا ان يكون فاسقا وقيل هي الزنا فتخرج لاقامة الحد عليها قاله ابن مسعود
اخذ ابو يوسف وقال ابن عباس هي نشوزها وان تكون بذية اللسان تبذو على احمائها
ومعتدة الموت تخرج نهارا وبعض الليل لانه لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارا لطلب
وقد يمتد الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها حتى
لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها فلا يبطل
حق عليها ولا تبيت في غير منزلها لما تلونا من قوله تعالى ولا تخرجوهن الاية والامة المعتدة
تخرج في حاجة المولى في العدتين في الوقتين جميعا لما فرغ من ابطال حقها وهي السكنى
على حق الشرع وان كان المولى بوأها لم تخرج ما دامت على ذلك الا ان يخرجها المولى
كذا في الاختيار وتعتد المعتدة في منزل يضاف اليها بالسكنى وقت الفرقة او الموت
لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو الذي تسكنه وقال عليه السلام
للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله الا ان تخرج جبرا او خافت
على مالها او خافت انهدام منزلها او لم تقدر على كراه لان هذا انتقال بعذر و
العبادات تؤدى فيها الاعذار ولا بأس بتكينونتهما معا في منزل وان كان الطلاق
بائنا اذا كان بينهما سترة لان الزوج مسلم يعترف بالحرمة فلا يظن به الفساد
سيما اذا كان بينهما سترة ولزم السترة حتى لا يقع الخلوة بالاجنبية الا ان يكون
فاسقا يخاف عليها منه فانه ان كان فاسقا او البيت ضيقا خرجت المرأة الى منزل
اخر تفاديا عن المعصية والاولى خروجه وتركها لان مكثها في منزل الزوج واجب
فيه مباح ومراعاة الواجب اولى بل واجب فاذا خرجت فالى الزوج تعيين موضع
تنتقل اليه لكونه متوفرعنها زوجها اذا خرجت لعذر فان التعيين اليها لانعدامها

ه

ان لها السكنى وان جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن ثم اوصى الشارح اي
صدر الشريعة ان امرأة ثقة تقدر على الحيلولة تحرز عنه بالواجب بقدر الامكان فلو ابانها
او مات عنها في سفر وبينها وبين مصرها اقل من مدة اي من مدة السفر رجعت الى مصرها
اولا وسواء كان بينها وبين مقصدها ثلثة ايام او دونها اما اذا كان ثلثة ايام
فظاهر لان المضي الى المقصد ما يكون سفرا والرجوع لا يكون واما اذا كان اقل منها فلانها
كالرجوع صارت مقيمة واذا مضت كانت مسافرة ما لم تصل الى المقصد فاذا انتفى
كالامتناع من استدامة السفر والعدة تبقى ذكره عليها وان كانت مسافة اي مسافة
السفر من كل جانب يعني ان كانت بينها وبين مصرها مسافة وكذا بينها وبين مقصدها
فانها تخيرت ان شاءت رجعت لامصرها وان شاءت مضت الى مقصدها معها ولي
اولا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج لان فرض المسألة فيما اذا ابانها
او مات عنها في الطريق في برية فيما بعد وان كان ذلك في المصر والعود ليكون الاعتداد
في منزل الزوج وان كان بينها وبين مصرها مسافة وكان بينها وبين مقصدها اقل
من مسافة مضت لا مقصدها لانها اذا مضت لا تكون منشئة سفرا ولا مسافرة في العود
مدة السفر وان رجعت كانت منشئة سفرا فلهذا مضت الى مقصدها ولم يذكر المصنف
آنوم هذا الشق اعتمادا على انه يفهم من كون الجانبين متساويين وهو الخيار اذا كان احدهما
اقل تعين وان كان ذلك اي ما ذكر من الابانة او الموت في مصر من الامصار الواقعة
حكم ٧ في الطريق لا تخرج منه اي من ذلك المصر ما لم تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم وقالا ان كان
لها محرم جاز الخروج قبل الاعتداد لان نفس الخروج مباح بالاتفاق دفعا لاذى الغربة
ووحشة الوحدة انما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم فاذا ارتفعت الحرمة عاد مباحا
كان التربص على المعتدة في منزلها وان كان واجبا لكن يجوز لها الانتقال بعذر
كما اذا انهدم منزله ونحوه على ما بينا واذى الغربة ووحشة الوحدة عذر فيجوز لها

الاشتغال نظرا الى وجود المقتضي وانتفاء المانع وهو ارتفاع الحرمة الحاصلة للسفر بدون المحرم
وقال ابن حنيفة ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى ما دون السفر
بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فان العدة تمنع الخروج قل او كثر وعدم المحرم لا يمنع الا الى الكثير
فلما حرم عليها الخروج الى السفر بغير محرم ففي العدة اولى **باب ثبوت النسب**
لما فرغ من ذكر انواع العدة من ذوات الاقراء والاشهر والاحمال ذكر ما يلزم من اعتداد
اولات الاحمال وهو ثبوت النسب في هذا الباب . اقل مدة الحمل ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله
ثلثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فيبقى للحمل ستة اشهر وهذا تاويل فقه ابن عباس
روي ان رجلا تزوج امرأة فولدت ولدا لستة اشهر فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال
ابن عباس اما انه لو خاصمتكم بكتاب الله لخصمتكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا ثم
قال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال سنتان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ
عثمان رضي الله عنه الحد واثبت النسب من الزوج قال صاحب النهاية وهذا التقرير الذي ذكره
صاحب الهداية هاهنا في تاويل الآية مخالف لما ذكره في الرضاع من كتاب الهداية ايضا
لانه جعل هناك ثلثين شهرا مدة لكل واحد من الحمل والفصال ثم اظهر منتقص
الحمل وهو قوله عليه السلام لا يبقى الولد في البطن اكثر من سنتين فيبقى مدة الفصال على ظاهره وهو ثلثون
شهرا للفصال وهاهنا جعلها مدتهما جميعا ثم اصاب منها للفصال عامين بقوله تعالى وفصاله في
عامين ومن ضرورته ان يبقى للحمل ستة اشهر واجيب بان المقصود لا اله هناك انما كان بالنظر
الى الآية الاولى وهاهنا بالنظر اليهما والى الاخرى مفيدة لحكم آخر يقول الفقير وبعد فيه كلام
ذكره مولانا سعدي افندي فراجعه واكثره سنتان لقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في
البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل اي بقدر ظل مغزل لحالة الدوران والغرض تقليل
المدة فان ظل المغزل لحالة الدوران اسرع زوالا من سائر الظلال وفي رواية ولو
بفلكة مغزل اي ولو بدور فلكة مغزل والظاهر ان عائشة رضي الله عنها قالته سماعا

وجاز ان يكون الآية نظرا الى ذاتها مفيدة لحكم وبالنظر اليهما لحكم الاخرى م

لان

ان العقل لا يهتدي الى معرفة المقادير وقال الشافعي رحمه الله يتقدر الاكثر باربع سنين واحتج بما
روي عن ... ان محمد بن عجلان ولد من فاطمة بنت الوليد بن عقبة بقي في بطن امه اربع سنين
وكذا هرم بن حيان فسمي هرما لذلك والضحاك بن مزاحم كذا فسمي ضحاكا لانه ضحك حين
ولد وكذا عبد العزيز الماجشون ولدته امه لاربع سنين وهي عادة معروفة في نساء الماجشون
... الله بن عبد الرحمن المخزومي هكذا وعند ليث بن سعد ثلث سنين وعند الزهري سبع سنين
... ولنا حديث عائشة رضي الله عنها والحها باب لا تعول عليها ومن قال ان تحمل
... فان طلق فنكحها فولدت لستة اشهر منذ نكحها لزمه نسبه ومهرها اما النسب فلانها
... لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت
الطلاق لان الطلاق مشروط بالنكاح والمشروط يعقب الشرط بزمان وان لطف فيكون العلوق
قبل الطلاق في حالة النكاح فان قيل هذا النكاح لا يستحق فيه الوطء والا عقب لانه كما تزوج
وقع الطلاق ومجرد الوطء لا يثبت النسب الا ترى ان نسب ولد جاءت به امرأة الصبي
لا يثبت لذلك اجيب بان التصور ثابت بان يحمل انه تزوجها وهو على بطنها يخالطها و
... كلا منهما فيكون الانزال قد وافق تمام النكاح مقارنا للطلاق لان الطلاق
لا يقع الا بعد تمام الشرط وهو زوال الزوجية حكم الطلاق فيكون العلوق حاصلا قبل زوال
الزوجية فيثبت النسب فان قيل هذا في غاية الندرة فكيف يبنى عليه الحكم اجيب بان
النسب يحتاط في اثباته يعني وان كان نادرا لكن النسب يحتاط في اثباته فيجب ان
... هذا اذا جاءت به لستة اشهر من غير زيادة ولا نقصان واما اذا ولدت
لاقل منها فلا يثبت النسب لان علوقه كان سابقا على النكاح قبل ثبوت الزوجية فلا
... وكذا ان ولدت لاكثر منها لانه حين طلقت حكما بانه لا عدة لها لانها
طلقت قبل الدخول والخلوة فلم يتعقب بطلاقه هنا الحكم لاحتمال انه علوق من نوع آخر
... الطلاق يحتمل ما اذا جاءت به لستة اشهر من وقت التزوج فانها تكون قد جاءت بالولد

لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق فتيقنا بقيام الولد في البطن في وقت الطلاق فنعوذ كرا ان
يكون منه او من غيره فجعلنا العلوق منه احتياطا لامر النسب اذ لو جعلنا هذا من علوق بعد
النكاح من زوج اخر فقد كان الزوج ليس بمعلوم كان فيه اضاعة الولد وابطال النكاح
الجائز والطلاق الواقع من حيث الظاهر واضافة الولد الا ابعد الاوقات وذكر لو كبر فحبلا
منه واما المهر فلانه لما ثبت النسب منه جعل واطئا حكما فتأكد المهر به واذا اقرت
المطلقة بانقضاء العدة ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت نسبه لانه ظهر
كذبها بيقين فبطل الاقرار وان ولدت لستة اشهر من وقت الاقرار لا يثبت نسبه
لم نعلم بطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده قال صاحب العناية في هذه المسئلة ولفظ
في عبارة الهداية حيث لم يعين عدة دون اخرى تناول كل معتدة يعني سواء كان
من طلاق رجعي او بائن بالاشهر او بالحيض قبل ذكر المرغيناني وقال فرضنا ان الآيسة
بانقضاء عدتها ثم جاءت بولد لاقل من ستين يثبت النسب فلم تتناول كل معتدة اذ
يا قول كل معتدة بما لا تكون آيسة وبهذا مخالف لما نقل عن الامام فخر الاسلام يعني في شرح
الجامع الصغير ان الآيسة ذا اقرت بانقضاء العدة معترا بثلثة اشهر او مطلقا ان
متى تصلح لثلاثة انه اقرارها ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار يثبت النسب وان
فلا انتهى وان لم تقر بانقضاء عدتها يثبت النسب منه ان ولدت لاقل من سنتين من وقت الفرقة
لاحتمال ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب
احتياطا وان ولدت لسنتين او اكثر من سنتين لا يثبت النسب منه لان الحمل حادث بعد
الطلاق والا لزاد اكثر مدة الحمل على سنتين وهو باطل فلا يكون منه لان وطئها حرام الا ان
الرجعي لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز ان تكون ممتدة الطهر ويكون الولد حصل
لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطء مراجعا
وان جاءت به لاقل من سنتين بانت من زوجها لانقضاء العدة ويثبت نسبه لوجود العلوق

يعني ان ولدت

من النكاح او في العدة ولا يصير راجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير راجعا
بالشك وكذلك البائن على ما بينا من ان الحمل حادث بعد الطلاق آه الا ان يدعيه فيثبت
النسب منه اي في البائن اذا ولدت لسنتين او اكثر ايضا اي كما يثبت في الرجعي ويحمل على الوطء
بشبهة بيانه انه التزم النسب بدعوته وله فيه وجه شرعي بان وطئها بشبهة في العدة في النسب
... بائنا ثابتة فيثبت قال صاحب العناية ثم هل يحتاج فيه الى تصديق المرأة فيه روايتان
انتهى وان كانت المبانة مراهقة اي صغيرة يجامع مثلها وهي في سن يمكن ان تكون بالغة
بان تصير في تسع سنين فصاعدا فان اتت به اي بالولد لاقل من تسعة اشهر يثبت نسبه
والا فلا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يثبت النسب فيما دون سنتين لانها
يحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الكبيرة وبيان الاحتمال انها
... الكلام في مراهقة المدخول بها وهي تحتمل الحبل ساعة فساعة فيحتمل ان تكون حاملا
... الطلاق فيكون انقضاء عدتها بوضع الحمل ويحتمل انها حبلت بعد انقضاء العدة بثلثة
اشهر واذا كانت كذلك كانت كالبالغة اذا لم تقر بانقضاء العدة فيثبت نسب ولدها
الى سنتين وانما قيل اذا لم تقر بانقضاء العدة لانها اذا اقرت بانقضاء العدة بثلثة اشهر ثم جاءت
بالولد لتسعة اشهر من وقت الطلاق لم يلزمه بالاتفاق ولهما ان لانقضاء عدتها جهة
متعينة وهي الاشهر لانا عرفنا بها صغيرة بيقين وما عرف كذلك لا يحكم بزواله بالاحتمال
فيقضيها بحكم الشرع بالانقضاء اقرت به او لم تقر وهو اي حكم الشرع في الدلالة فوق
الاقرار لانه لا يحتمل الخلف والاقرار يحتمله فلو اقرت بالانقضاء ثم ولدت لستة اشهر
لم يثبت النسب فكذا اذا حكم الشرع بالمضي والحال ان عدتها تنقضي بثلثة اشهر بيقين
فاذا جاءت بالولد لاقل من تسعة اشهر من وقت الطلاق تيقنا بالعلوق في العدة
والا فلا وان كانت المراهقة مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الحكم عند ابي حنيفة ومحمد
يعني ان ولدت لاقل من تسعة اشهر يثبت النسب وان لتسعة اشهر لم يلزمه وعند ابي يوسف

العدة

يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل واطئا في آخر العدة وهي ثلثة اقراء ثم تاتي به لاكثر
مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة ادعت الحبل في العدة فالجواب فيها وفي الكبيرة
سواء لانها اعترفت بالبلوغ في مدة عدتها فيحكم باقرارها بالبلوغ عنها ومن مات عنها يثبت نسب ولدها
منه المتوفى ان اتت به لاقل من سنتين وعند زفر اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة
لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما
اذا اقرت بالانقضاء كما بينا وفي الصغيرة منه انها لو اقرت بعض العدة عنه
ثم ولدت لستة اشهر لم يثبت النسب لوجود دليل الانقضاء وهو اقرارها فكذا هنا
وله لان اقرارها يحتمل الكذب وحكم الشرع بالانقضاء لا يتردد فيه الا انا نقول
لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحبل
لانها ليست بمحل للحبل قبل البلوغ وفيه شك وان كانت المتوفى عنها زوجها مراهقة
فلاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام ساعة لان عدة الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام
وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيكون جملتها عشرة اشهر وعشرة ايام فاذا اتت به لاقل
من عشرة اشهر وعشرة ايام تيقنا بالعلوق في العدة والا اي وان لم تات به لاقل
من سنتين بل لسنتين او اكثر في مسئلة الكبيرة ولم تات به لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام
بل اتت به لعشرة اشهر وعشرة ايام او اكثر في المراهقة فلا يثبت النسب ولا يثبت ولادة
المعتدة الا بشهادة رجلين او رجل وامراتين عنده وقالا يكفي شهادة امراة واحدة لان
الفراش وهو تعين المراة لماء الزوج بحيث يثبت النسب كل علوق قائم بقيام العدة فان
الفراش ملزم للنسب فلا حاجة الى الاثبات وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يحصل بشهادة امراة
ولهذا كما في حال قيام النكاح او ظهور الحبل او اقرار الزوج ولابي حنيفة القول بالموجب
سلمنا ان الفراش يكون قائما بقيام العدة ولكن العدة هنا ليست قائمة لانها انقضت
باقرارها بوضع الحمل والمنقضي لا يصلح حجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء

يثبت

فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان النكاح قائما او الحبل ظاهرا او الاعتراف من الزوج صادرا
لان النسب اذ ذاك ثابت قبل الولادة فلا يحتاج الى الاثبات وانما الحاجة الى التعيين وهو يكفي
يثبت بشهادتها قيل لا يحل نظر الرجل الى العورة فما وجه اشتراط شهادة الرجال واجيب بانه
النظر لا يمنعهم بل اذا دخلت بيتا ليس فيه غيرها وهم يعلمون انه ليس فيه غيرها ثم خرجت مع الولد يكون
في اداء الشهادة وان كان حبل ظاهر او اعترف الزوج به ان الحبل يثبت بمجرد قولها
عند الامام بلا احتياج الى الشهادة لان النسب ثابت قبل الولادة فلا احتياج الى الشهادة وعندهما
بشهادة امراة كما اذا لم يكن حبل ظاهر او اعتراف الزوج به فانهما يقولان النسب ثابت قبل
الولادة لكن الحاجة الى التعيين لان الخصم يقول لعله ولد غيرها فيخرج ميتا او يموت بعد الخروج فلم يكن بد من
التعيين يثبت بشهادة القابلة فان ادعتها بعد موته لاقل من سنتين فصدقتها
الورثة اي اقر به جميع الورثة او جماعة منهم يقطع الحكم بشهادتهم كرجلين او رجل وامراتين
كذا في العناية صح في حق الارث والنسب اما في حق الارث فلانه خالص حقهم فيقبل فيه
تصديقهم واما في حق النسب بالنسبة الى غيرهم فهل يثبت او لا قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة
كما ذكرنا وهم عدول يثبت لقيام الحجة حتى يطالب غريم الميت بدينه ولهذا قيل يشترط لفظ
الشهادة وقيل لا تشترط لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم باقرارهم وما يثبت
تبعا لا يراعى فيه الشرائط كالعبود في الولاء والجنس مع السلم في حق الاقالة هو المختار
يشير هنا الى تفرع مسئلة قولا آخر لكنه هو المختار وليس كذلك لان المسئلة
المتفق عليها انما الاختلاف في اشتراط لفظ الشهادة في اقرار الورثة لاثبات النسب في حق
غيرهم بعدم اشتراطها والمختار عدم اشتراطها كما قال صاحب الكافي والصحيح انه لا
يشترط لفظ الشهادة قال فخر الدين قاضي خان في فتاواه امراة ولدت بعد موت زوجها
بينها وبين سنتين ان صدقها الورثة في الولادة يثبت نسب الولد من الميت في حق من
صدقها وهل يثبت في حق غيرهم ان كان تم نصاب الشهادة بهم يثبت وهل يشترط لفظ

الشهادة لا لاثبات النسب وفي غيرهم اختلفوا فيه قال بعضهم يشترط كما يشترط نصاب الشهادة
وكذا في سائر الكتب التي عندنا بل وقع في بعضهم صح في حق الارث والنسب وفيما نحن فيه
لكنها ثابت بولادة لستة اشهر فصاعدا يثبت نسبه اي اقر بالولادة او سكت لان الفراش
قائم والعدة تامة وان جحد الولادة فبشهادة اي فيثبت بشهادة امرأة ولعن
بالولادة فان نفاه الزوج لاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم فان قيل اللعان هنا
انما يجب بنفي الولد الذي يثبت بشهادة القابلة فيكون اللعان ثابتا بشهادة القابلة
وهو لا يجوز لان اللعان في معنى الحد والحد لا يثبت بشهادة النساء اجيب بان اللعان
بالقذف والقذف موجود لانه قوله ليس مني تقذف لها بالزنا معنى والقذف لا يستلزم
فانه يصح بدونه فلم يعتبر الولد الثابت بشهادة القابلة وانما اضيف اللعان الى القذف
مجردا عنه وان اتت به لاقل من ستة اشهر منذ تزوجها لا يثبت النسب لان العلوق سابق
على النكاح فلا يكون منه فان ادعت نكاحها منذ ستة اشهر وادعى الزوج الاقل منها
اشهر فالقول لها مع اليمين لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح
ولزوم الاستحلاف على الاختلاف فعندهما القول لها مع اليمين وعند الامام بلا يمين
الاختلاف المعهود في الاشياء الستة وان علق طلاقها بالولادة اي قال اذا ولدت فانت
طالق فشهدت بها اي بالولادة امرأة لا تطلق عند الامام خلافا لهما لان شهادتها
حجة في ذلك قال عليه الصلاة والسلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر
اليه وعند الاستدلال ان النساء جمع محلى باللام فاضمحل معنى الجمعية فصح الاستدلال
لهذا ولانها لما قبلت على الولادة تقبل فيما تبتني عليها وهو الطلاق يعني ان الطلاق
حكم متعلق بالولادة وشهادة القابلة حجة في اثبات الولادة فكذا فيما تعلق
ضمنا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وللامام ابي حنيفة ان دعواها الطلاق
حتى تثبت في ضمن الولادة بشهادتها وانما دعواها حنث في يمينه والحنث ليس من

من ضرورات الولادة فلا يثبت الا بحجة تامة سلمنا ان دعواها الطلاق لكن لا يمكن اثباته
بشهادتها ضمنا لان شهادتها تثبت ضرورية في حق الولادة لعدم حضور الرجال عندها فلا تظهر في
حق الطلاق لانه ينفك عنها بل نظيره في حق الضمنيات المحضة قال صاحب العناية ولقائل ان يقول
كلامنا في الطلاق المعلق بالولادة والمعلق بالشيء لازم من لوازمه والولادة تثبت بشهادتها
والشيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه انتهى قال مولانا سعدي افندي في جوابه اقول للشرع ولاية
اثبات امر في حق بعض الاشياء ولا يثبتها في حق بعضها وله نظائر لا تحصى وان اعترف
بالحبل ثم علق طلاقها بالولادة فقالت المرأة ولدت وكذبها الزوج تطلق بمجرد قولها عند
الامام وعندهما لا بد من شهادة امرأة قابلة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث في شهادتها
ولابي حنيفة ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه الحبل وهو الولادة ولان الحرائر
اقرار بكونها مؤتمنة والقول قول المؤتمن في دعوى رد الامانة وهذا ايضا شرك الى
ان بعد الشرط انما يستلزم وجود الجزاء عند اذا كان وجود الشرط بدليل يمكن ان يكون
دليلا على الجزاء عند انفراده عن الشرط والاقرار كذلك يحكي شهادة القابلة في مسئلة
الاولى كذا في العناية وعلى هذا الاختلاف اذا كان الحبل ظاهرا ثم علق الطلاق ومن نكح
امة فطلقها ثم اشتراها فولدت لاقل من ستة اشهر منذ شراها لزمه والا لا لانه في الوجه
الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد مملوكه لانه يضاف
الحادث الى اقرب وقته فلا بد من دعوته وهذا اذا كان الطلاق واحدا باينا او خلعا
او رجعيا واما اذا كان اثنين يثبت النسب الى وقت الطلاق لانها حرمت حرمة غليظة
بتطليقتين فلا تحل له بملك اليمين واذا لم تحل لا يضاف العلوق الى اقرب الاوقات بل الى ابعدها
حملا لامرهما على الصلاح وابعد الاوقات هو ما قبل الطلاق فيلزمه الولد اذا جاءت
به لاقل من سنتين من وقت الطلاق واما اذا كان الطلاق واحدا فيحل له وطئها بملك اليمين
ايضا فالولد الى اقرب الاوقات فيكون ولد الامة فلا يثبت نسبه عنه بغير دعوة ومن

قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امرأة بالولادة فهي ام ولد له لان
النسب وهو الدعوة قد وجد منه حيث قال فهو مني وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يثبت
القابلة بالاجماع قال صاحب العناية هذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر منذ وقت الاقرار
ولدت لستة اشهر فصاعدا لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم يكن المولى
هذا الولد بحكم الاول فانا تيقنا قيام الولد في البطن وقت القول فصحت الدعوى
ومن قال لغلام هو ابني ومات فقالت امة انا امرأته وهو ابنه يرثانه قال صاحب الهداية
وفي النوادر جعل هذا جواب الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت
الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا
وجه الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح
هو المتعين لذلك عادة ووضعا اي وضع الشرع انتهى واعترض عليه بانه ينبغي ان
لا يكون لها الميراث في الاستحسان ايضا لان هذا النكاح يثبت اقتضاء فيثبت بقدر
الضرورة وهي تصحيح النسب دون استحقاق الارث واجيب بان النكاح على ما هو الاصل
مشروع الى النكاح هو سبب لاستحقاق الارث ونكاح لم يوضع لم يشرع فلما ثبت النكاح
بطريق الاقتضاء ثبت ما هو من لوازمه التي لا تنفك عنه شرعا كذا في العناية فان
جهلت حريتها وقالت الورثة انت ام ولد اي ام ولد معتوقة فلا ميراث لها
لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق لا في استحقاق الارث والحاجة هنا
الى استحقاق الارث فلا يقضى به **باب الحضانة** مناسبة هذا الباب
ثبوت النسب ظاهر لا يحتاج الى بيان وهي من حضن الطائر بيضه يحضنه اذا ضمه
الى نفسه تحت جناحه وكذلك المرأة اذا حضنت ولدها كذا في الكفاية قال صاحب الافضل
وهي من الحضن وهو ما دون الابط الى الكشح وحضنا الشيء جانباه وحضن الطائر
بيضه يحضنه اذا ضمه الى نفسه تحت جناحه ولما كان الصغير عاجزا عن النظر في مصالح

جعل الله تعالى ذلك الى من يلي عليه ففوض الولاية في ماله والعقود الى الرجال لانهم بذلك اقوم وعليه
اقدر وفوض التربية الى النساء لانهن اشفق واهدى واقدر على التربية من الرجال واقوى
فالام احق بحضانة ولدها قبل الفرقة وبعدها ما لم تتزوج بغير محرم لما روي
ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي
له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال النبي صلى الله عليه وسلم انت احق به ما لم تتزوجي
ولان الام اشفق عليه لزيادة اتصاله بها حيث يتقطع منها بالمقص واقدر على
الحضانة بلزومها البيت فكان التفويض اليها زيادة مرحمة لما هو فطنتها والى هذا اشار
الصديق لما رأى ان عمر رضي الله عنه خاصم ام عاصم بين يدي ابي بكر رضي الله عنه لينزع العاصم
منها قال له ابو بكر الصديق رضي الله عنه ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قاله
والصحابة حاضرون متوافرون ولم ينكر عليه احد واذا كانت الام مرتدة فهي حق لها لانها
تحبس وتضرب فلا تتفرغ للحضانة ثم امها اي ام الام اي بعد الام وان علت
لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فما دامت واحدة من جانب الام فهي احق بها
ثم ام الاب كذلك لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراث الامهات السدس ولانها اوفر
شفقة لاجل الولاد ثم اخت الولد لابوين لانها اشفق بعد القرابة ثم اخته لام
لانها بنت وهذا الام ثم اخته لاب لان بنات الابوين اولى من بنات الاولاد
النسبة ثم خالته لان قرابة الام ارجح وهذا الام كذلك اي الخالة كذلك وام
اولى ثم الخالة لام ثم لاب قال صاحب الهداية والخالة اولى من بنات الاخ لانها تدلي
بالام وتلك بالاخ وقال صاحب الاختيار الخالة مقدمة على الاخت لاب لان الخالة
بمنزلة الام قال عليه السلام الخالة والدة ثم عمته كذلك في الترتيب ولا حق لبنات العمة
والخالة في الحضانة لانها غير محرم وبنات الاخت اولى من بنات الاخ لان بنت الاخت
لها ولاية حق الحضانة وهي اي بنات الاخت وبنات الاخ اولى من العمات وكل

في ذكرنا ان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فكانت جهة الام مقدمة على جهة الاب كا

الاختيار بقول المصنف فعلى هذا يلزم ان لا يكون بنات الاخت لاب وبنات الاخ لا ح

اولى من العمات لانهن جميعا من جهة الاب [illegible] تنبه ومن نكحت غير محرم اي غير محرم الولد

لها حق الحضانة سقط حقها لما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم انت احق به ما لم تتزوجي

حق الحضانة للنظر للصغير وينتفي عند التزوج لان زوجها يعطيه نزرا اي قليلا

اليه شزرا اي نظر المبغض فلا نظر له اذ ذاك لا يسقط حق من نكحت محرمه اي محرم ال

كام نكحت عمه وجدة نكحت جده لانه قام مقام ابيه فينظر اليه وكذا كل زوج هو ذو

محرم من الولد لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة ويعود الحق بزوال نكاح

حق الحضانة به لان المانع قد زال والقول قولها في نفي الزوج يعني ادعى الزوج ان ال

تزوجت بزوج آخر وانكرت الموطوءة من لها حق الحضانة ما تزوجت وقال من [illegible] وكذا م

من الحضانة تزوجت فالقول قولها لانها تنكر بطلان حقها في الحضانة

وان اقرت انها تزوجت بزوج آخر ولكن ادعت انه طلقها وعاد حقها فان لم تعين

الزوج فالقول لها وان عينت الزوج فلا يقبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقر به ذلك الزوج ك

في الكافي ويكون الغلام عندهن اي عند النساء اللاتي لهن حق الحضانة حتى يستغني

يأكل وحده ويشرب ويلبس ويستنجي وحده لانه اذا استغنى يحتاج الى التأدب والتخلق باداب

الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التأديب والتثقيف اي التسوية اعوج وقدره [illegible]

بسبع سنين او تسع سنين قال صاحب الاختيار وقدره بتسع سنين والخصاف بسبع سنين اعتبارا ابو بكر الرازي م

للغالب يعني ان الصبي اذا بلغ سبع سنين يستغني عن الحضانة غالبا فيأكل وحده ويشرب

وحده ويستنجي وحده قال صاحب الكافي والفتوى على السبع ثم انهم اختلفوا في المراد بالاستنجاء

من مشايخنا من قال المراد منه تمام الطهارة بحيث لا يحتاج الى من يعينه ومنهم من قال

المراد منه ان يطهر نفسه من النجاسة وان كان لا يقدر على الطهارة وهو منقول من ظاهر [illegible] تمام م

[illegible] بر راسه كذا في الينابيع ثم يجبر الاب او الوصي او الولي على اخذه لانه اقدر على التأديب والتعليم

ويكون الجارية عند الام والجدة حتى تحيض عند ابي حنيفة وابي يوسف لان بعد الاستغناء تحتاج

[illegible] آداب النساء كالغزل والطبخ وغسل الثياب ونحوها والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج

الى التحصين والحفظ والرجل فيه اقوى واهدى والجارية من الام والجدة يكون عندهما عند

[illegible] حتى تشتهى لتحقق الحاجة الى الصيانة وحد الشهوة ان تبلغ عشرة سنة في قولهم

كذا في النهاية وقال الفقيه ابو الليث حد الشهوة ان تبلغ تسع سنين وقيل اذا بلغت ست

سنين او سبع او ثمان ان كانت عبلة اي تامة الخلق ضخمة كما تكون عند غيرهما اي غير الام و

[illegible] حتى تشتهى يعني اذا كانت الجارية عند الاخوات او الخالات او العمات فانها تترك عندهن

[illegible] تبلغ حد الشهوة على رواية القدوري قال صاحب الهداية وعن محمد انها تدفع الصغيرة حتى تستغني

[illegible] تأكل وحدها وتشرب وحدها وتستنجي وحدها كما في الغلام لانها وان كانت تحتاج الى تعلم

آداب النساء لكن في نوع استخدام للصغيرة وليس لغير الام والجدة ولاية الاستخدام ولهذا لا

[illegible] للخدمة فلا يحصل المقصود وهو التعلم بخلاف الام والجدة لقدرتهما على الاستخدام

شرعا وبه اي وبكونها عند الام والجدة حتى تشتهى يفتى لفساد الزمان فانها اذا

كانت مشتهاة كانت عرضة لتعرض الفساق والفجار من الغيرة ما ليس للنساء فهن يضيعن كل

شيء ولو انفسهن فلا يستبعد ذكر في حق بناتهن قال صاحب الحقائق وهو الاوجه لكن

[illegible] وهو معتمد لفساد الزمان ومن لها الحضانة لا تجبر عليها لاحتمال عجزها

عن الحضانة الا اذا تعينت بان لا يأخذ الولد ثدي غيرها او لا يكون له ذو رحم محرم

سواها فتجبر على الحضانة اذ الاجنبية لا شفقة لها عليه كذا في التمرتاشي فان لم يكن

[illegible] امرأة لها حق الحضانة فالحق للعصبات على ترتيبهم وتعرف الترتيب في

[illegible] في باب الميراث وولاية الانكاح لكن لا تدفع صبية الى عصبة غير محرم كابن العم

ومولى العتاقة عند وجود محرم غير عصبة كالخال بل تدفع الى الخال تحرزا عن الفتنة كذا في

عند صاحب [illegible] لا تدفع الى العصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم م

عن محمد وذكر الامام التمرتاشي فان لم يكن واحد من العصبة يدفع الى الاخ لام عند ابي حنيفة ثم الى
الارحام الاقرب فالاقرب وقال محمد لا حق لذكر منهم قبل النساء قال صاحب الاختيار
كان الاخ مخوفا عليها فالتدبير للقاضي يدفعها الى ثقة محصنة وان لم يكن لها الا ابن
فان شاء القاضي ضمها اليه ان كان اصلح والا وضعها عند امينة انتهى ولا تدفع
الى فاسق ماجن وهو شخص الذي لا يكون له مبالاة في افعاله انها مخالفة للشرع
وان اجتمعوا في درجة كالاخوة لاب وام فاورعهم اولى ثم بالحجة التي تلي
ثم اسنهم يعني ان تساووا في الورع فاكبرهم سنا احق به لان حقه يبنى على ثبوت
النقار رضي الله عنه يترجح به ولا حق لامة وام ولد في الحضانة قبل العتق لان الحضانة
من الولاية وليستا من اهلها فاذا اعتقتا كانتا كالحرة والذمية احق بولدها المسلم
بان كان زوجها مسلما لان الحضانة تبتنى على الشفقة وهي اشفق عليه فيكون الدفع اليها
انظر له ما لم يخف عليه الف الكفر لان الدفع اليها بعد ذلك يحتمل الضرر بانتقاش
احوال الكفر في ذهنه وليس للاب ان يسافر بولده حتى يبلغ حد الاستغناء لما فيه
من ابطال حق من لها الحضانة في الحضانة ولا للام ذلك اي اخراجه من الامصار لكن
الا الى وطنها وقد تزوجها فيه لان التزوج فيه دليل المقام فيه ظاهرا فيكون
قد التزم المقام في بلدها وانما لزمها اتباعه بحكم الزوجية فاذا زالت الزوجية
جاز لها ان تعود اليه لانه رضي بذلك ان لم يكن وطنها دار الحرب لانه ضرر بالصبي
لانه يتعود اخلاق الكفار وربما يألفهم واذا ارادت ان تخرج الى بلدها الذي لم
يقع العقد فيه ليس لها ذلك لان الزوج لم يلتزم لها المقام فيه فلا يكون لها ان تفرق
بينه وبين ولده من غير التزامه وان كان العقد في غير وطنها فارادت ان تنقل
اليه ليس لها ذلك لانه دار غربة والحاصل انه لا بد من الامرين جميعا الوطن ووقوع
النكاح فيه وليس ذلك اي السفر به لغير الام من الاخت وغيرها الا باذن الاب

رضا

وهذا كله اذا كان بين المصرين او القريتين تفاوت فاحش وان كان بين المصرين او القريتين
تقارب بحيث يمكن للاب ان يطلع عليه اي على ولده ويرجع قبل الليل ويبيت في منزله
فلا باس به اي بنقل الام الولد من احد المصرين الى الآخر وكذا في القريتين فانه لا يلحقه بذلك ضرر
ونقلها كالنقلة من محلة الى محلة اخرى في مصر متباعد الاطراف وكذا النقلة من القرية الى
المصر لا باس به لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل المصر وليس فيه ضرر بالاب
وفي العكس اي النقلة من المصر الى القرية حيث لا يجوز لان فيها ضررا بالصغير لتخلقه باخلاق
اهل السواد فليس لها ذلك الا اذا وقع العقد فيها ولا خيار للولد في الحضانة مطلقا سواء
كان بالغا او لا وسواء كان غلاما او جارية وقال الشافعي يخير لانه عليه السلام خيره قلنا
الرضيع لا اختيار لقصور عقله يختار من عنده الدعة واللعب وقد صح ان الصحابة رضي
الله عنهم لم يخيروا والحديث محمول على ما اذا كان بالغا

باب النفقة

لما فرغ من
بيان حضانة الولد ونفقة الحضانة احتاج الى بيان النفقة ومن يجب عليه النفقة
وهي في اللغة اسم بمعنى الانفاق وهو عبارة عن الادرار على الشيء بما به يقوم بقاؤه ونفقة الشخص
على غيره تجب باسباب منها الزوجية ومنها النسب ومنها الملك وفتح الباب بنفقة الزوجات
لان الزوجية اصل النسب فتقدم عليه والنسب اقوى من الملك لان النفقة على الولد كالانفاق
على النفس لكونه جزءا منه وكذا على الوالدين تجب النفقة والكسوة والسكنى للزوجة على
زوجها اما النفقة والكسوة فلقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
ولقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف
واما السكنى فلقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولو كان الزوج صغيرا
لا يقدر على الوطء لان المانع ليس من قبلها والتسليم يتحقق منها مسلمة كانت او كافرة
لان الدلائل لا فصل فيها فتستوي فيها المسلمة والكافرة كبيرة او صغيرة توطأ
واما اذا كانت صغيرة لا توطأ فانه لا يجب لها النفقة سواء كانت في بيت الزوج

اولم تكن حتى تصير الحالة التي تطيق الجماع على ما يجيء انشاء الله لان امتناع الاستمتاع
هو لمعنى فيها والاحتباس الموجب للنفقة ما يكون وسيلة الى المقصود المستحق بالنكاح
او دواعيه ولم يوجد لان الصغيرة التي لا تصلح للجماع لا تصلح للدواعي لانها غير مشتهاة وان
بالرتقاء والقرناء ونحوهما فان المقصود المستحق بالنكاح فائت وليس النفقة واجبة
الدواعي غير فائتة بان يجامعها تفخيذا او غيره فحال الصغيرة لما ذكرنا حتى قالوا ان
الصغيرة مشتهاة يمكن جماعها فيما دون الفرج يجب النفقة لها وقال الشافعي لها النفقة
عوضا عن الملك عنده كما في المملوكة بملك اليمين فيضاف الى وجوبها بسبب الحاجة والصغيرة
فيها سواء كالمملوكة ولنا ان المهر عوض عن الملك لان العوض هو ما يجعل بمقابلة في العقد
والدواعي المهر دون النفقة واذا كان المهر عوضا لا يكون النفقة عوضا كيلا يجتمع
عن معوض واحد بل النفقة عوض عن الاحتباس فلها المهر دون النفقة
في هذه المسئلة بين الشافعي لان الزوج تزوجها مع علمه بانها صغيرة لا توطاء وجاء منها
الى النفقة مستحقة فاقدامه على تزوجها مع العلم دليل الالتزام للنفقة قبل اذ
ظرف لقوله تجب النفقة اليه نفسها فمعنى له الى فرض الزوج قتديه لانها لو لم تزف الى بيت
زوجها لا تستحق النفقة وهو رواية عن ابي يوسف ويختار بعض علمائنا لكن ظاهر الرواية
يجب لها النفقة اذا لم يطالبها الزوج بالانتقال لانها سلمت اليه نفسها معنى لكن الشغل من
جهة الزوج حيث ترك الحق فلا يوجب بطلان حقها وان طالبها بالانتقال وامتنعت
حق فلا نفقة لها وذكر في الكافي ان الفتوى على ظاهر الرواية كذا في شرح الكنز او لم تسلم
نفسها لحق لها لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس لمعنى من قبله فيجعل كلا فائت او لم تسلم
نفسها لعدم طلبه لا نحقه فاذا لم يطلبه كان تاركا حقه فيجب عليه النفقة لها لان الشغل
حقها فلا يسقط حقها بتركه حقه وتفرض النفقة كل شهر وتسلم اليها لانه كل شهر له تقدر
بها كل ساعة وتعيين الجمع مدة فقدرنا بالشهر لانه الوسط وهو اقرب الاجال

اذا كان الرجل محترفا يفرض عليه النفقة يوما فيوما لانه يتعسر ان يقدر على تعجيل نفقة الشهر دفعة وان
كان من التجار يفرض عليه نفقة شهر فشهرا والكسوة كل ستة اشهر لانها تحتاج اليها في كل ستة اشهر
لاختلاف الحر والبرد وللزوج ان يلي الانفاق بنفسه الا اذا ظهر عند القاضي انه لا ينفق عليها
فيفرض لها كل شهر على ما بينا وتقدر بكفايتها بلا اسراف ولا تقتير لانه صلى الله عليه وسلم قال لهند امرأة
ابي سفيان خذي من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف وليس فيها تقدير لازم لاختلاف ذكرنا
من الاوقات والطباع والرخص والغلاء فاعتبر الوسط وهو خبز البر والادام بقدر كفايتها وان كان
الزوج صاحب نزر لا يفرض عليه النفقة ويفرض الكسوة ويعتبر في ذلك اي في فرض النفقة حالهما
اي الزوجين وهو اختيار صاحب الهداية واعتبار حالها في ذلك اختيار الخصاف وعليه الفتوى حالهما
في النفقة المطلقة اربعة اقسام اما ان يكونا موسرين او معسرين او الزوج موسرا والزوجة
معسرة او بالعكس في ذكر في موسرين يعتبر حال اليسار فيجب نفقة اليسار وفي معسرين يعتبر
حال الاعسار فيجب نفقة الاعسار
اما اليسار وفي المختلفين اي في يسار الزوج واعسار الزوجة وفي اعسار الزوج ويسار الزوجة يعتبر
بين ذلك اي يعتبر نفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات فاذا كان الزوج يأكل
الحلوا واللحم المشوي والباجا وامرأته كانت تأكل في بيتها خبز الشعير لا يؤمر الزوج بان يطعمها
ما يأكل بنفسه ولا ما كانت امرأته تأكل في بيتها ولكن يطعمها ما بين ذلك اي يطعمها خبز البر وباجة
او جبن واذا كانت المرأة في بيتها تأكل الحلوا واللحم المشوي والباجا والزوج يأكل في
خبز الشعير يطعمها ايضا ما بين ذكرنا على ما بينا وقيل يعتبر حال الزوج فقط لا يعتبر حالها وهو
قول الكرخي لقوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه
الله الآية على ان المعتبر حال الزوج فالحاصل جميعا لا يعتبر غيره ووجه الاول ما روينا
الثاني من حديث امرأة ابي سفيان رواه البخاري باسناده الى عائشة رضي الله عنها قالت
هند ابنة عتبة قالت يا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح ليس يعطيني ما يكفيني وولدي

اما اخذت منه وهو لا يعلم فقال عليه السلام خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فاعتبر حالها قال صاحب الكافي
هذا الدليل غير مطابق للمدعى لان المدعى هو الاعتبار بحالهما والحديث يدل على اعتبار حالها
ان يجاب عنه بان المحتاج اليه هو بيان اعتبار حالها واما اعتبار حاله فالآية تدل عليه
به فان الآية تدل على اعتبار حاله والحديث على اعتبار حالها فوجب الجمع بينهما بان يكون
وعمل بهما كما ذكرنا فان قيل هذا على تقدير التعارض والحديث لا يعارض الآية لكونه من الآحاد
ان الحديث مفسر لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف انتهى فيكون معارضة بين الآية
فيجمع بينهما انتهى قال مولانا سعدي افندي في قوله لا يبعد ان يدعى شهرته انتهى بقول لا يعتبر
يدعى شهرته لان مجرد الادعاء غير مفيد ما لم يصل تعريف الحديث بشهرته عليه
القول له اي للزوج في اعساره في حق النفقة لانه منكر والبينة لها لانها مدعية وقوله في حق النفقة
احتراز عن حق جميع الحقوق فانه اذا ادعى عند الدين انه معسر لا يقبل قوله وكذا ذكر في عمدة الكفاية
في الثانية ويفرض عليه نفقة خادم واحد لها لو كان موسرا لان كفايتها واجبة عليه وهذا من
تمامها اذ لا بد لها منه قال صاحب الكافي وهذا اذا كانت حرة فان كانت امة لا تستحق نفقة الخادم
لانها خادمة بنفسها وعند ابي يوسف يفرض عليه نفقة خادمين لانها تحتاج الى احدهما
لمصالح الداخل والى الآخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرين فلا ضرورة الى الثاني
الزوج لو تولى كفايتها بنفسه كان وافيا فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه قال صاحب العناية
اختلفوا في الخادم الذي يستحق النفقة على الزوج فمنهم من قال مملوك لها حتى لو كان حرا او لم
يكن مملوكا لها لا يستحق وهو ظاهر الرواية لان استحقاقها نفقة الخادم انما هو باعتبار ملك
الخادم فاذا لم يكن لها خادم لا يستوجب لان في اذا لم يكن لها خادم لا يستحق كفاية الخادم
ومنهم من قال كل من يخدمها حرا كان او مملوكا لها او لغيرها يستحق وقال بعضهم ان كانت من
الاشراف فلها نفقة خادمين احدهما للخدمة والآخر للرسالة واموره الى بعث البيت ولو كان الزوج
معسرا لا يفرض نفقة الخادم في الاصح لانها قد تكتفي بخدمة نفسها واستعمال الخادم ليس بلازم

النفقة بتغير حال اليسار والاعسار وقال محمد الزوج اذا كان معسرا
لها خادم يجب عليه نفقته لانه اذا كان لها خادم فهذه المرأة لم تكتف بخدمة نفسها فيجب عليه نفقة
الخادم كما كان ولو فرضت النفقة لمعسر ثم ايسر فخاصمته تمم لها نفقة اليسار لان النفقة
تختلف باختلاف اليسار والاعسار فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها وبالعكس اي لو فرض
ثم اعسر تلزم نفقة المعسر لما بينا من ان النفقة تختلف باختلاف اليسار والاعسار
فاذا تبدل حاله يلزم نفقة الحال ولا نفقة لناشزة خرجت من بيته اي بيت الزوج بغير حق لان
الاحتباس منها وفوت النفقة جزاء الاحتباس قيل لشريح القاضي هل للناشزة نفقة فقال نعم
جراب من تراب معناه لا نفقة لها بحال اما اذا امتنعت من التمكين في بيته لان
الاحتباس وهو يقدر على وطئها كرها ولا محبوسة بدين اي لا نفقة لها لان فوت
الاحتباس منها بالمماطلة ومريضة لم تزف اي لم تنتقل الى منزل زوجها لعدم الاحتباس لاجل
الاستمتاع بها ومغصوبة يعني اخذها رجل كرها وذهب بها فان النفقة جزاء الاحتباس
وقد فات وصغيرة لا توطأ قيل الاولى لا تشتهى لان الصغيرة اذا كانت مشتهاة
حكمها فيما دون الفرج فلها النفقة على ما سيجيء في اول الباب وحاجة لا معه اي لا مع الزوج
لان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر
ولو حجت معه اي مع الزوج فلها نفقة الحضر لا السفر لان نفقة الحضر مستحقة عليه لو كان
هو النفقة بالمعروف وهو عبارة عما لا اسراف فيه ولا تقتير وفي نفقة السفر اسراف
الشيء فلا يكون معروفا ولا الكراء لهذه العلة ولو مرضت في منزله فلها النفقة
والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوت الاحتباس للاستمتاع وجه
الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع
بعارض فاشبه الحيض لا تجب النفقة لو مرضت في بيتها ثم زفت مريضة لان التسليم
لم يصح واستحسنه صاحب الهداية حيث قال قالوا هذا احسن ولا تفرق للعجز عن النفقة

اي بهذا التفصيل

ونوقض بالاستناد انه لتحمل عليه الناس اه يكون اللام للعاقبة تدبر ارتقى الى الطلاق
فسخه على ان يقضي الثمن من مال الزوج وقال الشافعي يفرق لانه عجز عن الامساك بالمعروف فلزمه
التسريح بالاحسان فان ابى ناب القاضي منابه كما في الجب والعنة بل اولى لان الحاجة الى النفقة
اقوى منه للجماع لان انقطاع الاول مهلك بخلاف الثاني وهذا التزويج عندنا فسخ
لا طلاق ولنا ان حقه بالتزويج يبطل اي لا يصل اليه الا بسبب جديد وحقها يتأخر اذ
النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفى في الزمان الثاني والاول اقوى فيتحمل الأدنى
لدفع الاعلى وقياسه على الجب والعنة باطل مع الفارق لان العجز عن النفقة انما يكون عن التابع
في باب النكاح والعجز عن الوصول الى المرأة بسبب الجب والعنة انما يكون عن المقصود بالنكاح
والتناسل ولا يلزم من جواز الفرقة بالعجز عن المقصود جوازها بالعجز عن التابع قال صاحب العناية
واعلم ان العجز عن النفقة انما يظهر عند حضور الزوج واما اذا كان غائبا غيبة منقطعة
ولم يخلف نفقتها ورفعت الامر الى الحاكم الشافعي ففرق بينهما قال مشايخ سمرقند جاز
لانه قضى في فصل مجتهد فيه وهو التزويج بالعجز عن النفقة وفي القضاء على الغائب وقال صاحب
الذخيرة الصحيح انه لا يصح قضاؤه لان العجز لا يعرف حال الغيبة لجواز ان يكون قادرا
فهذا ترك الانفاق لا العجز عنه فان رفع هذا القضاء الى قاض فامضاه فالصحيح انه
ينفذ لان هذا القضاء ليس في فصل مجتهد فيه اذ العجز لم يثبت انتهى قال صاحب النهاية
تجويز الفسخ عند الشافعي امران احدهما اعسار الزوج وطريقه ان يثبت اعساره عند
الحاكم فيمهله ثلاثة ايام ويمكنها من الفسخ صبيحة الرابع كذا في غاية القصوى وثانيهما غيبة
الزوج الغائب حقها من النفقة ولو موسرا قال في شرح غاية القصوى ولو غاب الزوج
حال كونه قادرا على اداء النفقة لكن لا يعرف حقها فالظاهر انه لا فسخ لها
ولكن يبعث الحاكم الى بلده ليطالبه ان كان موضعه معلوما والثاني ثبوت الفسخ
بالعجز من اصحاب الشافعي وافتوا به لكونه المصلحة وقال في شرح الحاوي [illegible]

اي يمكن الحاكم المرأة من الفسخ

القاضي

القاضي الطبري وابن الصباغ والروياني وابن ابي ... صاحب التتمة ان المصلحة في الفتوى
اقول لا نعلم ما نقل عن الكتب الشافعية الموثوق بها ان الحكم بالعجز عند الشافعي انما هو بالنظر الى
الحاضر واما الحكم بالنظر الى الغائب فبعدم الانفاق وكان العجز وعدم الانفاق يكون متلازما
بالضرورة فلا وجه لما ذكره في الرد على الشافعي في شرح الهداية من ان العجز عن النفقة انما
يظهر عند حضور الزوج واما اذا كان غائبا غيبة منقطعة فلا يعرف العجز لجواز ان يكون
قادرا فيكون هذا ترك الانفاق لا العجز عن الانفاق فان رفع هذا القضاء الى قاض
آخر فامضاه فالصحيح انه لا ينفذ لان هذا القضاء ليس في مجتهد فيه لما ذكرنا ان
العجز لم يثبت نعم يرد هذا على من لم يعرف مذهب الشافعية ويحكم على الغائب بالعجز
عن الانفاق لا على الشافعي ولا على من يعمل بمذهب الشافعي في بلادنا [illegible]
واعلم ان امرأة اذا رفعت امرها الى الحاكم الشافعي ففرق بينهما بالعجز عن النفقة في
الحاضر وبترك الانفاق في الغائب ولو كان موسرا وقضى به ثم اذا رفعت قضاؤه
الى قاض آخر من الحنفية فامضاه ينفذ قضاؤه وامضاؤه لانه قضى في فصل مجتهد فيه
وهو التزويج بالعجز عن النفقة في الحاضر وبعدم الانفاق في الغائب تدبر ولا تجب عليه
النفقة لمدة مضت الا ان يكون قضى بها او تراضيا على مقدارها اي على مقدار النفقة
لان النفقة صلة وليست بعوض عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها الا بالقضاء
كالهبة لا توجب الملك الا بمؤكد وهو القبض والتراضي على مقدارها بمنزلة القضاء لان
ولايته على نفسه وولايتها على نفسها اقوى من ولاية القاضي ولو مات احدهما او طلقت
بعد القضاء او التراضي قبل قبضها اي قبل قبض النفقة سقطت لانها صلة
والصلات تسقط بالموت وكذا بطلاقها قال فخر الدين قاضيخان في فتاواه وكما تسقط
المفروضة بموت احد الزوجين هل تسقط بالطلاق اختلفوا فيه قال بعضهم لا تسقط
قال القاضي الامام ابو علي النسفي وجدت رواية في السقوط وذكر الخصاف ان على قول

محمد تسقط ولا رواية فيه عن اصحابنا وذكر شمس الائمة الحلواني ان العدة لسقوط النفقة
سببا آخر فقال تسقط بموته وبموتها وتسقط اذا طلقها وابانها ولو فرض القاضي للمطلقة نفقة
العدة فلم تأخذ حتى انقضت العدة هل تسقط كما تسقط بالموت قال بعضهم لا تسقط وذكر
شمس الائمة الحلواني اذا فرض القاضي للمرأة نفقة العدة فلم تستوف حتى مات او
كزوجين تسقط انتهى الا ان تكون استدانت بامر القاضي فح لا تسقط بالموت والطلاق
لان القاضي اذا امرها بالاستدانة كان استدانتها استدانة الزوج لعموم ولايته عليه
ولو استدانت بنفسها لم تبطل بالموت وكذا اذا استدانت بامر القاضي ولو عجل لها النفقة
او الكسوة لمدة ثم مات احدهما قبل تمامها الى تمام مدة فلا رجوع عندهما فان الحكم
يقول يحتسب لها نفقة ما مضى وما بقي للزوج ان كان قائما وقيمته ان كان مستهلكا
وهو قول الشافعي وعلى هذا الخلاف الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه بالاحتباس
وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدر لها انها صلة وقد اتصل بها القبض
فلا رجوع في الصلة بعد الموت لانتهاء حكمها ولهذا لو هلكت من غير استهلاك لا يسترد
منها شيء بالاجماع عن محمد انها اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترد منها
شيء لانه يسير فصار في حكم الحال يعني اذا اضاعت النفقة الواجبة من الانفاق
بالموت وكذا لا يسترد ما اذا عجل لها نفقة الشهر قال صاحب التسهيل اقول نفقة
فانها ترد اذا ماتت مع انها صلة ايضا ثم قال ويكفر الحل باذا النفقة ثمن بيع
وولاية الحاكم على بيع ما نظرته ونظر فيسترد اذا عجلها لفوت العوض بعد
واما هنا فترد فيها القبض من ماله مختارا وتمت الصلة بالقبض فلا تقطع الا
بالموت حتى كان في الزوج مختارا مستقلا لا نائبا عن احد فلم يعتبر النظر له اذ
يجعل فيه لما نادفا فرقا انتهى نقول العقد ثم انه كان ينبغي ان لا ينازع في
في هذه المسئلة لان محمدا معناه كون النفقة صلة لا عوضا عن الاحتباس نهاية

مسائل

... من السابقة لانه تابعا بينها على غير مرة فانه قال ان محمدا يحتاج الينا في كونها صلة بل نقول
... المذكور كلك فرق قلت فعلى هذا كان يلزمه عليه ان ينازع في ذلك فرق من السابقة ايضا فهو
... بانها بيننا بلزوم بينها تتميز فيجوابه والا ما قلنا اشارات في كلام القهستاني رأيته بعدها
... هنا شيء فوقع كلامه عالم الستر والخيانة فلح الحدين الزاهدي انا نهاوا اذا تزوج
العبد بالاذن اي باذن مولاه فنفقتها دين عليه اي على العبد يباع فيه لانه دين وجب
... لوجود سببه وهو عقد النكاح وقد ظهر وجوبه في حق المولى لوجود اذنه فتتعلق برقبته
... من الجناية في العبد التاجر وللمولى ان يفدي لان حقها في النفقة لا في عين الرقبة فلو مات
... سقطت وكذا اذا قتل في الصحيح لانها صلة ثم يباع بعد ... مثلا عبد تزوج امرأة باذن مولاه
... القاضي النفقة عليه فاجتمع عليه الف درهم فبيع بخمسمائة وهو قيمته ولم يشتر عالم بانه عليه
... النفقة يباع مرة بعد اخرى ولا يباع في دين غيرها اي غير النفقة الا مرة والفرق
... النفقة تتجدد وجوبها بمضي الزمان فيعد كل في حكم دين حادث ولا كذلك سائر
... على الزوج ان يسكنها في بيت لان السكنى من كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد اوجب
... بالنفقة حيث قرأ ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وانفقوا عليهن
... وجدكم خال عن اهله واهلها الا ان تختار ذلك لانها تتضرر بالسكنى مع اهله
... على متاعها ويمنعها من الاستمتاع والمباشرة ولو اضار به ذكر في التصحيح بانها
... ولو كان ولده اي ولد الزوج من غيرها لما بينا من التضرر ويكفيها بيت منفرد من
... دار اذا كان له غلق لان المقصود يحصل به وله اي للزوج منع اهلها ولو ولدها
... من عن الدخول عليها لان المنزل ملكه فله حق المنع من دخول ملكه لا من النظر اليها والكلام
... معها متى شاؤا لان فيه قطيعة الرحم وليس له في ذلك ضرر قال في العناية الظاهر ان المراد
... ولم يتعرضوا في الكتب لمن كان غير محرم هل يجوز له النظر اليها والصحيح انه اي الزوج
... لا يمنعها من الخروج الى الوالدين ومن الدخول عليها في الجمعة مرة وقيل لا يمنع من الدخول والكلام

وفي غيرهما اي في غير الوالدين من المحارم لا تمنع في السنة مرة وقوله والصحيح احتراز عن قول محمد
بن مقاتل الرازي فانه يقول لا تمنع المحارم مطلقا من الزيارات في كل شهر مرة كذا رواه
الفاضل صدر الدين اقول وفي مجموع النوازل فان كانت قابلة او غسالة او كان
لها حق على آخر او لآخر عليها تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك
من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن فخرجت كانا
عاصيين وتمنع من الحمام وخالفه قاضيخان في الحمام حيث قال في الحمام من فتاواه دخول

فصل

الحمام مشروع للرجال والنساء جميعا الى آخر ما ذكره انتهى وتفرض نفقة زوجة الغائب
وطفله وابويه في مال له اي للغائب من جنس حقهم يعني دراهم او دنانير او طعاما او
كسوة اما اذا كان من خلاف جنس حقهم لا يفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع
ولا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفة فلانه لا يباع على الحاضر لان البيع
عليه انما يكون بطريق الحجر ولا حجر على الحر العاقل البالغ عنده غير صحيح وكذا على الغائب بل
واما عندهما فان كان يقضي على الحاضر لانه يعرف امتناعه شروط في جواز البيع لا
يقضي على الغائب لانه لا يعرف امتناعه عند مودع او مضارب او مديون يقر
كل منهم به اي بالمال عنده ويقر بالزوجية فاذا طلبت الزوجة النفقة فرض
القاضي في ذلك المال نفقتها ونفقة اولاده الصغار واذا طلب الوالدان النفقة

ح

فرض القاضي ايضا في ذلك المال نفقتهما بقول المقر له دفع على الصغير ابتدا
ويقر بالزوجية وبكونهما والدين له وبكون الطفل ابنا له او يعلم القاضي ذلك
ذكر ان لم يعترف كل منهم ذكر انما اذا اعترف كل منهم فلانه لما اقر بالزوجية
فقد اقر بان لها حق الاخذ لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير رضاه
لحديث هند امرأة ابي سفيان وكذا الوالدان يذكرهما اذا كانا محتاجين
وكذا الطفل واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما هنا فانه اقرار

لاخذ بقوله من اقرار صاحب اليد في غير هذا الموضع ليس من طريق اثبات الحق وانما
لانه لا يحتاج الى اثباته بالبينة فانه لو انكر احد الامرين من الزوجية وهو لا تقبل بينة
المرأة فيه اي في احد الامرين لان بينتها ان كانت لاثبات الزوجية فالمودع ليس بخصم
فيها وان كانت لاثبات المال فالمرأة ليست بخصم في اثبات حقوق الغائب وكذا الوالدان
والولد واذا ثبت عليه الجحود باقرار على نفسه تعدى الى الغائب كون ما في يده ملكه
للغائب بالزوج من بعض مسألة وهي ما اذا اقر صاحب الدين غريما للغائب او بوديعة حيث
ينفرد الدين لصاحب الدين وهما متوازيان للغائب بالدين والوديعة وبنسب واجنبي يده
فيما يحتجب للنظر للغائب لان الامر بالانفاق على امرأة الغائب ابقاء لملكه
بقضاء الدين نظر له بقضاء عليه بقول الغير بازالة ملكه ثم اذا اجاز القاضي
المودع بالانفاق عليها بالاقرار المحتمل للكذب فله ان يكون يعلمه الذي له يحتمل الكذب
فلا بد كذا في الغاية ويحلفها اي يحلف القاضي امرأة انه اي الغائب لم يعطها
النفقة نظرا للغائب ويأخذ منها كفيلا نظرا للغائب ايضا وحاصله ان من بيده مال
اذا اعترف به وبالزوجية او علم القاضي بهما يحلفها اولا انها ما استوفت النفقة فاذا
حلفت دفع اليها النفقة واخذ منها كفيلا لجواز ان يكون الدفع فيتم البينة على ايفائها
فاذا ذكر كان الدفع مخيرا في اخذ ايهما شاء من امرأة والكفيل كذا قال صاحب
الهداية ولا تفرض بنفقة في مال الغائب الا لهؤلاء يعني زوجته واولاده الصغار
والوالدين واما غيرهم من المحارم كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فلا يفرض نفقتهم فيه
لان نفقة هؤلاء وهو ان نفقة الزوجة والاولاد الصغار والوالدين واجبة قبل قضاء
القاضي ولهذا كان لهم ان ياخذوا قبل قضاء القاضي اعانة لهم واما غيرهم من المحارم
فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز انتهى وفيه كونه
مجتهدا فيه انه الشافعي لا يوجب النفقة لغير الوالدين والمولودين وفيه نظر كذا في العناية

هو بعد ان فتوى ولعل وجه النظر انها ثابتة بالدليل القطعي وهو قوله تع وعلى الوارث مثل ذلك
فخلاف الشافعي لا يعتد به كخلاف ابن المسيب في التحليل بالنكاح وخلاف الشافعي فيما بين
التسمية مما انتهى فلو لم يتزوجا ابن عم وعصابات وهم ... بالزوجية ولم يعلم القاضي
فاقامت المرأة بينة بها لا يقضى بها لان في ذلك قضاء على الغائب وكذا لو لم يخلف بالـ
فاقامت البينة على الزوجية ليفرض القاضي لها النفقة ويامرها بالاستدانة عليه
الغائب لا يسمع بينتها لان في ذلك قضاء على الغائب ايضا وعند زفر يسمعها القاضي
النفقة لا لثبوت الزوجية لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها
فقد اخذت حقها وان جحد يحلف فان نكل عن اليمين فقد صدق وان اقامت بينة فقد
ثبت حقها وان عجز يضمن الكفيل او المرأة وهو المعمول به اليوم وفي المختار قال صاحب
وكان ابو حنيفة يقول اولا تقضى بالنفقة على الغائب ثم رجع وقال لا يقضى وعند محمد
لا يقضى قولا واحدا وكان ابو يوسف يقول اولا تقبل بينتها على الزوجية ثم رجع وقال لا
تقبل والقضاة في زماننا يقبلون البينة من امرأة ويفرضون النفقة على الغائب لحاجة الناس
وهو مجتهد فيه وقال في المحيط وهو ارفق بهم انتهى وتجب النفقة والسكنى لمعتدة الطلاق
ولو كان بائنا او رجعيا وقال الشافعي لا نفقة للمبتوتة وهي التي طلقها ثلاثا الا ان
بعوض وان كانت ولعن الا اذا كانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح قائم بعد
عندنا فانه يحل له وطؤها واما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس انها قالت طلقني
زوجي ثلاثا فلم يفرض لي رسول الله سكنى ولا نفقة رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن
رحمهم الله ولانه لا ملك والنفقة مرتبة على الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانعدام
الملك اما اذا كانت حاملا لانا عرفنا وجوب نفقة الحامل بالنص وهو قوله تع وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن ولنا ان النفقة جزاء الاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح
هو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع

فصار

نفقتها كما اذا كانت حاملا وحديث فاطمة رده عمر فانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة
الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة وردته ايضا زيد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر
وعائشة رضي الله عنهم واسامة بن زيد وهو زوج فاطمة الراوية اذا سمعها تحدث
بهذا الحديث رماها بكل شيء في يده وقال بعضهم وليه ان زوجها خرج الى اليمن بعد ما
طلقها ووكل اخاه بان ينفق عليها خبز الشعير فابت ذلك ولم يكن الزوج حاضرا ليقضي عليه
بالنفقة لانه القضاء على الغائب لا يجوز كذا في الكافي والفرقة بلا معصية كخيار العتق
والبلوغ والتفريق لعدم الكفاءة فانه يجب النفقة والسكنى لها لانها حبست نفسها بحق
فلا يسقط النفقة كما اذا حبست لاستيفاء مهرها لا المعتدة بموت لان احتباسها ليس بحق
الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى انه معنى التوقف عن براءة الرحم ليس مراعى
فيه حتى لا يشترط فيها الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له
فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة والفرقة بمعصية كالردة وتقبيل ابن الزوج لا نفقة لها لانها صارت حابسة
نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة وانما لم يتعرضوا للسكنى لانها واجبة باقية حق
الله تعالى فلا يجب يستحق عليها فلا تسقط بحال اصلا واما النفقة فواجبة لها فلم تسقط
بمعصية من قبلها اما الردة فقد ذكرها شيخ الاسلام في مبسوطه ان الردة انما تسقط نفقة المرتدة اذا
حبست للحبس بسبب الردة واما اذا اعتدت ولم تخرج للحبس بسبب الردة فلها النفقة كذا في النهاية
فالمرتدة مطلقة الثلاث تسقط نفقتها يعني اذا طلقت ثلاثا ثم ارتدت والعياذ بالله تعالى سقط
نفقتها لا لو مكنت ابنه يعني اذا طلقت ثلاثا ثم مكنت ابن زوجها لا تسقط نفقتها والفرق
بينهما ان الفرقة تثبت بالطلقات الثلاث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى
تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فوقع الفرق حتى اذا لم تخرج المرتدة من بيت الزوج
فلها النفقة ايضا على ما سبق آنفا **فصل** لما فرغ من بيان نفقة الزوجة شرع

في بيان نفقة الاولاد ونفقة الطفل الفقير على ابيه لا يشركه اي الاب ولا يشركه فيها
الام فهو باب علم فيها اي في النفقة احد في ظاهر الرواية وتقدم عن الخصاف ان
النفقة على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وقال الطحاوي
قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن قيل وجه الاستدلال انه رزق الوالدات
لما وجب على الاب بسبب الولد وجب عليه رزق الولد بطريق الاولى اذ الحكم يترتب على
ممنوع وترتب على المشتق دليل على علية المشتق منه كما في الشارح والرائي [illegible]
لما تقدم ان علة نفقتهن على الزوج هو الاحتباس فله يجوز ان يكون غير علة [illegible]
علتان على معلول واحد وللجواب ان العلة هي الولادة لكونها هي المؤثرة في [illegible]
النفقة اذ هو سبب الجزئية الحاصلة بين الزوجين والولد وكما تجب النفقة على [illegible]
على جزئه والاحتباس علة العلة والمعتبر الصحيح سبب ينظر اليه فيجوز اضافة [illegible]
اليه قبل تحقق الولادة فاذا تحقق يضاف الحكم اليه ويجوز ان يقال استدل [illegible]
على نفي مشاركة احد في نفقة الزوجة بتقديم الظرف وكذا على نفي مشاركة في نفقة
الولد لان كلا منهما لا يقبل الاشتراك فكذا كن النفقة التي نيط بهما واذا [illegible]
فاما ان يثبت على الكل او على غيره بسبيل البدل فتعين الاول كذا في العناية [illegible]
سعدي افندي فيه تامل انتهى بقول الفقير وجه التامل والله اعلم انه يقال سلمنا ان الرزق
لا يقبل الاشتراك لكن الولد مشترك بين الاب والام فانا يستقيم الاستدلال [illegible]
وقيد الطفل بالفقير لانه اذا كان له مال فنفقته في ماله لان الاصل ان نفقة الانسان
في مال نفسه صغيرا كان او كبيرا كنفقة الابوين والزوجة يعني لا يشاركه الاب في نفقة
الولد احد كما لا يشاركه في نفقة الزوجة احد ولا يشارك الولد في نفقة [illegible]
احد ولا تجبر امه على ارضاعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجر الرضاع كالنفقة
فكما انه يجب عليه نفقته اذا فطم يجب عليه ان يستاجر من ترضعه اذا [illegible]

منها

[illegible] الارضاع لعذر بها فلا معنى للجبر عليه قيل قوله لا تضار والدة بولدها معناه بالزام
الارضاع مع كراهتها فانه قيل فما معنى قوله والوالدات يرضعن اولادهن وليس كما يليق
[illegible] انه قوله يرضعن معناه الارضاع فظاهره حيث قلت فلا يحتاج الى الجواب ان
[illegible] كان معناه الامر وهو الظاهر كان محمولا على الندب او الوجوب اذا لم توجد من ترضعه او لم
يقبل الصغير ثدي غيرها الا اذا تعينت الام للارضاع بان لا توجد من ترضعه او لم يقبل
الصغير ثدي غيرها فحينئذ تجبر على ارضاعه صيانة للصبي عن الضياع ويستاجر الاب من ترضعه
عندها اذا لم تتعين الام اما استيجار الاب فلانه الاجر عليه وقوله عندها يعني اذا
[illegible] ذكر لان الحضانة لها فله ان يمكن الاب ابطال حقها ولو استاجرها اي الام وهي
زوجته او معتدته من رجعي لترضع ولدها لا يجوز لان الارضاع مستحق عليها ديانة
[illegible] والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه بالاجر
[illegible] ظهر انها قادرة فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وهذا في الطلاق رواية وعنه
الرواية فيه غيرها وفي معتدة البائن روايتان في رواية لا يجوز وفي رواية يجوز استيجارها
[illegible] وجه الاول انه واجب فرضع بقاء الاحكام وفي العدة يجوز استيجارها
[illegible] الثاني لان النكاح قد زال بالكلية فصارت كالاجنبية وهي اي الام احق من الاجنبية
[illegible] بالاستيجار للارضاع لانها اشفق فكان في نظر الصبي في الدفع اليها انها لم تطلب زيادة
[illegible] الاجر وان التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه الى الاشارة في قوله تعالى لا
تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزام الاكثر من اجرة الاجنبية وان رضيت الاجنبية
ان ترضعه بغير اجر او بدون اجر مثل الام باجر مثل فالاجنبية هنا اولى كذا في الزيلعي لو
استاجرها وهي زوجته لارضاع ولد من غيرها صح الاستيجار لانها غير مستحق عليها ونفقة
[illegible] بالغة والابن رضاعا على الاب خاصة به يفتى في ظاهر الرواية لقوله تعالى وعلى المولود له
[illegible] لولد الصغير وقيل على الاب ثلثاها وعلى الام ثلثها لانه يرثانه على هذا

مطلب ان رضيت الاجنبية ان ترضعه بغير اجر او بدون اجر المثل والام باجر المثل فالاجنبية اولى

المذا ان قال صاحب الهداية وهذا رواية الخصاف والحسن وفصل المؤلف على هذه الرواية
بين نفقة الولد الصغير حيث وجب بجملتها على الاب خاصة وبين نفقة الولد الكبير
حيث ثلثاها على الاب والثلث على الام كما في الكتاب انه اجتمعت للاب في الصغير
ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فكان بمنزلة نفسه فاختص به ولهذا كما في نفقة نفسه
فكذا في النفقة على الصغير واما الكبير فليس للاب عليه ولاية لبلوغه فكان كسائر المحارم
نفقته مقدرة بميراثه وميراثه يكون بينهما اثلاثا فكذلك نفقته وعلى الموسر يسارا يحرم
عليه نفقة اصوله الفقراء قال صاحب العناية ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن ابي يوسف
وعن محمد انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا اذا كان من نفقته من مستغلات
او بما يفضل على ذلك من كسبه الدائم كل يوم اذا كان محتملا ينفق من كسبه لان المعتبر في حقوق
العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول اي على ان اليسار مقدر
بالنصاب لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة وهو مائتا درهم اذا كان فاضلا عن حوائجه الاصلية
وهو الصحيح لان النفقة اشبهت بصدقة الفطر لكونها مؤنة من وجه صدقة من وجه والنفقة
مؤنة من وجه كل وجه فلما لم يشترط لوجوب صدقة الفطر الموسر بالزكاة فلان لا يشترط فيها
ثبوته من كل وجه اولى ونقل في كفاية الفتاوى عن الاجناس قال لا يعتبر اربعون ويشترط نصاب
الزكاة قال في الخلاصة وهكذا قال الصدر الشهيد في الفتاوى الصغرى ان نقص منه درهم لا
يجب كذا في العناية اذا عرفت هذا فاعلم ان على الموسر يسارا يحرم الصدقة عليه نفقة
اصوله الفقراء وان خالفوه في دينه اما الابوان فلقوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي
ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت في الابوين الكافرين قال صاحب النظم
العناية قيل نزلت في سعد بن ابي وقاص حين اسلم وقالت له امه جميلة يا سعد بلغني انك صبوت
فوالله لا يظلني سقف بيت من الضح والريح ولا آكل ولا اشرب حتى تكفر بمحمد وترجع الى ما
كنت عليه وكان احب ولدها اليها فابى سعد وصبرت هي ثلاثة ايام ولم تاكل ولم تشرب
ولم تستظل بظل ثلاثة ايام حتى غشي عليها فاتى سعد الى النبي صلى الله عليه وسلم وشكى ذلك اليه

نزلت

نزلت هذه الآية وليس من المعروف ان يعيش الولد في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان جوعا لم يكن عيشته
يموت من الجوع وقد قيل للنبي صلى الله عليه وسلم من حق صاحبه بان يطعمهما اذا جاعا ويكسوهما اذا عريا
الصحيح بكسر الضاد المعجمة والحاء المهملة الشمس وضوءها واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء
والامهات ولهذا يتناولهما النص ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم تسببوا لاحيائه
فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانهم اذا كانوا ذوي مال فايجاب
نفقتهم في مالهم اولى من ايجابها في مال الغير قال صاحب العناية ولم يذكر صاحب الهداية انه
اب اذا كان قادرا على الكسب هل يجبر الولد على الانفاق عليه او لا قال شمس الائمة السرخسي
ان الاب كسوبا والابن ايضا كسوبا يجبر الابن على الكسب والنفقة على الاب وقال شمس الائمة
الحلواني لا يجبر على ذلك وتعتبر بذي رحم محرم نبا ذكر على ان استحقاق النفقة للعسر والحاجة وهي
تنتفي عند القدرة على الكسب وشمس الائمة السرخسي يحتاج الى الفرق بين نفقة الولد والوالد
فان الولد البالغ اذا كان قادرا على الكسب لا يجب على الاب نفقته وفرق بينهما بفضيلة
الوالد على الولد حيث اعتبرت حاجة ضرورية كانت كالنفقة والكسوة او غيرها كشهوة
الفرج فان للوالد استحقاق استيلاد جارية الولد وليس للولد استحقاق استيلاد جارية
الوالد فلا يشترط هنا عجز الوالد عن الكسب لاستحقاق نفقته على ولده كما شرط في حق الولد
لان نفقة المساواة مع قيام دليل المفاضلة بالسوية بين الابن والبنت في ظاهر الرواية
وهو الصحيح لان استحقاق الابوين انما هو بحق الملك في مال الولد لقوله صلى الله عليه وسلم
انت ومالك لابيك وهذا المعنى يشمل الذكور والاناث ولهذا ايثبت لهما الاستحقاق مع
اختلاف الملة وان انعدم التوارث وقال بعضهم تجب على الولد الذكر والانثى على قدر
ارثهما لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ويعتبر فيها اي في النفقة يعني في وجوبها القرب
والجزئية لا الارث فلو كان له بنت وابن ابن فنفقته على البنت للقرب والجزئية
مع ان ارثه لهما فلم يعتبر الارث ولو كان له بنت بنت واخ فنفقته على بنت البنت

للجزئية لانها جزء جزئية مع ان كل ارثه للاخ لكونه عصبة ونسب البنت من ذوي الارحام فقدم الاقرب
القرب والجزئية لا الارث على نفقة كل ذي رحم محرم منه وهو من لا يحل نكاحه على التابيد
كان ذلك الرحم فقيرا صغيرا ذكرا او انثى او بالغا زمنا او اعمى او لا يحسن الكسب لخرقه اي
لحمقه وفساد عقله وفي القاموس في باب القاف وفصل الخاء المعجمة بعد الراء المهملة الخرق
بالضم والتحريك ان لا يحسن الرجل العمل والتصرف في الامور والحمق كالخرقة والاخرق
الاحمق ومن لا يحسن الصنعة ووقع في باب الفاء وفصل الخاء المعجمة بعد الراء المهملة ايضا
وخرف كفرح وكرم ونحو خرف ككتف فسد عقله فيجوز ههنا كلاهما او لكونه من ذوي
البيوتات اي لكونه من العظماء الكبار والبيوتات جمع البيوت جمع البيت فكونه من ذوي البيوت
كناية عن كونه شريفا عظيما وفي بعض النسخ من ذوي البيتوتات جمع البيتوتة ولا بد
له ظاهرا انتهى او لكونه طالب علم لا يقدر على الكسب لاشتغاله بالعلم فيكون كالزمن لان العلة
هي القرابة القريبة واجبة الوصل والفاصل ان يكون ذا رحم محرم منه وقيل كالابن ...
الوارث مثل ذلك وتقييده بذي الرحم المحرم بقراءة ابن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل
ذلك وقراءته مشهورة مسموعة من النبي صلى الله عليه وسلم فتكون بمنزلة الخبر المشهور في تقييد الكتاب
الكتاب بها ثم انه لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارات الحاجة لتحقق العجز بها
وشرط وجوب نفقة الكبير العجز عن الكسب حقيقة كالزمن والاعمى ونحوهما او معنى كمن يكون من ذوي البيوتات
نحو ويجبر عليه اي على الانفاق لانها حق مستحق عليه وفي بعض النسخ ويجبر عليها
اي على النفقة وتقدر النفقة بقدر الارث لانه تعالى نص على ان الوارث مثل ذلك
تنبيها على اعتبار مقدار الارث لانه رتب الحكم على المشتق فيكون مشتقه منه هو العلة فيثبت الحكم بقدر
علته وعلى هذا الوارث لو كان له بنون وبنات كانت الوصية لهم على قدر ارثهم
حتى لو كان له اخوات متفرقات كان تكون له اخت لاب وام واخت لاب واخت لام
فنفقته عليهن اخماس ثلثة اخماسها على الاخت لاب وام وخمسها على الاخت لاب

فهما

وذكر هو علة لوجوب نفقة كل ذي رحم محرم

فهما على الاخت لام كما يرثن منه فانه اصل مسئلة في هذه الصورة من ستة نصفه وهو ثلثة للاخت صح
لاب وام وسدسه وهو واحد تكملة للثلثين للاخت لاب وسدسه وهو واحد للاخت لام والباقي
وهو واحد للعصبة ان وجدت والا يرد عليهن بحسب فروضهن ويعتبر فيها اي في النفقة اهلية
الارث لا حقيقته والمراد من اهلية الارث انه لا يكون محروما باحد اسباب الحرمان فنفقة من له
خال وابن عم على خاله وميراثه يحوزه ابن عمه ونفقة زوجة الاب على الابن لان نفقة
الاب على الابن فكذا نفقة من تخدمه ونفقة زوجة الابن على ابيه ان كان الابن صغيرا
او زمنا لانه ليس للابن كالاب ولكن فرضت عليه فلا يكون نفقة زوجته عليه ما لم يكن صغيرا
او زمنا وذكر في المبسوط لا يجبر الاب على نفقة زوجة الابن ويجبر على الابن نفقة خادم الاب
اذا احتاج اليه لان خدمة الاب مستحقة على الابن فكذا نفقة من يخدمه ولا كذلك زوجة
الابن كذا في الاختيار ولا تجب نفقة للفقير على فقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق
عليه الا للزوجة والولد الصغير او الكبير العاجز عن الكسب لكونه اعمى او زمنا لان الزوج التزم
نفقتها بالاقدام على العقد اذ المقاصد لا تنتظم دونها فلا يعمل فيها الاعسار وقد قال
الله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وقال تعالى وعلى المولود له رزقهن ولا تجب النفقة
مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث وقد قررنا انه يعتبر اهلية الارث فلا بد من اعتبار الارث
ولهذا قلنا لا يجب على النصراني نفقة اخيه المسلم وله عكسه الا للزوجة وقرابة الولاد فانه يجب
النفقة لهما مع الاختلاف في الدين اما الزوجة فلان نفقتها تجب باعتبار الحبس المستحق بعقد
النكاح وذلك يعتمد صحة العقد لا اتحاد الملة حتى لم يجب بالنكاح الفاسد ولا الوطء بشبهة
واما الاصول فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وقد فسرها النبي عليه السلام بحسن العشرة
وتفقدهما به واما الفروع فلان الفرع جزء ونفقة الجزء لا تمتنع بالكفر كنفقة نفسه
الا الفصل لان الاجداد كالابوين على ما مر واولاد الاولاد كالاولاد لكونهم اجزاءه
بالواسطة وقيدهما صاحب الدرر بقيد الذميين احترازا عن الحربيين هنا من اما الاول

٧ والجدات و

فلانا نهينا عن البر في حق من يقاتلنا واما الثالث فلوضيته ان يحوج بدار الحرب فلا يجبر مسلم على
انفاق ابويه الحربيين ولا الحربي على انفاق ابنه المسلم او الذمي لان الاستحقاق بطريق الصلة
والحربي لا يستحقها للنهي عن برهم بقوله تع انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين الآية انتهى وللاب
بيع عرض ابنه لنفقته لان له ولاية الحفظ في مال ولده الغائب اذ للوصي ذلك فللاب اولى
لوفور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ اذ يخشى عليه التلف فاذا جاز بيعه بالثمن من جنس حقه
وهو النفقة فله الاستيفاء منه اعترض عليه بانه كذلك لكن الغرض انه يبيعه للنفقة وانما يصح ان
لو كان قصد البيع للحفظ واجيب بانه لما جاز بيع الحفظ حقيقة فبقصد الانفاق لا يتغير
الحقيقة اذ لا اثر للعزيمة في تغير الحقيقة لا بيع عقاره لان العقار محصن لا يخشى ان
وانما قال ولكل لانه ليس لغير الاب من الاقارب بيع عرضه اذ لا ولاية لهم اصلا في التصرف
حال الصغر ليتم اثرها بعد البلوغ ولا في الحفظ بعد الكبر بخلاف الاب على قول الفضل بتقريرنا
فيه كلام وهو ان الابن اذا كان صغيرا يجوز لكل بيع عقاره ايضا للنفقة كما صرح به في كتب
وسائر الكتب فالاولى تقييد الابن بالكبير ولا بيع العرض لدين له اي للاب على الابن اي
اي سوى النفقة وهذا اي جواز بيع عرض ابنه لنفقته لا بيع عقاره ولا بيع العرض لدين له اي
الاب سواها مذهب ابي حنيفة واما عندهما فلا يجوز في ذلك كله وهو القياس اذ لا ولاية له لا
بالبلوغ ولهذا لا يملك في حال الحضرة وجه الاستحسان ما ذكرنا من ان له ولاية الحفظ في مال ولده
الغائب وبيع المنقول من باب الحفظ قال الزيلعي وفي هذه المسألة نوع اشكال وهو انه ان لم يكن
للاب حال غيبة ابنه ولاية الحفظ اجماعا فالمانع لهما من البيع بالنفقة عندهما او بالدين عنده
فكل انتهى وللاب اقول في جواب هذا الاشكال لان ههنا مقدمتين احدهما ان للاب حال غيبة
ابنه ولاية الحفظ والثانية ان بيع المنقول من باب الحفظ ولا يلزم من كون الاولى اجماعية
كون الثانية كذلك فالمانع من البيع بالنفقة عندهما كونه منافيا للحفظ واما المانع من البيع
بالدين فهو ان ثبوت الدين يحتاج الى القضاء بخلاف نفقة الولاد كما سبق في الجملة هذا

ح

يتوقف المعترض والبحث لانه انما يثبت عدم جبر مسلم على انفاق ابويه الحربيين فقط لا عدم جبر الحربي على انفاق ابيه مسلم او الذمي فالمثبت له انقطاع الولاية تدبر صح

وكلام في الظهيرية كيف خفي على من هو الفضل شمس الائمة الصدر الشريعة قالوا ان للاب ولاية حفظ مال الابن
بيع المنقول من باب الحفظ لا بيع العقار لانه محصن بنفسه فاذا باع المنقول فالثمن من جنس حقه
بنفقته فله ثم قال فلذا الكلام في انه هل يحل له بيع العروض لاجل النفقة لا في البيع لاجل المحافظة
ثم الانفاق من الثمن على ان العلة لو كان ما ذكر لجاز البيع لدين سوى النفقة فتبين هذا الدليل
ازالة العقم انما يدل على جواز البيع لاجل المحافظة لا اثبات جواز البيع للنفقة فان قيل كلامهم
ان بيع المنقول يجوز لاجل النفقة انه يجوز لاجل المحافظة بدليل جوازه للوصي فلا يكون بين الكلام
الا انه يستفيد الولاية من الاب فاذا جاز بيعه للمحافظة وباع حصل بالثمن جنس حق النفقة
لان للاب اياه في نفقته واما قوله على ان العلة لو كان هذا الخ فباطل محض لان
المانع من البيع بالدين هو ان ثبوت الدين يحتاج الى القضاء والقضاء على الغائب لا يجوز
بخلاف نفقة الولاد فلا يلزم من جوازه الاول جواز الثاني انتهى ولا للام بيع ماله لنفقتها
لانه لا ولاية لها في التصرف حال الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر فانه قيل قد سبق ان للام ايضا حق التملك
في مال الابن بالحديث وهو يقتضي ان يجوز لها ايضا ان تبيع مال ولدها لنفقتها قلنا ان مدار
جواز البيع ليس هو التملك بل ولاية التصرف في مال الولد فمن له ولاية التصرف فيه جاز له البيع
ومن لا فلا قال صاحب العناية هذا مخالف لما ذكر في الاقضية وما ذكر القدوري من جواز البيع للابوين
فانه يكون في المسألة روايتان في رواية الاقضية والقدوري يحكم للام بالبيع كالاب
وفي الولادة يجمعهما وجه استحقاق النفقة على السواء واما ان يكون ما في الاقضية محمولا على
ان الاب هو الذي يبيع لكن لنفقتهما فاضاف البيع اليهما من حيث ان منفعة البيع تعود
اليهما وهو الظاهر وعندهما لا يجوز بيع ماله للنفقة للاب ايضا وهو القياس وقد بيناه آنفا
ولا ضمان عليهما لو انفقا من مال الابن عندهما اي عند الاب والام لانهما استوفيا
حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس حقهما ولو انفق المودع بفتح الدال
مال الابن الذي اودع اياه عليهما اي على الاب والام بغير اذن منه لانه تصرف في

الغير بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امر القاضي لان امره يلزم لعموم ولايته ولا يرجع
المودع المنفق عليهما اي على الاب والام لو ضمن لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا بماله
ولو قضى بنفقة غير الزوجة ومضت مدة بلا انفاق سقطت النفقة لان نفقة هولاء تجب
كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت الكفاية بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى
بها القاضي فانها لا تسقط بمضي المدة لانها تجب في مقابلة الاحتباس لا بطريق الحاجة ولهذا
تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى الا ان يكون القاضي امر بالاستدانة عليه
يعني اذا امر القاضي بالاستدانة عليه لا يسقط نفقة غير الزوجة كنفقة الزوجة وان مضت
لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه بالاستدانة كامر الشخص الذي عليه النفقة بالاستدانة
ولو امر هو بالاستدانة صار دينا في ذمته ولا تسقط بمضي المدة فكذا اذا امر القاضي بها
واذا تقررت نفقة الزوجة للاحتباس ونفقة الاقارب للكفاية ظهر وجه ما قال [illegible]
ان القاضي اذا فرض للزوجة شهرا فانه تمضي المدة وتزيد هاهنا شيء لم يحتسب بالشهر الا وان كان في
نفقة الاقارب يحتسب به وان القاضي اذا فرض للزوجة كسوة لمدة معينة فتخرق قبل تلك المدة ان
يكسوها حتى تنقضي تلك المدة ولو كان ذلك في الاقارب وجب عليه ان يكسوهم ثانيا كذا في
العناية وعلى المولى نفقة [illegible] رقيقه لقوله عليه السلام في مماليكم انهم اخوانكم جعلهم تحت ايديكم
اطعموهم مما تاكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله ولانهم مشغولون بخدمته
محبوسون في ملكه فيجب عليه الانفاق عليهم لئلا يهلكوا جوعا فان ابى المولى عن الانفاق
اكتسبوا اي الكسب الارقاء الدال عليه لفظ الرقيق وانفقوا عليهم لان فيه نظرا للجانبين
حتى يبقى مملوكه حيا ويبقى فيه ملكه وان لم يكن لهم كسب بان كانوا زمنى او لا يوجد من
يستعملهم اجبر المولى على بيعهم لانهم من اهل الاستحقاق وفي البيع ايفاء حقهم وابقاء لحق
المولى بالخلف وهو الثمن بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تاخيرا ونفقة المملوك
لا تصير دينا فيكون ابطالا وفي مدبر وام الولد اجبر على الانفاق لامتناع البيع فيهما

لم يحتسب به

الا ان يجعل لا ينفق على عبد ان قدر على الكسب ليس له ان ياكل من مال مولاه بلا رضاه وان لم يقدر
على الكسب جاز اكله من مال مولاه بلا رضاه لانه مضطر وكذا ان منع مولاه عن الكسب جاز اكله
ماله بلا رضاه ومن غيرهم من الحيوان مملوك يؤمر صاحبه بالانفاق عليه ديانة لان الحيوان ليس
من اهل الاستحقاق فلا يجبر صاحبه على نفقته الا انه يؤمر فيما بينه وبين الله لانه صلى الله عليه وسلم
نهى عن تعذيب الحيوان وفي ترك الانفاق ذلك ونهى ايضا عن اضاعة المال وفي ترك الانفاق
ايضا اضاعة وعن ابي يوسف انه يجبر على الانفاق في الحيوان ايضا وهو قول الشافعي لان
في ترك الانفاق تعذيبا واضاعة وهما منهيان وفي غير الدواب كالدور والعقار ولا يجب
عمارتهما ديانة ايضا

كتاب العتاق

ذكر بعد الطلاق لمناسبة ان فيه
اسقاط الحق الا ان الاول قدم لمناسبة النكاح ثم الاسقاطات انواع تختلف اسماؤها
باختلاف انواعها فاسقاط الحق عن الرق اعتاق واسقاط الحق عن البضع طلاق واسقاط
ما في الذمة ابراء واسقاط الحق عن القصاص والجراحات عفو ومن محاسن الاعتاق انه احياء حكمي
لاخراج العبد عن كونه ملحقا بالجمادات الى كونه اهلا للكرامات البشرية من قبول الشهادة والولاية
والقضاء وتفسير العتاق في اللغة القوة يقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره وفي الشرع
قوة حكمية يصير المرء بها اهلا للشهادة والولاية والقضاء واسبابه كثيرة منها الاعتاق
وهو اثبات القوة الشرعية في مملوك بحيث يصير المملوك بها اهلا لما ذكرنا انفا وهو قربة
مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من
النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء
بالاعضاء وانما يصح الاعتاق من مالك حر مكلف شرط الحرية لان الاعتاق لا يصح
الا في الملك ولا ملك للمملوك وشرط البلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا والعقل
لان المجنون ليس باهل التصرف ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ
لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بصريحه اي بصريح لفظ الاعتاق وان لم ينو

كانت حرا او محررا او عتيق او معتق او حررتك او اعتقتك لان هذه الالفاظ صريحة فيه لانها
مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل انشاء
في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع وغيرهما ولو قال عنيت به الاخبار الباطل صدق
ديانة لانه يحتمله لا قضاء لانه خلاف الظاهر او هذا مولاي او يا مولاي او هذه مولاتي
فان لفظ المولى مشترك احد معانيه المعتق بفتح التاء وفي العبد لا يليق الا هذا المعنى
بلا نية او يا حر او يا عتيق وانما يثبت بهما العتق لان النداء لاستحضار المنادى بالوصف يقتضي
ثبوته واثباته ممكن من جهته فيثبت تصديقا له ان لم يجعل ذلك اسما له لان الكلام
اذا كان علما له فانما يراد به الذات لا التوصيف حتى قيل لو سماه حرا ثم قال يا حر
او بالعكس يعتق لانه ما ناداه باسم علمه وكذا يعتق بلا نية لو اضاف الحرية الى ما
يعبر به عن جميع البدن كراسك حر ونحوه كان يقول وجهك حر او رقبتك حر فان هذه الالفاظ
مما يعبر به عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وكقوله لامته فرجك حر لان الفرج مما يعبر به عن النساء
وقدمنا ايضا في الطلاق وان اضاف الى جزء شائع كالنصف والثلث ونحوهما يقع العتق
في ذلك الجزء وسيأتي الخلاف فيه في الباب الذي يلي هذا وان اضافه الى ما لا يعبر به عن الجملة
كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعي والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد
بيناه فيه ويصح بكناية عطف على قوله بصريحه ان نوى العتق كلا ملك لي عليك او لا
سبيل او لا رق او خرجت من ملكي او خليت سبيلك لانه يحتمل نفي هذه الاشياء
بالبيع او بالكتابة كما يحتمل بالعتق فاذا نواه تعين ولو قال لعبده اذهب حيث
شئت او توجه اين شئت من بلاد الله لا يعتق وان نوى لانه يفيد زوال اليد لا
يدل على العتق كما في المكاتب كذا في التبيين نقلا عن غاية البيان او قال لامته اطلقتك
ان نوى به العتق يعتق اذ يقال اطلقته من السجن اذا خلى سبيله فهو كقوله خليت
سبيلك ولو قال لامته طلقتك لا تعتق وان نوى لانه نوى ما لا يحتمله لفظه لان

العتاق

الا فان العتق اثبات القوة الشرعية والطلاق رفع القيد وبهذا لان العبد ملحق بالجمادات وبالاعتاق
يحيى ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة
ولا خفاء ان الاول اقوى والادنى لا يصلح ان يكون مستعارا للاعلى ولان ملك اليمين فوق
ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه واذا
ظهر بهذا ان ليس مجازا في استعمال الفاظ العتق للطلاق مثل ان يقول انت حرة لمنكوحته وينوي
به الطلاق دون عكسه اي لا يجوز ان يقول لامته انت طالق او طلقتك وينوي به العتق
ولكنا نستعمل الفاظ صريح الطلاق وكنايته اي لا يصح ان يكون مجازا عن العتق خلافا للشافعي
انه قال يعتق اذا نوى ولو قال انت مثل الحر لا تعتق خلافا لهما لان المثل للاشتراك في خصوص
فلهذا انما يكون ذلك بالتشبيه فيكون اعتاقا قال ابو حنيفة ان العبد قبل هذا القول كان
في الاشياء كلها تبع لحكم التخليص فيكون اخبارا لا انشاء ولو قال هذا ابني او ابي
او امي والاكبر يعتق بلا نية فانه ان كان يولد مثله لمثله ومجهول النسب ثبت نسبه ويعتق
فلان لم يثبت وان لم يكن يولد مثله لمثله او لم يكن مجهول النسب يكون هذا اللفظ مجازا عن
الحرية فيعتق وان لم ينو لان المجاز يتعين وكذا هذه امي يعني تعتق الامة به ولدت مثلها
لمثله او لم يولد وفي الاكبر سنا منه خلاف الامامين وعلى هذا قال وعندهما لا
يعتق ان لم يصلح ان يكون ابنا له او ابا له او اما له لان كلامه محال فيلغو كقوله اعتقتك
قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف معروف النسب ويولد مثله لمثله لان كلامه محتمل الجواز
ان يكون مخلوقا من مائه بالوطء عن شبهة ولابي حنيفة انه اقر بحرية عبده طائعا فيعتق
عليه كما اذا كان يولد مثله لمثله وهو معروف النسب وهذا لان الحرية من لوازم النسب في حكم
والاقرار بالشيء اقرار به وبلوازمه فكانه قال هو ابني وهو حر ولو نص عليه يعتق فيما يستحيل
في كلامه ويعتبر ما لا يستحيل كذا ههنا كذا في الكافي ولو قال لصغير هذا جدي لا يعتق في
المختار لان الجد انما يجعل مجازا للحرية في حكم بواسطة الاب والواسطة منتفية فلم يمكن جعله مجازا

والابوة والبنوة ليستا كذلك لانهما يحصلان مجاز الحرية بلا واسطة قال صاحب العناية وهذا يشير
الى ان الواسطة لو كانت مذكورة مثل ان يقول هذا اخي لابوي يعتق وقيل هذه مسألة خلافية
كالاولى وقال بعضهم لا خلاف فيه بل لا يعتق اجماعا وكذا لا يعتق لو قال هذا اخي لانسا
انه انما يجعل مجازا للحرية في محله بواسطة الاب والواسطة منتفية قال في المبسوط هذا اذا ذكره
مطلقا واما اذا ذكره مقيدا وقال هذا اخي لابي او لامي فيعتق من غير تردد لما ان مطلق
الاخوة مشترك فقد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد بها
الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها اللاحق من الجنس قال الله تعالى
لا يكون حجة فان قيل البنوة ايضا مشترك بين نسب ورضاع فكيف يثبت العتق
قوله هذا ابني اجيب بان البنوة من الرضاع مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة او قال لعبده هذه
بنتي قيل لا يعتق بالاجماع لان المشار اليه من جنس مسمى لان الذكور والاناث من بني آدم
جنس مختلفان واذا لم يكن المشار اليه من جنس مسمى يتعلق الحكم بالمسمى كما تقدم في كتاب
النكاح والمسمى هنا معدوم فلا يكون معتبرا حقيقة ولا مجازا عن الابن لعدم علاقة بينهما
وقيل هو على الخلاف ولا يعتق بلا سلطان لي عليك وان نوى لان السلطان عبارة عن اليد
لعلاقة سلطنة يراد بها العتق الثابتة من حيث اليد والاستيلاء فنفيه نفي لليد فكانه قال
لا يد لي عليك ولو قال ذلك ونوى به العتق لم يعتق لجواز ان يزول اليد ويبقى الملك كما في
المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان نفي السبيل عام لانه عبارة كناية من عمه لانه طريق الى
النقص فينفيه ولو نوى بكرمه قال لا ملك لي عليك ونوى العتق عتق وفي هذا المحل سؤال
وجواب في العناية والبحث في حاشيته بتعريفات وتعليقات مولانا الفاضل سعدي افندي عليه الرحمة
ان شئت ان تطلع عليها فراجع هذه الكتب تركناها خوفا من الاطالة والاملال والله اعلم
الحكم المتعال ولا يعتق بيا ابني ويا اخي لان النداء للاعلام بالمنادي الا انه اذا
بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق هذا الوصف في المنادي استحضارا له بالوصف المخصوص

كان

العتق م

كان قوله يا حر فانه يكون على اثبات صفة الحرية فيه من جهته لطالب واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته
من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء
من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام وروي عن ابي
حنيفة شاذا انه يعتق فيهما اي في قوله يا ابني ويا اخي والمعول ان لا يقع بالنداء بثلاثة
الفاظ فظاهر الرواية وهو يا حر يا عتيق يا مولاي وفي رواية الحسن بخمسة الفاظ بالثلاثة
المذكورة وبقوله يا ابني ويا اخي والاعتماد على الظاهر كذا في العناية او قال انت
مثل الحر لان مثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية فلا تقع بالشك
قال صاحب العناية المقلة يشير الى انه لو نوى العتق او لم ينو لا يعتق وذكر في المبسوط لم يعتق
بالنية وفي تعليل صاحب الهداية اشارة اليه كما انه قال لان مثل يستعمل للمشاركة
في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ولا شك انه اذا نوى الحرية زال الشك انتهى قيل
ليس الظاهر انه مفترق القوله يا ابني ويا اخي وانت مثل الحر جميعا لانه روي العتق فيهما
عن ابي حنيفة شاذا على ما ذكرناه آنفا وفي قوله انت مثل الحر قال بعض المشايخ يعتق اذا
نوى على ما نقل صاحب العناية عن المبسوط ولو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء
من النفي اثبات على وجه التأكيد كما في كلمة الشهادة ومن ملك ذا رحم محرم قال صاحب
الاصلاح والايضاح قوله محرم صفة الرحم وهو في الحقيقة سبب للمحرمية الا انه جعل في
الشرع نفس المحرم مبالغة في التشبيه ثم قال في تفسير القرائن كان الظاهر ان يقال محرما
لانه صفة لقوله ذا الا انه جر للجوار كما في قولهم كان جحر ضب خرب وعذاب يوم
اليم وماء شن بارد انتهى يقول الفقير اتفق السلف جميعا على ما ذكر في تفسيره لان ما
ذكره في الاصلاح ليس بسديد بل في كونه كذلك تأمل منه انه من ملك ذا رحم محرم عتق عليه
وهذا اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه عمر وعبد الله بن مسعود وعائشة
رضي الله عنهم لنفعه ورواه بعضهم هكذا من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر ولم يذكر في الاول وعاء عولوه

يقول الفقير ح

ح

بطون وان سفلن ثم كمعنى القرابة والوصلة من جهة الولاد بعمها ومنه ذو الرحم المحرم وهو الذي لا يجوز
النكاح بينهما ان قيل الخبر يشتمل بعمومه الابن كما في قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن وامثاله فلم يكون حجة اجيب بانه وقع جزاء لقوله من ملك فيعني عن ذكره قبل لم
تحصيل الحاصل فانه تملكه يبقى على حريته اذ المملوك لا يملك شيئا فقوله فهو حر لو عاد اليه كان تكرارا
غير مفيد ثم انه نبه بقوله عليه على انه لا دخل فيه لقصد الاعتاق بل لا احتماله في بعض الصور
كما اذا ملكه بالارث فان قيل صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لن يجزي ولد والده الا ان
يجد مملوكا فيشتريه فيعتقه فعطف بالفاء التي للتعقيب فلا يعتق ما لم يعتقه اجيب بانه قول
اصحاب الظواهر ولا يصح ان يكون دليلا لهم للتعارض ومحمله ان مثله يستعمل في حصول الشيء بالامر
لا بسبب آخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وضربه فاوجعه وامثاله اكثر من ان يحصى
الاصلاح والايضاح في تفسير الفرائض فذو الرحم المحرم اولاد الرجل واولاد ابويه وهم الاخوة
والاخوات واولاد الاخوة والاخوات وان سفلوا واباؤه واجداده وجداته وان علوا
واول بطن من بطون الاجداد والجدات يعني الاعمام والعمات والاخوال والخالات دون اولادهم
وتحقيقه ان القرابة الحقيقية على ثلاثة انواع قرابة قريبة وهي قرابة ذي الرحم المحرم للولاد
وحكمها العتق بملكه اياه بالاتفاق بيننا وبين الشافعي خلافا لاصحاب الظواهر فانهم يقولون لا
يعتق عليه لكن يلزمه ان يعتق وقرابة بعيدة [illegible] وهي قرابة ذي الرحم غير المحرم اعني غير المحرم
للحرمة فلا ينافي كونه محرما بسبب آخر كالرضاع والمصاهرة وحكمها عدم العتق عليه بالاتفاق
وقرابة متوسطة وهي قرابة ذي الرحم المحرم غير الولاد وحكمها العتق عليه عندنا خلافا
للشافعي انتهى ولو كان المالك صغيرا او مجنونا فانه يعتق القريب عليهما عندنا لان ذلك تعلق
به حق العبد فشابه النفقة اي كما يجب على الصبي والمجنون نفقة الابوين وولدهما ونفقة
كل ذي رحم محرم منهما فكذا العتق ولان العلل تعمل بعمومها من غير تقييد ومن ملك ذا رحم الخ يعني
تعقيبه ان يتناول الصغير والكبير والعاقل والمجنون والمسلم والكافر والمكاتب يتكاتب عليه قرابة

الولاد فحسب يعني اذا اشترى المكاتب اباه او ابنه يتكاتب عليه واذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه
لا يتكاتب عليه عند ابي حنيفة لان ملك المكاتب ناقص حتى لا يقدر على الاعتاق والوجوب عند
القدرة وقرابة الولاد العتق فيها من مقاصد الكتابة لان عتق نفسه كان مقصودا له فالكتابة
كونه يتبعه بالرق فكذلك رق الوالد والولد يتعين به فاذا كان من مقاصدها امتنع البيع فيعتق
عليه تحقيقا لمقصود العقد واما قرابة الاخ فليست من مقاصد عقد الكتابة لعدم الجزئية
والابعدية لحوقه بزوج ابنه وابنه خلافا لهما فان المكاتب اذا اشترى اخاه ومن يجري
مجراه يتكاتب عليه عندهما وهو رواية عن ابي حنيفة لانه لو كان حرا يعتق عليه فاذا كان
مكاتبا يتكاتب عليه كقرابة الولاد ومن اعتق لوجه الله تعالى عتق وهو ظاهر وكذا يعتق
لو اعتق للشيطان او للصنم وان عصى لوجود ركن الاعتاق من اهله مضافا الى محله من
زوال ملكه فيترتب عليه الحكم ووصف القربة في اعتاقه لوجه الله زيادة فلا يختل العتق
بعدمها في المعطوف الاخيرين لكن يكون عاصيا لانه ذكر مع صنع الكفرة وعبدة الاصنام
وكذا يعتق لو اعتق مكرها او سكران لصدور ركنه من الاهل في محل كما في الطلاق ولو الطلاق صح
اضاف العتق الى ملك مثل ان يقول لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او اضاف الى شرط
كقوله ان دخلت الدار فانت حر صح كما في الطلاق اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي
قد بيناه في كتاب الطلاق واما التعليق بشرط فلانه اسقاط فيجري فيه التعليق لان
الاسقاطات يجري فيها التعليق بالاتفاق بخلاف التمليكات على ما عرف في الاصول والخلاف
فيه بيننا وبين الشافعي من وجه اخر ايضا وهو ان زوال الملك عنده يبطل اليمين وعندنا
لا يبطله فاذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار عتق
عندنا خلافا له وقد عرف في الاصول ايضا ولو خرج عبد حربي الينا مسلما عتق لما
روي عنه عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا الينا مسلمين هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه
وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم ابتداء وقيد بالابتداء لجواز بقائه عليه لانه

البقاء من الامور الحكمية دون الحسية فيجوز بقاؤه كبقاء الاملاك بعد وجود اسبابها والحمل
يعتق بعتق امه تبعا لها اذ هو متصل بها ويصح اعتاقه وحده دونها ولا تعتق امه
به اي باعتاق الحمل لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة ولا اليه تبعا لانه
من قلب الموضوع وهو كون الام تبعا للولد والولد يتبع امه في الملك يعني اذا كانت الام
ملكا لزيد فولدت ولدا كان الولد ايضا ملكا له وان كانت مشتركة بينه وبين غيره كان
الولد ايضا كذلك والرق يعني ان كانت الام رقيقة كان الولد كذلك وان كان الاب
حرا والحرية يعني ان كانت الام حرة كان الولد كذلك وان كان الاب رقيقا فالفرق
بين الملك والرق ان الرق هو الذي كتب الله على بعض عباده جزاء استنكافهم عن طاعته
الشرع او حق الفقه على الخلافة فيه والملك هو تمكن الشخص من التصرف فيه وهو صفة واولى الاول
الا انه لا يوصف بالرق لا بالملك الا بعد الاخراج الى دار الاسلام والملك يوجد في الجماد
الحيوان غير الادمي لا الرق وبالبيع يزول الملك لا الرق وبالعتق يزول ملكه
قصدا لانه حقه ويزول الرق ضمنا ضرورة فراغه عن حقوق العباد وبهذا تبين لك
الفرق بينهما في العتق وام الولد والمكاتب فان الرق والملك كاملان في الرقيق القن
ورق ام الولد ناقص حتى لم يجز اعتاقها عن الكفارات والملك فيها كامل والمكاتب رقه
كامل حتى جاز اعتاقه عن الكفارات وملكه ناقص لخروجه عن يد مولاه ولا يدخل تحت قوله
كل مملوك لي كذا ذكره الزيلعي يقول الصغير كيف يقال ان الملك في ام الولد كامل والمولى لا
يقدر على بيعها وهبتها الا ان يقال كون الملك فيها كاملا باعتبار عدم خروجها عن يد مولاها
كالمكاتب ودخولها تحت قوله كل مملوك لي ونحوه كلام تم اذا تقرر الفرق بين الملك
والرق فاعلم ان معنى قولهم والولد يتبع الام في الملك والرق ان الولد يتبع الام في الرق
والخاص حتى قالوا ان كان الولد بين الوحشية والاهلي ينظر ان كانت الام وحشية والاب
اهليا لا يجوز التضحية به لانه يتبع الام وهي وحشية فلا يكون الولد اهليا وان كان بالعكس

الولد

شطرفيه على قوله الى اعتاقها نه

الولد لا يجوز التضحية به والتدبير يعني اذا كانت الام مدبرة كان الولد كذلك والاستيلاد
يعني ان كانت الام ام ولد فان تزوجها من غيره فولدت منه يكون الولد في حكمها حتى يعتق بموت
مولاها كما يعتق الام والكتابة يعني ان كانت الام مكاتبة كان الولد ايضا مكاتبا لان
جانبها راجح بانه [illegible] ويتبعها في الاوصاف وولد الامة من سيدها حر لانه مخلوق من مائه
فيترجح عليه ولا يعارضه ماء الامة لان ماءها مملوك لسيدها ومن نفعها مملوك لسيدها
لان ماءها مملوك لسيدها فصار رضا فرجح جانبها بما ذكرنا والترجيح قد يجيء به فعله فيكون ملكا
لسيدها وولد المغرور حر بقيمته المغرور رجل اشترى امرأة على انها ملك البائع او نكح امرأة
انها حرة فولدت كل منهما ولدا ثم ظهر ان الاولى ملك لغير البائع والثانية امة فحكم كل من الولدين
انه حر بالقيمة اما حريته فلانه خلق من ماء الحر ولم يرض الوالد برقيته كما يرضى في الاول
لانتسابها واما القيمة فرعاية للجهة الثانية **باب عتق البعض** اي اعتاق البعض
من اعتاق الكل لكونه مختلفا فيه والمتفق عليه اولى بالتقديم ومن اعتق بعض عبده صح اعتاقه
ويسعى العبد في باقيه لمولاه عند ابي حنيفة وهو اي معتق البعض كالمكاتب لان المستسعى
بمنزلة المكاتب عنده حتى لم يجوز له نكاح الاربع ولا يملك التبرعات لان الاضافة الى البعض
توجب ثبوت المالكية في كله وتعذر الملك في بعضه بمنعه فعلنا بالدليلين اي قلنا بالمالكية
نظرا للاضافة وبانزاله مكاتبا لانه ملك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان
يستسعيه وله ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق وفي الحالة والمعلوم هو [illegible] الا
انها بالمجموع واثبتناه في الكل لانها لا تتجزأ بان الا ان بينهما فرقا وهو انه اي معتق
البعض لا يرد في الرق لو عجز بخلاف المكاتب لانه يرد لو عجز لان الكتابة عقد يقبل
الفسخ والاعتاق اسقاط محض فلا يقبل الاقالة والفسخ وقالا يعتق كله ولا يسعى
وهو قول الشافعي ايضا واصله ان الاعتاق يتجزأ عنده فيقتصر على ما اعتق وعندهما
لا يتجزأ وهو قول الشافعي فاضافته الى البعض كاضافته الى الكل فلهذا يعتق كله

٧ جانب م

الاعتاق نه

١٧ اذا كان المستسعى كالمكاتب كانت م

وتفصيل هذا المقام على ما ذكره بعض من الفضلاء الكرام هو ان العتق لا يتجزى اتفاقا
لان العتق هو القوة الشرعية وهى لا تتجزى وانما الخلاف فى ان الاعتاق يتجزى اولا فعند
ابو حنيفة ومالك رحمهما الله ان الاعتاق يتجزى وعندهما والشافعى الا انه لا يتجزى ثم العتق ليس المراد
من تجزى الاعتاق ان ذات القول او حكمه يتجزى لانه محال بل المراد منه ان محل ظهور
حكم الاعتاق يتجزى فيتصور ثبوته فى النصف دون النصف وحاصل الخلاف راجع الى ان
اعتاق النصف مثلا هل يوجب زوال الرق عن المحل كله او لا فعنده لا يوجب ذلك بل المحل
كله يبقى على الرق ولكن يزول الملك عن البعض وعندهما يوجب زوال الرق عن الكل وهذا ما
ظاهر لان العتق لا يتجزى وكذا الاعتاق ايضا لانه اثبات العتق فيلزم منه العتق وهو
تجزى اللازم يستلزم عدم تجزى الملزوم وتفصيله ان الاعتاق اثبات العتق الذى هو قوة
حكمية صالحة للولايات ليظهر اثرها فى محل لكونه صالحا للولايات كالقضاء والشهادة والقوة
لا تثبت فى محل الا بزوال ضدها عنه وهو الضعف الحكمى الذى هو الرق وهما لا يتجزيان
سواء اضيف الى البعض او الكل كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد وما ذهب اليه ابو
حنيفة رحمه الله دقيق وتحقيقه ببيان احدهما ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك وهو
الوصف الشرعى المطلق للتصرف [illegible] ان الاعتاق ازالة الملك والملك يتجزى فكذا ازالته
الذى هو الاعتاق وانما قلنا انه اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة الملك ولم
نقل انه اثبات العتق بازالة الرق كما ذهبا اليه لان الاعتاق تصرف فى ملكه
الان انما يصح فيما هو داخل تحت ولايته واثبات العتق بالمعنى الذى ذكرناه ليس بداخل
فى ولاية العبد بل ذلك ثمرته وكذا الرق غير داخل فى ولايته لان الرق انما ثبت شرعا
لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى جعلهم الله عبيدا لعبيده جزاء فذلك بسبب
كفرهم او كفر اصولهم او هو حق لعامة المسلمين لانتفاعهم واقامة مصالحهم فى
التدبير فلا يجوز له ان يبطله قصدا وابتداء لانه حق ثابت للشرع لانه منع

الان

الان له ابطال حق الغير قصدا وابتداء واما اذا ابطل حقه قصدا ولزم منه ابطال حق
الغير تبعا فانه غير ممنوع عنه الا ترى ان احد الشريكين اذا اعتق نصيب الآخر من العبد المشترك
قصدا وابتداء فانه لا يجوز ولو اعتق نصيبه يعتق نصيب الآخر او يفسد على اختلاف
الاصلين فالعبد لا يقدر على اثبات تلك القوة وازالة هذا الضعف الذى هو الرق وانما
للعبد ازالة ملكه فحسب وازالة الملك والملك يتجزى فيكون الاعتاق متجزيا هذا خلاصة ما ذكره
بعض الفضلاء وان اردت البلوغ الى اقصى هذا المبحث فراجع الكتب المتعلقة بالدراية والرواية
وان اعتق شريكه اى احد الشريكين فى العبد نصيبه فللآخر اى للشريك الآخر ان يعتق او يدبر او
يكاتب او يستسعى والولاء لهما او يضمن المعتق لو كان المعتق موسرا ويرجع به المعتق على العبد
والولاء له وقالا ليس للآخر الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على
العبد لو ضمن والولاء له فى الحالين وتفصيل هذا المحل انه لو اعتق احد الشريكين نصيبه عتق فان
كان قادرا على قيمة نصيب شريكه فاضلا عن ملبوسه وقوت يومه وعياله فشريكه ان شاء اعتق وان
شاء دبر وان شاء كاتب وان شاء استسعى العبد وان شاء ضمن المعتق وان كان معسرا
[illegible] الا انه لا يضمن وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار والكلام فى
هذه المسئلة فى مواضع احدها الضمان حال اليسار والدليل عليه ما روى من احاديث النبى عليه السلام
انما وجب الضمان على المعتق لمن يجب عليه ولانه اتلف نصيب الساكت حيث امتنع عن التصرف
[illegible] فله ان يضمن فاذا ضمن فالمعتق ان شاء اعتق لانه ملكه بالضمان وان شاء استسعى العبد
لانه انتقل اليه ما كان لشريكه من الحقوق والولاء له فى ذلك كله لانه هو الذى اعتقه وان كان للكل
ولاية الاعتاق لما تقدم انه على ملكه فله ان يعتق تسوية بينه وبين شريكه فاذا اعتق كان
الولاء بينهما والثالث ان يستسعى العبد لحديث ابى هريرة وهو انه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا من مملوك فعليه ان يعتقه كله ان كان له مال وان لم يكن له
مال استسعى العبد غير مشقوق عليه فاذا استسعى فولاء نصيبه له ايضا لانه يعتق على ملكه والرابع

ان يدبر او يكاتب لانه لما ثبت له تملكه بالبيع فيه كان قابلا للتدبير والكتابة ولان التدبير نوع اعتاق
والكتابة استسعاء منجم ويكون الولاء له ايضا وفي حالة الاعسار ان شاء الساكت اعتق او دبر
او كاتب او استسعى لما بينا والولاء له في الوجوه كلها لانه عتق على ملكه وهذه مسئلة تبتنى على
تجزي الاعتاق فلما كان يتجزى عنده تفرعت هذه الاحكام عليه ولما لم يتجز عندهما عتق كله
فان كان موسرا تعين ضمانه فيستسعى العبد لان ماليته محتبسة عنده فله ان يستسعيه كما في
الغاصب ونحوه ولا يرجع العبد بما يؤدي بالاجماع بيننا لان منفعته حصلت للعبد بغير رضا المولى
فكان ضامنا بعوض حصل له ولا يسعى لغلط كونه رقيقا لا القضاء دين على المعتق لانه لم
يلحقه شيء والولاء له في الحالين وليهما ايضا وقال عليه السلام من اعتق نصيبا من عبد مشترك ان
كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر من الشركة ثم انه يعتبر الاعسار واليسار
يوم الاعتاق حتى لو اعتق وهو موسر ثم اعسر لا يبطل التضمين وان كان معسرا فايسر
لا يثبت له حق التضمين لانه حق يثبت بنفس العتق فلا يتغير وان اختلفا في ذلك يحكم الحال
الا ان يكون بين الخصومة ومدة يختلف فيها الاحوال فالقول للمعتق لانه منكر ولو اختلفا
في قيمة العبد يوم العتق فان كان قائما يقوم للحال وان كان هالكا فالقول للمعتق ايضا
وان كان الاعتاق سابقا على الاختلاف فالقول له ايضا لانه منكر للزيادة ولو اختلفا
في القيمة ووقت الاعتاق يحكم بالعتق للحال وعلى هذا التفصيل لو اختلفا العبد و
الساكت في القيمة ولو مات العبد قبل ان يختار الساكت شيئا ليس له الا التضمين
لان العتق بالسعاية فات بالموت فاذا ضمن يرجع المعتق على كسب العبد ان كان له كسب
ولو كان المعتق معسرا فلت كسب ان يرجع في الكسب ولو مات الساكت قبل ان يختار
شيئا فللورثة اختيار ما كان له وان اختار بعضهم العتق وبعضهم الضمان فلم يذكر
صريحا الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه ليس لهم الا الاجتماع على احدهما ولو اعتق
نصيبه وهو موسر وشريكه عبد ماذون ان كان مديونا فله خيار التضمين او السعاية الى ان

يكن

لم يتبين الضمان لانه لا يتلف عليه نصيبه وهو موسر ولا يرجع على العبد بما ضمن وان كان معسرا صح

العتوه

يكن مديونا فالخيار الى المولى وان كان شريكه صبيا فان كان له ولي او وصي ان شاء ضمن وان شاء
استسعى وان لم يكن له ولي ينتظر بلوغه او ينصب القاضي وصيا كل ذلك في الاختيار ثم اعلم ان
المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغنى وبعضهم قدره بنصاب
الكفاف وهو المنزل والخادم وثياب البدن وهو رواية الحسن الشيباني ولو شهد كل منهما ان
الآخر باعتاق شريكه سعى العبد لهما في حظهما والولاء بينهما كيف ما كانا اي سواء كانا
موسرين او معسرين او احدهما موسرا والآخر معسرا عند ابي حنيفة لان كل واحد منهما يزعم
ان صاحبه اعتق نصيبه فكان كالمكاتب له فيحرم عليه استرقاقه فيصدق كل منهما في حق
نفسه فتثبت السعاية لهما لان كلا منهما ان كان صادقا كان كالمكاتب لكون الاعتاق متجزيا
عنده وان كان كاذبا يكون كسبه للمولى ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين
في شيئين احدهما التضمين والآخر السعاية لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد
تعذر التضمين لانكار الشريك فتعين الآخر وهو السعاية والولاء لهما في الجميع لان كلا منهما
يقول عتق نصيب صاحبي عليه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي فيكون الولاء
بينهما على ما اتفقا عليه وقالا يسعى للمعسرين لان كلا منهما يدعي السعاية على الآخر فيصدق
في حق نفسه لا للموسرين لان اليسار يمنع السعاية عندهما ولا ضمان على شريكه لانه منكر سببه
ولو كان احدهما موسرا والآخر معسرا سعى للموسر منهما فقط لانه لا يدعي الضمان
لكونه معسرا حالة الاعسار وانما يدعي عليه السعاية لانه يقول شريكي اعتق وهو معسر ولي ان استسعي
العبد في قيمة نصيبي ولا يتبرأ عن السعاية ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه
فكان يكون متبرئا للعبد عن السعاية لانه يقول شريكي اعتق وهو موسر وحقي في الضمان فله
لا يكون له استسعاء العبد بعدما تبرأ منها ولم يجب الضمان له على شريكه لجحوده بقول العتق
لانه شبهة تجري في دفعها ظاهرا وهي ان السعاية على الموسر في هذه المسئلة عندهما مناقض لاصلهما
المقرر وهو ان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ثم انه يفتح في اثناء هذا الكلام بعد قراءة على

ووجه الاندفاع ان مانع السعاية يسار المعتق وفي هذه المسئلة ليس كذلك بل يسار عاجز

المعتق والولاء موقوف في جميع الاحوال اي في حالتي يسارهما واعسارهما وفي يسار احدهما واعسار

الآخر حتى يتصادقا لان كلا منهما يحيله على صاحبه وينفي الولاء عن نفسه ويثبته لصاحبه

لزعمه انه هو المعتق فيتوقف الى ان يتفقا على اعتاق احدهما ولو علق احدهما اي احد

الشريكين عتقه اي عتق العبد المشترك بفعل غدا والشريك الآخر بعدمه اي بعدم الفعل

فيه اي في الغد كان يقول احد الشريكين ان دخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان لم يدخل

فهو حر فمضى الغد ولم يدر الفعل وعدمه اي لم يدر انه دخل او لم يدخل عتق نصفه وسعى في نصفه

لهما مطلقا اي موسرين او معسرين او مختلفين عند ابي حنيفة لان نصف السعاية ساقط

بيقين لان كل واحد من الشريكين يقول لصاحبه ان النصف الباقي هو نصيبي والساقط نصيبك

فينتصف بينهما ولا فرق فيه بين ان يكونا موسرين او معسرين او كان احدهما موسرا والآخر

معسرا لان يسار المعتق عنده لا يمنع وجوب السعاية على العبد وعندهما ان كانا موسرين فلا

سعاية لان كل واحد منهما يتبرأ عن السعاية ويدعي الضمان على شريكه لان يسار المعتق يمنع السعاية

وان كانا معسرين فيسعى في نصفه اي يسعى العبد في نصفه عند ابي يوسف كما هو كذلك عند ابي حنيفة

ويسعى في كله عند محمد لان المقضي عليه بسقوط نصف السعاية هو الذي يتحقق شرط حنثه

مجهول هنا فلا يمكن القضاء على المجهول فيسعى في كله لهما وان كانا مختلفين بان كان

احدهما معسرا والآخر موسرا يسعى للموسر في نصفه عند ابي يوسف لان المعسر يتبرأ

من السعاية ويقول شريكي اعتق وهو موسر ولي تضمينه فيسقط حصته منه وهي الربع والموسر

يدعي السعاية لانه يقول شريكي معسر ولي حق الاستسعاء فيسعى له في حصته وهي الربع الباقي

ويسعى للموسر في نصفه عند محمد لان المعسر يتبرأ عن السعاية ويدعي الضمان على شريكه

فيلغى اثباته بالحجة والموسر يدعي السعاية على العبد ولو حلف كل بعتق عبده بان قال اذا

كان لكل واحد من الرجلين عبد على حدة فقال احدهما ان دخل فلان الدار غدا فعبده حر وقال

الآخر

الآخر ان لم يدخل فلان الدار فعبدي حر فهي بمسئلة بحالها اي فمضى الغد ولم يدر انه دخل الدار او لم يدخل

لا يعتق واحد من العبدين لان المقضي عليه وهو المعتق مجهول وكذا المقضي له وهو العبد مجهول ايضا

فلم يمكن القضاء لتفاحش الجهالة بخلاف العبد الواحد المشترك بين اثنين فان المقضي عليه فيها وان

كان مجهولا لكن المقضي له معلوم والمقضي به وهو عتق نصف العبد معلوم لان احدهما حانث لا محالة

فغلب المعلوم المجهول ومن ملك ابنه مع آخر بشراء او هبة او صدقة او وصية عتق حظه لانه

ملك شقص ابنه وملكه اعتاق لما روينا من قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولا يضمن

الاب ولشريكه ان يعتق او يستسعي سواء علم الشريك انه ابنه او لا لانه رضي بافساد نصيبه فلا

يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا ودلالته انه شاركه فيما هو علة العتق وهو الشراء

لان شراء القريب اعتاق حتى يخرج عن الكفارات عندنا ولا يختلف الحكم بين العلم بانه ابنه وعدم

العلم في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال الغير كل هذا الطعام

وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بانه ملكه بل امر على ظن انه ليس له فلا يضمن الآكل للآمر لان الحكم

يدار على السبب وهو الامر بقوله كل الطعام ولو وصل قوله سواء علم الشريك او لم يعلم بقوله ولا يضمن وذكر

قوله ولشريكه ان يعتق او يستسعي بعد قوله لكان انسب وكان موافقا لما ذكره غيره تتبع

وقالا يضمن الاب ان كان موسرا لانه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق لان ملك القريب اعتاق

كما اذا كان العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وعند عدم يساره اي عند اعسار الاب يسعى

الابن في نصف قيمته لشريك ابيه لان على اصلهما الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار

وكذا الحكم والخلاف لو علق عتق عبد بشرائه بعضه ثم اشتراه مع غيره بان حلف وقال للعبد

الغير ان ملكت شقصا منك فانت حر ثم اشتراه مع غيره لا يضمن لشريكه شيئا وان كان موسرا

عند ابي حنيفة وقالا يضمن ان كان موسرا وان كان معسرا يسعى العبد في نصف قيمته ولو اشترى

نصف ابنه ممن يملك كله فلا يضمن له الا عند ابي حنيفة وان كان موسرا خلافا لهما وفي الصحيح

للاب لما بينا ولو اشترى الاجنبي نصفه اي نصف الابن ثم اشترى الاب باقيه موسرا

ضمن الشريك اي للاجنبي الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه او استسعى الابن في نصف قيمته
لا اضمن للجدة لانه غير معسر وهذا عند ابي حنيفة لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقالا
يضمن فقط لان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ولو ملكاه بالارث فلا ضمان اجماعا
صورته رجل اشترى من دار الحرب جارية وابنها ثم جاءت على سوق بولد فيه حولان ثم مات
وترك هذا الابن وابنا اخر فادعى من غير اهل للجارية صار الغلام على سهم من اثالثها ولا ضمان
عليه فان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد لان الارث ضروري لا اختيار
في ثبوته كذا في الكفاية وقيل صورته امراة ماتت ولها عبد هو ابن زوجها فورثه الزوج
مع الاخ فورث الابن نصف ابيه فعتق عليه لا يضمن حصة اخيها اتفاقا كذا في الدرر
هذه الصورة انسب بما سبق من الصور بقوله ولو ملكاه لان من ثبوت الشركة بين الاب
والاجنبي ثم ذكر في الغاية صورتان اخريان ان ثبت فراجعه عبد لموسرين دبره
احدهم واعتقه آخر وسكت آخر ضمن الساكت مدبره ومدبر معتقه ثلثه مدبرا
لا ما ضمن يعني اذا كان العبد بين ثلثة نفر دبره احدهم ثم اعتقه الاخر وهما موسران
والثالث ساكت فاراد الساكت والمدبر الضمان فللساكت ان يضمن مدبره
لمعتوح والمدبر ان يضمن المعتق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمن الثلث الذي ضمن توضيحه ان قيمة
العبد اذا كان سبعا وعشرين دينارا مثلا فالساكت يضمن مدبره تسعة ومدبره يضمن
المعتق ستة وذلك لان قيمة المدبر ثلثا قيمة القن كما سيأتي فبالتدبير تلف تسعة وكان
الاتلاف بالاعتاق واقعا على قيمة مدبره وهي ثلثا قيمة القن وهي ثمانية عشر وثلثها
ستة فيضمن مدبره المعتق ثلثه ستة فقط ولا يضمن التسعة التي هي نصيب الساكت
الستة يعني ايا جابهما عند ابي حنيفة والولاء ثلثاه للمدبر وثلثه للمعتق لانه
ثلث العبد عتق ثلثا مدبرا فيكون ولاؤه للمعتق والمدبر اثلاثا ثلثاه للمدبر
للمعتوح وقالا ضمن مدبره لشريكيه ولو معسرا يعني يكون العبد للمدبر اوله ثلثا

ثلثي قيمته لشريكيه موسرا كان او معسرا واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لهما كالاعتاق
لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الاخرين
فلكل واحد منهما ان يدبر نصيبه ويعتق او يكاتب او يضمن او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق
على ملكه واسدابا في كسر كونه حيث انسد عليه طريق الانتفاع به بيعا وهبة فاذا اختار احدهما العتق تعين
حقه فيه وسقط اختيار غيره فتوجه للساكت سببا ضمان به تدبير مدبر واعتاق هذا المعتوح غير ان
له ان يضمن المدبر وللمدبر ان يضمن المعتوح على ما ذكرناه آنفا واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله
مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكيه لما بينا فيضمنه شريكاه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك
فيشبه الاستيلاد بخلاف الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله اي للمدبر وهذا هو قيمة
المدبر ثلثا قيمته قنا لان المنافع ثلثة انواع البيع واشباهه والاستخدام وامثاله والاعتاق
وامثاله وبالتدبير فات البيع واشباهه والاخر الدين فاخر فيضمان فيها واختلفوا في قيمة مدبر قال
بعضهم قيمة مدبر قيمته لو كان قنا وقال بعضهم قيمة مدبر ثلثا قيمته لو كان قنا وقال بعضهم ينظر
الى استخدام مدة عمره فيجعل قيمته ذكره قال الفقيه ابو الليث قيمة مدبر نصف قيمته لو كان قنا وهكذا ذكر
شيخ الامام المعروف بخواهر زاده لان للعبد منفعتين منفعة البيع وما شاكله من التمليك في الاعيان
والثانية منفعة الاجارة والاستخدام وبالتدبير يفوت الاولى ويبقى الثانية فيطالب قيمة
نصف قيمته لو كان قنا ولو كان التدبير مقيدا يتقوم قنا انتهى ولو قال الشريك هي اي الامة
ام ولدك وانكر الشريك تخدمه اي المنكر يوما ويتوقف اصله يتوقف يوم في حق
المنكر عند ابي حنيفة وقالا للمنكر ان يستسعيها في حظه ان شاء ثم تكون
حرة كلها لا سبيل عليها لاحد لان حق لو اقر على نفسه بالاستيلاد صح فاذا اضافه الى شريكه
لم يصدقه ذكر انقلب اقراره عليه واذا انقلب اقراره عليه صار كانه استولدها فصار كما اذا
اقر المشتري على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع ولم يصدقه البائع فانه يجعل كانه اعتقه واذا
انقلب اقراره على نفسه امتنع الخدمة للمنكر لان حقه باقراره صار كالمستولد لها والاكثر للمنكر

ثلثي

قوله رجل اشترى جارية او امة اشتراها من دار الحرب لانه لا معنى للاشتراء من دار الاب لمحمد بن يوسف الامام

تعتق عنه لانه ما اقر على نفسه بالاستيلاد فكان نصيبه كنصيب شريكه في الحكم محتبسا عند الجارية فتخرج الى العتاق
بالسعاية كام ولد النصراني اذا اسلمت تخرج الى العتق بالسعاية لتعذر ابقائها في يد مولاها
باع بعد ما اسلم مع اصرار ولابي حنيفة ان الخبر يحتمل الكذب والصدق وهما
لا يجتمعان ولا يرتفعان بناء على ان صدق الخبر وكذبه راجعان الى المطابقة للواقع وعدمها
فالمقر اما ان يكون صادقا في اقراره او كاذبا فان كان الاول كانت الخدمة كلها للمنكر
وان كان الثاني كان له نصف الخدمة فيثبت ما هو متيقن وهو النصف ولا خدمة للشريك الشاهد ولا
استسعاء لانه تبرأ عن جميع ذكرا اما عن الخدمة فبدعوى الاستيلاد واما عن الاستسعاء
فبدعوى الضمان وما لام ولد تقوم عنده وعندهما لها القيمة لانها مملوكة محرزة منتفع بها
وطئا واجارة واستخداما فتكون متقومة كالمدبرة ولهذا لو قال كل مملوك لي كذا دخل
ام الولد واستباحة الوطء دليل الملك لانه لا يحل الا بالنكاح او بملك اليمين والاول منتف
فتعين الثاني وبقاء الملك دليل بقاء المالية والتقوم اذ المملوكية في الادمي ليست غير التقوم
فالتقوم وهو الحرية لا ينافي التقوم كالمدبر ولابي ح قوله صلى الله عليه وسلم اعتقها ولدها
رواه ابن ماجة والدارقطني ومقتضى الحرية زوال التقوم لكنه تخلف عن افادة الحرية لمانع
وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة من دبر منه وفي رواية بعد موته
رواه احمد ولا معارض له في زوال التقوم فيثبت فلا يضمن موسر اعتق نصيبها يعني اذا
كانت امة بين رجلين فولدت ولدا فادعياه فصارت ام ولد لهما فاعتقها احدهما وهو موسر
لا يضمن حصة شريكه عند ابي حنيفة بناء على عدم تقومها وعندهما هي متقومة
فيضمن حصة شريكه فيها في الصورة المذكورة بناء على تقومها

باب [illegible]

لما فرغ من بيان عتق بعض العبد بين عتق احد العبدين وقدم الاول لان الواحد قبل
الاثنين له ثلاثة اعبد قال لاثنين عنده احدكما حر فخرج واحد ودخل آخر فاعاد
القول يعني قال احدكما حر ثانيا فان كان حيا امر بالبيان ثم ان مات من غير بيان

قوله

المراد انهم عتق ثلاثة ارباع الثابت ونصف الخارج وكذا يعتق من الداخل نصفه لان نصف
الثابت عتق بالايجاب الاول فان كان المراد بالايجاب الثاني الثابت عتق نصفه الباقي
وان كان الداخل لم يعتق منه شيء فالنصف الباقي عتق في حال ولم يعتق في حال فعتق نصف
النصف الثابت من الايجاب الثاني فعتق ثلاثة ارباعه وقال محمد يعتق ربع الداخل
لان المراد بالايجاب الاول ان كان الخارج يصح الايجاب الثاني لكونه دائرا بين حر وعبد فاذا
تردد بين الصحة والفساد وجب عتق الربع من الثابت ووجب عتق الربع من الداخل ايضا
لتنصيفه بينهما وهما يقولان انه يمنع من عتق النصف تحقق الثابت ولا مانع في الداخل فيعتق
نصفه وكلام صدر الشريعة وقع هنا بحيث يحتمل الاركاد حتى كتب بعضهم في تحقيقه رسائل
قوله صح بمعنى ما ذكرناه ولهذا اعرضنا عنه ولو كان هذا في مرض الذي توفي فيه ومات
قبل البيان ولم يكن له مال سوى العبيد ولم يجز الورثة جعل كل عبد سبعة اسهم لانه يعتق
من الثابت ثلاثة اسهم ويسعى في اربعة ويعتق من كل من الاخرين اثنان ويسعى كل منهما
في خمسة اسهم بيانه ان حق الخارج في النصف وحق الثابت في ثلاثة الارباع وحق الداخل
عندهما في النصف ايضا فيحتاج الى مخرج له نصف وربع واقله اربعة فحق الخارج في سهمين وحق
الثابت في ثلاثة وحق الداخل في سهمين فبلغت سهام العتق سبعة فيجعل ثلث المال سبعة لان العتق
في المرض وصية ومحل نفاذها الثلث واذا صار ثلث المال سبعة صار ثلثا المال اربعة عشر
سهام السعاية وصار جميع المال احدا وعشرين ومال ثلاثة اعبد فيصير كل عبد سبعة فيعتق
من الخارج سهمان ويسعى في خمسة ويعتق من الداخل سهمان ويسعى في خمسة ويعتق من الثابت
ثلاثة ويسعى في اربعة فبلغت سهام الوصايا سبعة وسهام السعاية اربعة عشر فاستقام
الثلث والثلثان وعند محمد يجعل كل عبد ستة كسهام العتق عنده ويعتق من الثابت
ثلاثة ويسعى في ثلاثة ومن الخارج اثنان ويسعى في اربعة ومن الداخل واحد ويسعى في خمسة
لان عند محمد حق الداخل سهم فكانت سهام العتق عنده ستة ويجعل كل رقبة ستة وسهام السعاية اثني

لا بين عبدين وان كان الثابت لا يصح الايجاب الثاني لكونه دائرا صح

عشر وجميع صح ثمانية عشر فيستقيم من ثمانية ثلثة وللحرتين ثلثة ومنه الى بقي سهمان وسهم ورابعتهن
الداخل سهم ورجو فرضه ولو طلق كذلك قبل الدخول ومات بلا بيان يعني اذا كان له ثلث
نسوة فجامعهن على السواء فطلقهن قبل الوطء على الوجه المذكور ومات بلا بيان يسقط ثلثة اثمان
مهر المرأة الثابتة وربع مهر المرأة الخارجة وثمن مهر المرأة الداخلة بالاتفاق لان
بالايجاب الاول سقط نصف مهر الواحدة منصفا بين الخارجة والثابتة فسقط ربع مهر كل
واحدة منهما ثم بالايجاب الثاني سقط الربع منصفا بين الثابتة والداخلة لان الايجاب الثاني
متردد لانه ان اراد بالايجاب الاول الثابتة لا يصح الايجاب الثاني وان اراد الخارجة
صح الايجاب الثاني فيتنصف النصف فيسقط به الربع ويكون ذلك بين الثابتة والداخلة فيصير
كل واحدة منهما الثمن فيسقط ثلثة اثمان مهر الثابتة بالايجابين ويسقط ثمن مهر الداخلة
ويسقط ربع مهر الخارجة وانما وضع المسئلة في الطلاق قبل الدخول ليكون الايجاب الاول
موجبا للبينونة فما اصابه الايجاب الاول لا يبقى محلا للايجاب الثاني فيصير هذا المعنى
في المنوح هو اي كونه بالاتفاق المختار وقال صاحب الهداية قيل هذا قول محمد خاصة وعندهما
يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق في الزيادات انتهى ورجح المصنف كونه
بالاتفاق فلهذا قال هو المختار وقال صاحب الكافي هذه مسئلة مذكورة في الزيادات ذكر قول
محمد واما عندهما فيسقط من مهر الداخلة ربعه وقيل هو قولهما ايضا والفرق على
اصل ابي حنيفة لان الاعتاق عنده يتجزى فكان الرق ثابتا في الثابتة فصح الايجاب
الثاني من كل وجه واما الطلاق فلا يتجزى فاذا اصابها جزء من الطلاق صارت مطلقة
فكان جامعا بين مطلقة وغير مطلقة قائلا احديكما طالق فلا يصح انشاء لوقوعه
اخبارا لانه يصح الايجاب الثاني بكل حال والعرف للخصوص انه يوجب تخصيص تردد ذلك الكلام بين
الحرية والرق فيكون محلا لانشاء العتق وهو صادق وهنا الثابتة بهذا لم يتردد كلام
بين الرق والعتق فيكون محلا للايجاب الثاني فامكن تصحيح الكلام الثاني في هذا الفصل
قال

قال واما في الطلاق فلا يوجب تخصيص تردد الحال بين ان تكون مطلقة ومنكوحة ثم يصح ايقاع الطلاق
عليها فلا وجه لتصحيح الكلام الثاني من كل وجه فقلنا ان صح سقط به نصف مهرها وان لم يصح
لم يسقط به شيء فيسقط ربع مهرها ثم يتردد هذا الربع بين الداخلة والثابتة فيصيب الداخلة
نصف الربع وهو الثمن انتهى والبيع بيان في العتق المبهم يعني اذا قال لعبديه احدكما حر فباع
احدهما يكون بيعه بيانا ان المعتق هو الآخر لان العبد الذي بيع لم يبق محلا للعتق وكذا العرض
على البيع يعني اذا قال لعبديه احدكما حر ثم عرض احدهما على البيع يكون المعتق هو الآخر لان العرض
على البيع كالبيع لان مثل هذا التصرف لا يصح الا في المملوك فيصير الاقدام عليه بيانا بانه
ان هذا المحل مملوك ومن ضرورته تعين الآخر للعتق وكذا الموت والتحرير والتدبير والاستيلاد
والهبة والصدقة مع التسليم يعني اذا قال احدكما حر فمات احدهما او حرره او دبره او استولد
احدهما ان كانت امة او وهبه او تصدق به وسلم يكون بيانا ان
المعتق هو الآخر لانه بحصول هذه الاشياء لم يبق محلا للعتق قال صاحب الهداية
لا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض او بدونه والبيع المطلق عن الخيار والبيع بشرط الخيار لاحد
المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب انتهى يعني به الجامع الصغير فان محمدا رحمه الله ذكر فيه باع احدهما
ولم يقيده بشيء والمعنى انه قصد الوصول الى الثمن والوصول اليه ينافي العتق فتعين الآخر له
وبهذا المعنى يشترك العرض على البيع مع البيع لان قصده من عرضه على البيع الوصول الى الثمن
ايضا والعتق ينافيه وقوله مع التسليم شرط في اخر ايضا اذا وهب احدهما او تصدق به
ولم يسلم بعد فانه لا يكون بيانا بان المعتق هو الآخر كذا قال صاحب غاية البيان وقال صاحب
الهداية والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع ولنا فيه نظر لانه لم يشترط التسليم
في البيع الفاسد مع ان الملك فيه لا يثبت الا بعد القبض وهنا اشترط التسليم والحق عندنا
انه لا يشترط التسليم في الفصلين جميعا لوجود تصرف يختص بالملك فيهما ولهذا اطلق الحاكم
الشهيد الهبة والصدقة جميعا ووقع في بعض شروح الهداية ان التسليم لم يشترط فيهما اذ الهبة

والتصدق بعد التسليم لا يكون الا بعد الموجب كالبيع قال صاحب العناية قيل التسليم ليس بشرط وانما ذكره تأكيدا لان محمدا ذكر في الاملاء اذا وهب احدهما واقبضه او تصدق واقبض عتق الاخرى
وقال سعد الدين يعني انما ذكر بيعا الجهل لانه شرط انتهى يقول الفقير ذكر صاحب الهداية
بيعا المجهد كثيرا ان محمدا لم يذكره مع عدم كونه شرطا وهو في مفهوم كونه مغنيا قوله تأكيدا ابلغ
بيعا مع عدم مناسبة بينهما قيل والوطء ليس بيانا فيه اي في العتق المبهم يعني لو قال لامتيه
احديكما حرة ثم جامع احديهما لم يكن بيانا عند ابي حنيفة خلافا لهما لان الوطء لا يحل الا
في الملك فصار الاقدام عليه دليل الاستبقاء ولابي حنيفة ان الملك ثابت فيهما ولهذا لا يحل له
ان يستخدمهما وكان له الارش اذا اجني عليهما وعقرا اذا وطئتا بشبهة والحاصل ان الانجاز
في المنكرة والوطء في المعينة فكان وطئها حلالا فلا يجعل بيانا لان الوطء في الامة لا
يدل على استبقاء الملك بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلي في وطئها الولد وقصد الولد بالوطء
يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد واما الامة فوطئها للاستخدام لا للمقصود
قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على استبقاء الملك ثم اعلم ان الخلاف فيما اذا وطئ احديهما
ولم يعلق منه ولد اما اذا علقت كان بيانا اتفاقا لانها صارت ام ولد فاستحقت العتق
مؤجلا فلا يصح كونها ام ولد اتفق العتق فيتخير عنها ضرورة وفي الطلاق المبهم هو اي الوطء
والموت بيان يعني اذا قال لامرأتيه احداكما طالق فوطئ احديهما او مات تكل منهما بيان
ان المراد هي الاخرى اما الوطء فلان النكاح عقد موضوع لحل الوطء والطلاق
وضع لازالة ملك النكاح اي ازالة حل الوطء اما في الحال او بعد انقضاء العدة
فالوطء دليل على ان الموطوءة لم تكن مرادة بالطلاق واما الموت فلما عرف ان البيان
انشاء من وجه فلا بد له من محل وبالموت لم تبق محلا للطلاق وان قال لامته ان كان اول ما
تلدينه ذكرا فانت حرة فولدت ذكرا وانثى ولم يدر اولهما فالذكر رقيق ويعتق نصف
كل من الام والانثى لان كل واحد منها يعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اولا

مرة

الام بالشرط والجارية لكونها تبعا لها اذ الام حرة حين ولدتها فترق في حالة وهي ما اذا ولدت
الجارية اولا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحد ويسعى في النصف اما الابن فيرق في الحالين اما
اذا ولدت الجارية اولا فظاهر واما اذا ولدت الغلام اولا فلان ولادته شرط العتق والحكم
يعقب الشرط قال صاحب العناية وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط فذكر محمد في الكتاب نتائج
ان هذا الجواب الذي ذكرنا ليس بجواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يحكم بعتق واحد منهم
ولكن يحلف المولى بالله ما تعلم انها ولدت الغلام اولا فان نكل عن اليمين فنكوله كاقراره
وان حلف فهم ارقاء واما جواب صاحب الهداية في فصل آخر وهو ما اذا قال لامته ان كان
اول ولد تلدينه غلاما فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما جميعا ولا يدرى ايتهما
ولد اولا فالغلام رقيق والجارية حرة ويعتق نصف الام لانها ان ولدت الغلام اولا فهي حرة
والغلام رقيق وان ولدت الجارية اولا فالجارية حرة والغلام والام رقيقان فالام
تعتق في حال دون حال فيعتق نصفها والغلام عبد بيقين والجارية حرة بيقين اما
بعتق نفسها او بعتق الام قال صاحب العناية وما ذكر في الكتاب نتائج هو صحيح لما ان شرط
التعليم يتغير بوجوده وهو ما اذا كان في طرفي ولصد المعلقين قوله يتكرر وجوده باليمين كما
اذا قال العبد ان دخلت الدار غدا فانت حر فمضى الغد ولم يدر انه دخل ام لا لا يعتق لانه
وقع الشك في شرط العتق وكذلك هنا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام اولا واما
اذا كان الشرط في طرفي الوجود والعدم كان احدهما موجودا لا محالة فيحتاج الى اعتبار
الاحوال كما في مسئلة الكتاب انتهى ما ذكره صاحب العناية يقول الفقير والجواب المذكور
كلما وقعت على نوع واحد على وفاق ما في الهداية ولم يتفطن احدهم بما ذكر في الكتاب
كما فعله صاحب النهاية قال صاحب الكافي بعد ما رتب المسئلة على وفاق ما في الهداية فالجواب
في المسئلة على وجوه احدها ان يوجد التصادق بعدم العلم بالمولود اولا فالجواب ما ذكرنا اي
يعتق نصف الام ونصف البنت والغلام عبد بكل حال لتعذر تعيين ولادته اولا لان ولادته

شرط العتق والحكم يعقب الشرط وثالثها ان تدعي الام ان الغلام اول وانكر المولى ذكره في الاول
والبنت صغيرة فالقول للمولى مع يمينه لانه منكر لشرط العتق ويحلف على العلم لانه تحليف على فعل الغير
فان حلف لم تعتق واحدة منهما الا ان تقيم الام البينة بعد ذكرنا انها ولدت الغلام اولا
وان نكل عتقت الام والبنت لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لانها نفع محض لها
عليها ولاية لا سيما اذا لم يوجد لها اب فاعتبر النكول في حريتهما فعتقتا بخلاف ما اذا
كانت كبيرة لانقطاع الولاية بالكبر وثالثها ان يوجد التصادق باولية الغلام فتعتق الام
والبنت دون الغلام لانه لا حظ له من العتق بحال والرابع ان يوجد التصادق باولية
البنت فلم يعتق احد والخامس ان تدعي الام اولية الغلام ولم تدع البنت شيئا وهي كبيرة فالقول قول
المولى بحلفه فان حلف لم يثبت شيء وان نكل عتقت الام دون البنت لان النكول حجة
ضرورية والضرورة فيما وجدت فيه الدعوى فلا تتعدى فيما وجدت فيه الدعوى فقط والدعوى
وجدت من الام خاصة فلم تظهر في حق البنت والسادس ان تدعي البنت وهي كبيرة اولية الغلام
دون الام فتعتق البنت دون الام لما قلنا انتهى ووقع في الهداية مثل هذا التفصيل لكن
ليس كالتفصيل الذي ذكره الشارح فليطلب انتهى منه ولا تشترط الدعوى لصحة الشهادة
على الطلاق لانها تتضمن تحريم الفرج وحرمة الفرج حق الله تعالى والدعوى ليست بشرط في حقوق
الله تعالى ولا تشترط ايضا في عتق الامة معينة لانها ايضا تتضمن تحريم الفرج فيكون من
حقوق الله تعالى وفي عتق العبد سواء كان معينا او غير معين وغير معينة اي غير الامة المعينة
تشترط الدعوى لصحة الشهادة عند الامام خلافا لهما فلو شهدا بعتق احد عبديه
او امتيه لا تقبل الا في وصية وعندهما تقبل مطلقا وان شهدا بطلاق احدى نسائه
تقبل اتفاقا اعلم ان خلاصة الشروح هنا ان الشهادة على عتق العبد سواء كان
معينا او غير معين لا تقبل من غير دعواه عند ابي حنيفة وعندهما تقبل لان المشهود به
حق الشرع وعدم الدعوى لا يمنع قبول الشهادة لان المشهود به العتق وهو حق الشرع الا ترى

انه لا

انه لا يحتاج الى قبول العبد ولا يرتد برده وله ان المشهود به حق العبد لانه يثبت به قوة حكمية للرقيق
والقوة الحقيقية حقه فكذا القوة الحكمية ولانه يصير بها اهلا لما نيط به من المالكية الا
عن المالكية فلو شهدا على رجل انه اعتق احد عبديه بطلت الشهادة عند ابي حنيفة الا ان يكون
في وصية استحسانا اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته تقبل الشهادة عنده ايضا
استحسانا وجه الاستحسان ان العتق في مرض الموت وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي لانه تنفيذ الوصايا
عن الميت فكان الميت مدعيا تقديرا فلهذا تقبل من غير دعوى العبد وان شهدا على
عتق الامة المعينة او طلاق منكوحة معينة او غير معينة تقبل من غير دعوى بالاتفاق
لما بينا آنفا انها تتضمن تحريم الفرج وحرمة الفرج حق الله تعالى والدعوى ليست بشرط في حقوق
الله تعالى وان شهدا على رجل انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند الامام وان لم تكن الدعوى شرطا
في حقوق الله تعالى لانه انما لا تشترط الدعوى في الشهادة على عتق الامة بعينها لما فيه من تحريم الفرج
وان ابهم الطلاق لكن العتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده لما انه يملك وطئهما عنده على ما مر
فصار كالشهادة على عتق احد العبدين وعندهما تقبل واعترض بان عتق العبد يتضمن
تحريم استرقاقه وذلك ايضا حق الله تعالى فوجب ان يستغني الشهادة فيه عن الدعوى
كالطلاق لان عتقها اعظم الكبائر ولانه عتق حرية لم يبق الشارع عليها فضلا عن
ان يكون من الكبائر فالتسوية بينهما خطاء كذا في العناية

باب الحلف بالعتق

الحلف بالعتق هو ان يجعل العتق جزاء للشرط وهذا لان المعلق تام الا في السببية اخر التعليق
عن التنجيز ومن قال ان دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ حر يعتق بدخوله الدار من
يملكه عند الدخول سواء كان في ملكه وقت الحلف او تجدد بعده لان قوله يومئذ تقديره
يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوض عنه التنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت
الدخول واعترض عليه بانه يجب ان لا يعتق ما يشتريه بعد اليمين وان قال يومئذ لانه
ما اضاف العتق الى الملك ولا الى سببه فكان كما لو قال لعبد غيره ان دخلت الدار فانت

وادرج صدر الشريعة [illegible] في وصية [illegible] منه

وقال مولانا سعدي افندي فيه ان الكبيرة [illegible] منه

صرفا شتراه ثم دخل الدار فانه لا يعتق وكذا كرهذا وأجيب بانه وجد الاضافة الى الملك دلالة
لان قوله كل مملوك لي يومئذ معناه اي يكون مملوكا وقت دخول الدار فهو حر فكانه تكلم بعد الملك
لانه لم يوجد الاضافة فيها لا صريحا ولا دلالة كذا في العناية ولعلهم يقول يومئذ لا يعتق الا من
كان في ملكه وقت الحلف لانه تجدد بعده لان قوله كل مملوك لي للحال لان اللام للاختصاص
والاختصاص انما يكون للمملوك له في الحال اذ لو لم يكن مملوكا له في الحال كان هو وغيره سواء
ولما كان قوله كل مملوك لي للحال وكان الجزاء حرية مملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط
على الجزاء وهو المعتق تأخر الى وجود الشرط فيعتق ما في ملكه حين حلف اذ ابقى على ملكه الى
الدخول ولا يتناول ما اشتراه بعد اليمين لعدم الاضافة الى الملك او سببه صريحا ودلالة ولكن
لو قال كل مملوك لي حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر بعد الحلف ثم جاء بعد غد يعتق الذي
في ملكه يوم حلف لا الذي اشتراه بعده لانه قد تقرر ان قوله كل مملوك لي للحال فلا يتناول
ما ملكه بعد الحلف وقوله بعد غد ظرف لقوله حر لا لقوله مملوك لانه للحال والمملوك لا
يتناول الحمل لان اسم المملوك مطلق والجنين مملوك تبعا للام ولانه عضو من وجه والمملوك
يتناول الانفس لا الاعضاء ولهذا لا يملك بيعه منفردا فلو قال كل مملوك لي ذكر
حر وله امة حامل فولدت ذكرا لاقل من نصف حول منذ حلف لا يعتق تفريع على عدم
تناول الحمل وقوله لاقل من نصف الحول انما قيد به لكون وجود الحمل وقت الحلف
متيقنا لا لانه لو ولدت لنصف حول وما فوقه عتق لانه لا يعتق على ذكر التقدير
ايضا ولو قال كل مملوك لي حر ولم يقل ذكرا عتق الحمل تبعا لامه لان لفظ مملوك يتناول
الذكور والاناث عند الاجتماع واما الاولاد فلو قال في الحال ... لم يصر
تعتق الام لدخولها تحت قوله كل مملوك ويعتق الحمل تبعا لها لا قصدا ولا مملوك قوله
... انهم لم يتعرضوا في هذه الصورة صريحا لبيان حكمه والقياس يقتضي ان يعتق الحمل
لانه اذا ولدت لاقل من نصف حول لوجود الحمل وقت الحلف بيقين ... ما اذا ولدت

لنصف حول او اكثر فانه لا يتيقن بوجود الحمل وقت الحلف على ذكر التقدير وقد تقدم ان قوله كل مملوك لي للحال
فليس بوارد صار مدبرا ... عند الحلف مدبرا مطلقا لانه ملكه بعده فانه لا يكون مدبرا مطلقا بل مدبرا
مقيدا فجاز له ان يبيعه لكن يعتق الجميع من الثلث عند موته كما هو حكم مدبر مقيد على ما سيأتي في بابه ان شاء
الله تعالى اعلم انه لما اضاف العتق الى الموت فمن حيث انه ايجاب العتق تناول المملوك في الحال فيصير
مدبرا لتعليق بالموت فلا يجوز بيعه ومن حيث انه ايجاب بعد الموت يصير وصية فتناول ما يملكه بعد هذا
القول لان من صيغ الوصايا الملك حالة الموت ولا يكون مدبرا لانه لم يوجد فيه ايجاب فيجوز بيعه
لكن اذا مات يعتق من الثلث وقال ابو يوسف لا يعتق ما ملكه بعد اليمين لان اللفظ حقيقة
للحاضر فلا يتناول ما سيملكه ولهذا صار من كان في ملكه وقت اليمين مدبرا دون الآخر

باب العتق على جعل

الجعل بضم الجيم ما جعل للانسان من شيء على شيء يفعله وكذا الجعالة بكسر الجيم وفي انما
اخر هذا الباب لكون العتق على غير اصيل قريبا بالعتق لعدم توقف مطلق العتق على مال فناسب ذكره آخرا ومن
اعتق عبده على مال او به اي بمال كان مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان تعطيني
الف درهم او على ان تؤدي الي او على ان تعطيني الفا او على ان تجيئني بالف فقبل العبد عتق ساعة
قبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض
في الحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا وان رد او اعرض عن المجلس بالقيام او باشتغال
بعمل به قطع المجلس بطل وما شرط عليه يصح الكفالة به لانه دين صحيح لكونه دينا على حر
بخلاف بدل الكتابة لانه دين ثبت مع المنافي وهو قيام الرق فكان ثبوته على خلاف القياس
القياس ينفي ان يستوجب المولى دينا على عبده فلما ثبت على خلاف القياس ظهر في حق المطالبة
للمكاتب وحصوله للمولى اقتصر على موضع الضرورة ولم يعد الى الكفالة وبه ظهر الفرق
بينه وبين الكتابة لان المكاتب لم يتحرر ما دام عليه شيء من بدل الكتابة ويؤول الى ان
المكاتب يرد الى الرق بالعجز دون المعتق على مال لانه حر مديون وان قال ان اديت الي
الفا فانت حر او اذا اديت صار ماذونا لا مكاتبا لانه صريح في تعليق العتق بالاداء

وان الفصل بقوله ... بعض ... في تعليقاته على صدر الشريعة ... ولو قال كل مملوك لي صح

كالمدبر المطلق له حكم المدبر المقيد ... ويعتق من الثلث صح

وانما صار ماذونا لان المولى رغبه في الاكتساب بطلبه الاداء منه ومراده التجارة لا التكدي لان
طريق الاداء الاكتساب بالتجارة غالبا فكان اذنا له دلالة واذا كان ماذونا معلق عتقه
بالاداء لا مكاتبا جاز للمولى ان يبيعه قبل اداء المال بخلاف المكاتب ويعتق ان ادى في مجلس
او خلى بين المولى وبين المال فيه اي في مجلس التعليق بان لا ان لمجرد التعليق بل لبيان
انه في وقت فيتقيد بالمجلس اما عتقه بالتخلية فمذهبنا وقال زفر لا يعتق الا بالاداء اليه لان الشرط
فلا يعتق قبله لنا ان هذا التعليق لفظا معاوضة مقصودا لان الالف يصلح عوضا عن العتق حتى لو
نص على المعاوضة بصريحها ينعقد معاوضة بين الالف والعتق تحصيلا لمقصوده بما اعتباره لان
ينزل المولى قابلا للبدل الذي وصل اليه لئلا يتضرر العبد به وقد رضي المولى بنزول العتق عند
وصول الالف اليه والتخلية قد وصل اليه فجعلناه تعليقا ابتداء عملا باللفظ دفعا للضرر عن
المولى لئلا يخرج من ملكه قبل الاداء ومعاوضة عند الاداء دفعا للضرر عن العبد حتى يعتق بالاداء
بالتخلية على ما بينا و يعتق متى ادى اي متى خلى في التعليق باذا كمتى لا يتقيد بالمجلس لان اذا تستعمل
للوقت كمتى على ما ياتي في باب الطلاق ويجبر المولى على القبض يعني ان العبد اذا احضر المال بحيث
يتمكن المولى من قبضه وخلى بينه وبين المال اجبره الحاكم فنزله قابضا وحكم بعتق العبد
قبضا وكذا في الكسب وقال صاحب العناية والمراد بالاجبار تنزيل الحاكم المولى قابضا وحكم
بعتق العبد قبض او لا وليس المراد من الاجبار ما هو المفهوم منه عند الفقهاء في الاكراه بالضرب
او بالحبس انتهى وان ادى العبد البعض يجبر على القبض ايضا اعتبارا للبعض بالكل الا
انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم وجود المعلق به كما لو حط عنه البعض فادى الباقي يعني
اذا حط المولى بعض الالف فيما اذا قال ان اديت الي الفا فانت حر ثم ادى العبد
يقال حط من الثمن اي طرح منه
باقي الالف لا يعتق لعدم وجود الشرط وهو اداء الالف واذا حط الجميع لم يعتق ايضا لانتفاء
الشرط بخلاف الكتابة فان المال هناك واجب على المكاتب فيتحقق ابراؤه عنه سواء
ابراه عن الكل او البعض كما صرح في غاية البيان ولو ادى الدنانير مكان الدراهم لم يعتق ايضا

ثم ان

ثم ان اديت الفا اكتسبه قبل التعليق يرجع المولى عليه بمثلها ويعتق يعني ان المولى يرجع على العبد بالف
اخرى مثلها لان المولى لا يستحق الالف المؤداة لان العبد وما في يده لمولاه لان المولى ما رضي
بخروجه عن ملكه الا بالف يحصل له لا بالف حاصل له لكنه عتق باداء الالف المكتسبة قبل التعليق
لوجود شرط العتق وهو اداء الالف كما لو غصب الفا فادى عتق ثم يرجع المغصوب منه
عليه وان ادى الفا اكتسبه بعده اي بعد التعليق لا يرجع عليه بشيء لكونه ماذونا من جهته
في الاداء منه لكنه ياخذ الباقي لان ما في يد الماذون في التجارة للمولى ولو قال انت حر بعد
موتي بالف فان قبل بعد موته واعتقه الوارث عتق بالالف والا اي وان لم يقبل
العبد العتق بالالف بعد موته او قبله ولم يعتقه الوارث فلا اي لا يعتق بالالف وان كان
يعتقه الوارث مجانا وانما اعتبر القبول بعد موته لان ايجاب العتق اضيف الى ما بعد الموت
فلا يعتبر وجود القبول قبل وجود الايجاب معنى كقوله انت طالق غدا ان شئت حيث لا
يعتبر مشيئتها قبل غد واعتبر اعتاق الوارث حتى ان العبد ان قبل بعد موته لا يعتق ما لم
يعتقه الوارث لانه ميت ليس باهل للاعتاق لان المعتق ليس يعتق بالموت فهو مثله
لا يعتق الا باعتاق الوارث كما لو قال انت حر بعد موتي بشهر بخلاف المدبر لان عتقه
تعلق بنفس الموت فلا يشترط فيه اعتاق احد ولو حرر على ان يخدمه سنة فقبل العبد
سنة عتق وعليه ان يخدمه تلك المدة لان الاعتاق على شيء يقتضي وجود القبول لا
وجود المقبول كسائر العقود وصورته ان يقول اعتقتك على ان تخدمني سنة واما اذا
قال ان خدمتني كذا مدة حيث لا يعتق حتى يخدمه تلك المدة لانه معلق بشرط والاول
معاوضة فان مات المولى قبلها اي قبل الخدمة لزمه اي العبد قيمة نفسه عند ابي حنيفة
وابي يوسف وعند محمد يلزمه قيمة خدمته وكذا لو باع المولى العبد من نفسه بعين فهلكت
العين قبل القبض يلزمه قيمة نفسه عندهما وعند محمد قيمة العين قالوا ان هذه
المسئلة الاولى مبنية على خلافية هذه المسئلة وصورتها ان يقول المولى لعبده بعت نفسك

تمكن بهلاك العين فهلكت العين قبل القبض يجب قيمة العبد عندهما وقيمة العين عند محمد لانه
مال بغير مال لان نفس العقد ليس بمال في حقه اذ لا يملك نفسه فصار كما لو تزوج امرأة على عبد
فهلك فانها ترجع عليه بقيمة العبد لا بقيمة البضع وهو مهر مثلها لانها انه معاوضة مال
لان العبد مال في حق المولى وكذا المنافع صارت مالا بايراد العقد عليها فصار كما لو
اشترى اباه بامة فهلكت قبل القبض فان البايع يرجع بقيمة الاب لا بقيمة الامة وجه
البناء انه كما يتعذر تسليم العين بالهلاك يتعذر الوصول الى الخدمة بموت المولى فصار
نظيرها ومن قال لاخر اعتق امتك على الف على ان تزوجنيها ففعل وابت ان تزوج
فلا شيء عليه اي على القائل لكن عتقت الامة لان اشتراط البدل على الاجنبي جائز
في الطلاق لا العتاق فان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علي ففعل لا يلزمه
شيء ويقع العتق عن المعتق بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم علي ففعل
حيث يجب على الآمر الالف والفرق ان الاجنبي في باب الطلاق كالمرأة في عدم ثبوت شيء
لها بالطلاق اذ الثابت به سقوط ملك الزوج عنها لا غير فكما جاز التزام المرأة المال
فكذلك الاجنبي بخلاف العتاق فانه يثبت للعبد بالاعتاق قوة حكمية لم يكن له قبل ذلك
فكان المال في مقابلة ذلك وليس الاجنبي كالعبد حيث لا يثبت له به شيء اصلا فلا
اشتراط البدل عليه كاشتراط الثمن على غير المشتري فلا يجب كذا في العناية قول
المعترض يجب لانه يثبت بالطلاق للمرأة قوة ان تتزوج بآخر لم يكن لها قبل ذلك كما ثبت
للعبد بالعتاق قوة حكمية لم يكن له قبل ذلك فلا يظهر الفرق الا ان يقال ان
الطلاق من قبيل الاسقاطات والاعتاق من قبيل الاثباتات فاعتبر كونه اسقاطا ولم يلتفت
الى ثبوت القوة التي ذكرناها به تبعا ولو ضم عني اي لو قال اعتق امتك عني بالف
والمسئلة بحالها قسم الالف على قيمتها اي قيمة الامة ومهر مثلها ولزمه حصة القيمة وسقط
ما يخص المهر لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف في الاصول واذا كان

كذلك يكون قابلا لالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم الالف عليهما ووجب حصة ما سلم له
من الرقبة وبطل عنه حصة ما لم يسلم وهو البضع حيث لم تتزوجه فلو فرضنا ان قيمتها الف
ومهر مثلها خمسمائة فثلثا الالف حصة القيمة وثلثه حصة مهر مثلها فوجب عليه اداء ثلثي الالف
اي وسقط عنه ثلث الالف ولو طلق تاب اي وان تزوجته اي الامة فحصة المهر لها اي للامة في
الوجه الاول اي في صورة ضم عني في قوله وحصة القيمة للمولى في الثاني اي في صورة عدم الضم وهو اي المهر في الاول
اي حصة القيمة هدر في صورة ترك الضم وخلاصته انه اذا قال اعتق امتك بالف على ان تزوجنيها
ففعل ثم تزوجته قسم الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب القيمة يكون للمولى وما اصاب المهر يكون لها
اي للامة في الاول الامر بقوله عني واذا قال اعتق امتك عني بالف والمسئلة بحالها قسم له لما بيناه في الثاني
فما اصاب المهر يكون للامة ايضا وما اصاب القيمة يكون للمولى والوجه في الجميع ظاهر **باب التدبير**
ذكر الاعتاق الواقع بعد الموت عقيب الاعتاق الواقع في الحيوة ظاهر المناسبة والتدبير في اللغة
هو النظر في عاقبة الامر وفي الشريعة ايجاب العتق الحاصل بعد الموت بالفاظ تدل عليه صريحا كقوله
دبرتك او انت مدبر او دلالة كقوله اذا مت فانت حر او انت حر بعد موتي او عن دبر موتي او
كقوله اوصيت لك بنفسك او برقبتك او بعتقك وحكمه انه لا يجوز اخراجه عن ملكه الا بالحرية كما
في الكتابة وهو مطلق احترازا عن المقيد ويجيء بيانه بقوله اذا مت فانت حر او انت حر الى آخره
حر بعد موتي او انت حر يوم اموت او مع موتي او عند موتي او في موتي او انت مدبر
او قد دبرتك او ان مت الى مائة سنة فانت حر وغلب موته فيها اي في مائة سنة بان يكون
ابن خمسين سنة مثلا فانه في الصورة مقيد وفي المعنى مطلق لانه كالكائن له محالة وهذا رواية
الحسن عن ابي حنيفة وذكر الفقيه ابو الليث في نوازله لو ان رجلا قال لعبده انت حر
ان مت الى مائة سنة وغلب موته فيها قال ابو يوسف هذا مدبر مقيد وله ان يبيعه وقال الحسن
هو مدبر مطلق لا يجوز بيعه لانه يعلم انه لا يعيش اليه اكثر عادة فصار كانه قال ان مت
فانت حر كذا في العناية او اوصيت لك بنفسك او برقبتك او بثلث مالي اما لفظ التدبير

فهو صريح فيه كلفظ الاعتاق في العتق واما تعليق الحرية بالموت فلانه معنى التدبير واما قوله
فلانها للتزانه والمشروط لا بد من تقديمها فكانه قال بعد موتي وانه تدبير وعند موتي ليس
العتق بالموت فلا بد من وجوده اولاً ومن موتي له من حرف الظرف اذا دخل على الفعل
شرطا وكذا اذا ذكر مكان الموت الوفاة او الهلاك لانه بمعنى واحد واما الوصية
بالنفس ونحوها فلان العبد لا يملك رقبته نفسه والوصية تقتضي زوال ملكه عنه الى
لا الى عوض له وانه في العبد حرية مثل قوله بعد موتك رقبتك [illegible] وكذا الثلث
بالثلث ونحو فلانه تقتضي ملكه ثلث جميع ماله ورقبته من ماله فيملكها ويعتق كذا في
فلا يجوز اخراجه عن ملكه بطريق من الطرق الا بالعتق وقال الشافعي يجوز بيعه وهبته
تعليق بالشرط فلا يمتنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات [illegible]
وغيرها وكان المدبر كمعتق فان البيع والهبة جائزان فيه ولان التدبير وصية [illegible]
والوصية لا تمنع الموصي التصرف بالبيع وغيره كما لو اوصى برقبته له ثم [illegible] ولنا قوله عليه السلام
المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث رواه نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما
استخدام وكتابة واجارة والامة التي جعلت مدبرة توطأ فتنكح لان الملك ثابت
له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات فاذا كان ملكه باقيا كان للمدبر استخدام المدبر
وكتابته واجارته والوطء والتزويج واذا مات سيده اي سيد المدبر عتق من ثلث ماله لما
روينا آنفا من قوله وهو حر من الثلث ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى ما بعد
ولا نعني بالوصية الا ذلك وكل وصية تنفذ من الثلث وان لم يخرج المدبر من الثلث
فبحسابه يعني يحسب ثلثه فيعتق منه بقدره ويسعى في باقيه وان لم يترك غيره اي غير
المدبر من المال وله وارث ولم يجز الوارث يسعى في ثلثيه ولو لم يكن له وارث او كان
اجاز يسعى كله لانه في حكم الوصية فيعتق على حسب المال ويجوز باجازة الوارث وان
استغرقه اي المدبر دين المولى يسعى في كل قيمته لانه لا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته ولو

الشريكين ومن نصف شريكه ثم مات عتق نصفه بالتدبير وسعى في نصفه لان نصفه على ملكه غير
مدبر عند الامام خلافا لهما فانهما يقولان يعتق جميعه بالتدبير لان تدبير بعضه تدبير للجميع عندهما
في مسئلة التجزي وحكم المعتق [illegible] ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او من مرض
كذا او الى عشر سنين او الى مائة سنة واحتمل عدم موته فيهما بان يكون الغالب عشر سنة
يجوز بيعه وهبته ورهنه لان الموت على تلك الصفة ليس كائنا لا محالة فلم ينعقد سببا
في الحال واذا انتفى معنى السببية لتردده بين الثبوت والعدم بقي تعليقا كسائر
التعليقات فلا يمنع البيع ونحوه قبل وجود الشرط بخلاف مدبر مطلق لانه علق عتقه على مطلق
[illegible] لا محالة وان وجد الشرط عتق عتق المدبر لان الصفة تعينت [illegible] في
اجزاء الحيوة فاخذ حكم مدبر مطلق لوجود الاضافة الى الموت من غير التردد

باب الاستيلاد

لما فرغ من بيان التدبير شرع في بيان الاستيلاد عقيبه لمناسبة بينهما من حيث
ان كل منهما حق الحرية لا حقيقتها والاستيلاد طلب الولد وام الولد اسم الاضافة
الا انها ام الولد تصدق لغة على الزوجة وغيرها ممن لها ولد ثابت النسب وغير ثابت
النسب كلفظ الصفة فانه من الصفات الغالبة في العرف لا تثبت نسب ولد الامة من مولاها
الا ان يدعيه لان وطء الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود المانع عنه وهو سقوط
التقوم عنده ونقصان القيمة عندهما لانه اذا استولدها سقط عنها التقوم عنده وتنقص قيمتها
عندهما فلا بد من الدعوة لتحقق القصد لان الولد يتبين مقصوداً اي فلا حاجة الى
الدعوة واذا ثبت نسب ولد الامة من مولاها صارت الامة ام ولد له لا يجوز اخراجها
عن ملكه بطريق من الطرق لقوله صلى الله عليه وسلم لما ولدت مارية ابراهيم من رسول الله صلى
الله عليه وسلم وقيل له الا تعتقها اعتقها ولدها يعني قول النبي عليه السلام اخبر عن اعتاقها فيثبت بعض مواجب
[illegible] البيع وغيره مما يوجب انقطاع ملكه لان الحرية وان دل على تنجيز الحرية ولكن
خص ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ايما رجل ولدت امته

منه حتى يعتق عن دبره فعملنا بهما جميعا ومنعنا البيع بالحديث الاول والتنجيز بالحديث الثاني لا

البيع معلومة فيها بيقين فلا يرتفع الا بيقين مثله وخبر الواحد لا يوجبه لانا نقول الاحاديث

الدالة على عتقها من حيث هي وقد انضم اليها الاجماع الذي هو الثابت بالمتواتر فاذا اعتقها

كالمعيونة تعتق لان الملك فيها قائم وله اي للمولى وطئها واستخدامها واجارتها

وتزويجها وكتابتها قد ذكر ان الاستيلاد يوجب حق الحرية لا حقيقتها فكان الملك

قائما فالمرتبة فجاز له ان يطأها ويستخدمها ويؤجرها ويزوجها ويكاتبها وتعتق ام

الولد بموت مولاها من جميع المال والثاني ذكره رزين محمد بن الحسن بلغنا عن ان رسول الله

اعتق امهات الاولاد من جميع المال وعن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بعتق امهات

الاولاد من جميع المال ولا تسعى لغرمائه لقوله عليه السلام ولا يسعين في دين ويثبت

ولدها بعد ذلك بلا دعوة لانه بدعوى الاول تعين الولد مقصودا انها فصارت فراشا

كالمعقودة وان نفاه انتفى لان فراشها ضعيف بالنسبة الى المنكوحة حيث لا ينتفي

الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش ولما ان الفراش على ثلث ضعيف وهو فراش

الامة لا يثبت نسب ولدها الا بدعوة من سيدها ومتوسط وهو فراش الامة بعد ثبوت

نسب ولدها اولا بدعوة حيث يثبت نسب ولدها الثاني بلا دعوة لكن ينتفي بنفيه وقوي

وهو فراش المنكوحة يثبت نسب ولدها بلا دعوة ولا ينتفي بالنفي بل يجب اللعان وان وطئ امة

بنكاح ثم ملكها فهي ام ولده يعني لو تزوج امة غيره فجاءت بولد منه ثم ملكها البائع

صارت ام ولد له وكذا تصير ام ولد له لو استولدها بملك ثم استحقت ثم ملكها

لان نسب الولد ثابت منه في الصورتين فيثبت امومية الولد لانها تتبع حق ما لو استولد

بزنا ثم ملكها حيث لا تصير ام ولد له لان نسب الولد غير ثابت منه ولو اسلمت ام ولد

النصراني عرض عليه الاسلام فان اسلم فهي له وان ابى عن الاسلام سعت في قيمتها وهي

كالمكاتبة لا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر تعتق في الحال والسعاية دين عليها

الا ان ازالة الذل عنها بعد الاسلام واجبة وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق

ولنا ان النظر من الجانبين حاصل بما قلنا لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر

عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيلا لشرف الحرية فلو قلنا بعتقها في الحال تتوانى في الكسب

والاداء الى الذمي فيتضرر ولا ترق بعجزها لانها لو ردت في الرق بعجزها اعيدت مكاتبة

لقيام الموجب وهو اسلامها مع كفر مولاها وان مات مولاها الذمي عتقت بلا سعاية لانها

ام ولد له ... ولا سعاية لها فيها اي ولو امة شريك بين شريكين ادعى احدهما الولد انه

كان النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزأ لان سببه لا يتجزى

وهو العلوق اذ الولد الواحد لا يعلق من مائين وصارت ام ولد له لان الاستيلاد

لا يتجزى عندهما وعند ابي حنيفة يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه لانه قابل

للملك اذ لم يحصل لها شيء من اسباب الحرية شيء كالتدبير وغيره وضمن نصف قيمتها لانه

تملك نصيب صاحبه حين استكمل الاستيلاد ويعتبر قيمتها يوم العلوق لان امومية الولد تثبت

من ذلك الوقت وسواء كان موسرا او معسرا لانه ضمان تملك بخلاف ضمان العتق على ما نقرره

وضمن نصف عقرها لانه وطئ جارية مشتركة اذ الملك ثبت بعد الوطء حكما

للاستيلاد فيتعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه حيث لا يجب عليه

العقر لان الملك هناك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدمه فصار واطئا ملك نفسه ولا قيمة

ولدها لانه علق حر الاصل اذ النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق والضمان يجب في ذلك

الوقت فيحدث الولد على ملكه ولم يعلق شيء منه على ملك شريكه وان ادعياه معا ثبت نسبه

منهما معناه اذا حبلت في ملكهما وانما قيد بذلك لانه اذا كان الحبل على ملكهما اصلها نكاحا

ثم اشتراها هو وآخر فهي ام ولد له لان نصيبه منها صار ام ولد له والاستيلاد لا

يتجزى فيثبت في نصيب شريكه ايضا وفي الثاني يرجع الى قول القافة لان اثبات النسب

من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من ماءين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله صلى الله عليه وسلم

تم هذا الضمان لانه ح

اللهم يسلم

بقول القائف في اسامة فقد سمعته روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على عائشة رضي الله عنها
ووجهه يبرق من السرور فقال اما علمت ان مجززا المدلجي مر باسامة وزيد وهما تحت قطيفة
قد غطيا وجوههما بها وارجلهما بادية فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولو كان
الحكم بالشبه باطلا لما جاز اظهار السرور ولوجب عليه الرد والنكير والقافة جمع قائف
كالباعة جمع بايع وهو الذي يتبع اثار الاباء يقال فلان اذا اتبعه وبنو مدلج قبيلة
من كنانة مشهورة بعلم القيافة ومدلج على وزن محسن ومجزز اسم رجل منهم بالجيم والزاي
ولنا كتاب عمر الى شريح وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح في هذه الحادثة
لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما وهو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما اي الولد
يكون للاب الباقي من الابوين اذا مات احدهما حتى يكون كل الميراث للاب الحي وكان ذلك
نصف لورثة الاب الميت وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم وعن علي مثل ذلك فحل محل
الاجماع ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان في النسب وان كان لا يتجزى
فله احكام متجزية مثل النفقة وولاية التصرف في ماله والحضانة والميراث مما يقبل
التجزية فما يقبل الوصف بالتجزي كالنفقة والارث يثبت في حقهما على التجزية وما لا يتجزى
يثبت في حق كل واحد منهما كملا كانه ليس معه غيره كولاية الانكاح لانها لا تقبل الوصف
بالتجزي واما اظهار رسول الله صلى الله عليه وسلم السرور فلان الطعن الكفار لانهم كانوا
يطعنون في نسب اسامة وكانوا يعتقدون قول القافة حجة فسر به لانه كان سببا لقطع
طعنهم
على زعمهم وهي ام ولد لهما لصحة دعوى كل منهما في نصيبه من الولد لان دعوى كل واحد
في نصيبه راجحة على دعوى صاحبه فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا لولدها وعلى كل واحد
منهما نصف عقرها وتقاصا فانه قيل لا فائدة في وجوب العقر لانه يصير قصاصا فالتقاص
فيه فائدة فربما يسقط احدهما حقه فيتوجه الاخر فيتوجه المطالبة ويرث من كل منهما
ميراث ابن لان الحق يواخذ باقراره لان كل واحد منهما اقر على نفسه ببنوته على الكمال

قوله

قوله فيستحق منه ماله ميراث ابن كامل ويرثان منه ميراث اب واحد لان الاب احدهما
لكنه غير معلوم فيوزع ميراث الاب عليهما وان ادعى اي المولى ولد امة مكاتبه فصدقه المكاتب
ثبت نسبه منه لتصادقهما على ذلك وصار كما لو ادعى نسب ولد جارية الاجنبي فصدقه
وعليه قيمته اي قيمة الولد لانه في معنى مغرور حيث اعتمد دليله وهو انه كسبه فلم يرض بكونه
رقيقا فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه كما ان المغرور اعتمد دليله وهو ملكه ظاهرا وان تكن
ضمنه وعليه عقرها لانه وطي بغير نكاح ولا بملك يمين وقد سقط عنه الحد للشبهة والوطي الحرام
لا يخلو عن الحد او العقر فاذا سقط الحد يلزم عليه عقرها ولا تصير ام ولد له اذ لا ملك له فيها حقيقة
الا بنا الحق كما في صحة الاستيلاد فلا حاجة الى النقل وتقديم ملكه بخلاف امة الابن اذ ليس فيها
بحقيقة ملك ولا حقه وانما له حق التملك وهو غير كاف في صحة الاستيلاد فاحتجنا الى نقلها
الى ملك الاب ليصح الاستيلاد وان لم يصدقه المكاتب لا يثبت النسب وقال ابو يوسف يثبت
لان الجارية كسب كسبه فصار كجارية الابن بل اولى لان للمولى في اكساب مكاتبه حق الرقبة وفي الابن
عدم الحق على قولهما ان للاب ان يتملك مال ابنه اذا احتاج اليه ولهذا لا يجب عليه عقرها
ولا قيمة الولد ولا تصير ام ولده وليس للمولى ان يتملك مال مكاتبه لانه بالعقد حجر عن نفسه الحجة
بالاجنبي ولهذا يجب عليه عقرها وقيمة ولدها ولا تصير ام ولده فيشترط تصديقه الا
ان دخل الولد في ملكه وقتا ما بان عجز المكاتب ويعود الى الرق ثم ملكه فيثبت النسب
وتصير ام ولده لان الاقرار باق وهو موجب وزال الحق المكاتب وهو المانع

كتاب الايمان

ذكر الايمان عقيب العتاق لمناسبتهما لانه عدم تاثير الهزل والاكراه فيهما والايمان
جمع يمين وهو في اللغة القوة قال الشاعر لاخذنا منه باليمين اي بالقوة اليمين تقوية احد
طرفي الخبر بالمقسم به نحو والله لا فعلن كذا او والله لا افعل كذا او ما فعلت كذا وهي
ثلاثة انواع اما يمين بالله او صفة ويمين بغيره فالاول مشروعة بالكتاب وهو قوله تعالى
تالله لاكيدن اصنامكم تالله تفتؤ تذكر يوسف تالله لقد آثرك الله علينا والسنة وهو قوله

الآبآء في ح

صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ومن بعدهم كانوا
يحلفون ويحلفون واليمين بغير الله تعالى مشروع وهو تعليق الجزاء بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت حر او فانت طالق او فعلي حج او عمرة او ما اشبه ذلك لانه التزام حكم عند الشرط وله الالتزام
التزامه في الحال فصح التزامه عند شرط وليس بيمين وضعا وانما سمي يمينا عند الفقهاء لحصول معنى
اليمين بالله تعالى به وهو الحمل على الشرط او المنع عن الشرط فكان يمينا معنى حتى لو حلف ان لا يحلف
بالطلاق او نحوه يحنث واليمين بالله تعالى لا يكره لان النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم
يباشرون في العهود وهو اشهر واكثر تعليله او لحديثه بكثير حتى لا يقع في هتك حرمة اسم الله تعالى
بغير الله تعالى مكروهة عند البعض لقوله عليه السلام من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر وفي
حالة اليمين بغير الله تعالى واجب الترك وقوله عليه السلام ملعون من حلف بالطلاق او حلف به ولان
في اليمين تعظيم المقسم به ولا يجوز ذكر لغيره وعند عامة العلماء لا يكره لانه يحصل بها الوثيقة
في العهود خصوصا في زماننا فان اصحابنا لا يصدق ولا يؤتمن عليه في اليمين بالله تعالى
مبالاة الناس فمست الحاجة الى الوثيقة بالطلاق ونحوه وقد روي عن عمر
بن عمرو بن العاص انه حلف بالطلاق عند النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه ولو كان يكره
لانكر عليه وما ذكر محمول على الحلف لا على وجه الوثيقة او على الحلف به في الماضي
عندنا مكروه لانه لا يحصل به معنى الوثيقة ومن ركن اليمين بالله تعالى ذكر اسم الله تعالى
وبغيره ذكر شرط صالح وجزاء صالح كل ذكره الشارح وهي اي اليمين ثلاثة انواع
غموس وهي اي اليمين الغموس حلفه على ماض او حال كذبا عمدا وحكمها الاثم اي
اثم من حلف لقوله عليه السلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع اي خالية عن اهلها وقال
عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله النار وسمي غموسا لانه يغمس صاحبه في النار ولا كفارة
فيها اي في اليمين الغموس الا التوبة استثناء منقطع او متصل وقال الشافعي فيها
الكفارة لانها شرعت لدفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق ذكر الذنب بالاستشهاد

باسم الله كاذبا فلا تدفع برفعه وذكر في الكفارات كما في المستصفى ولنا انها كبيرة محضة لقوله عليه السلام خمس من
الكبائر لا كفارة فيهن وذكر منها الغموس فكان اي هو كبيرة محضة لم يكن مناطا للكفارة التي هي
عبادة بدليل ادائها بالصوم وفيه بحث وهو انه لو كان ما ذكرتم صحيحا لما وجب الكفارة
في الظهار لكونه منكرا من القول وزورا والجواب ان الكفارة لم تجب بالظهار بل بالعود الذي هو
النهي على الوطء واعترض ايضا بان الكبيرة سيئة والعبادة حسنة واتباعها اياها مباح
للناس لقوله عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها واجيب بان الحسنة تمحو السيئة مقابلة
هذه الحسنة بهذه السيئة ممنوعة بل مطلق مقابلة لقوله صلى الله عليه وسلم
من الكبائر لا كفارة فيهن للحديث وثانيها من انواع اليمين لغو وهي اي اليمين اللغو
حلف على ماض او حال يظنه كما قال وهو بخلافه كما اذا قال والله ما فعلت كذا وهو يظن
انه لم يفعل وقد فعل او والله فعلت كذا وهو يظن انه فعل ولم يفعل او راى شخصا من بعيد
فقال والله انه لزيد يظنه زيدا وهو عمرو او طائرا فقال والله انه لغراب يظنه غرابا وهو
حدأة وحكمها رجاء العفو اي نرجو ان لا يواخذ الله صاحبها بها والله الذي هو صاحب لا يواخذكم
الله باللغو في ايمانكم فان قيل لم علق معنى تعليق نفي المواخذة بالرجاء وهو منصوص عليه يكون مقطوعا
قلنا نعم له شك في نفي المواخذة في اللغو بمذكور في النص انما الشك في الصورة التي ذكرنا
انها مختلف فيها فعند الشافعي يمين اللغو ان يجري على لسانه بلا قصد وله كان في الماضي
او الاتي بان قصد تسبيح فجرى على لسانه اليمين وما ذكرنا من تفسير اللغو مروي عن زرارة
بن ابي اوفى وعن ابن عباس والحسن البصري ومجاهد والشعبي وهي حلفه على فعل اتي او ترك فعل
حكمها وجوب الكفارة ان حنث لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام
المراد به اليمين في المستقبل بدليل قوله تعالى واحفظوا ايمانكم وانما يتصور حفظ اليمين عن الهتك في
المستقبل ولانه قال بما عقدتم الايمان فالعقد يقتضي ارتباط الكلام بالكلام على وجه يتعلق
به حكم فيصير عقدا شرعيا كسائر العقود الشرعية ولانه قال ولا تنقضوا الايمان بعد

توكيدها بالنص يكون موضع العقد وهذا انما يتصور في المستقبل فالعقد شريعة في شرع قول مخصوص

الشريعة من ثلثة اي الايمان التي اعتبرها الشرع ورتب عليها الاحكام ثلثة وانما قلنا هذا لان

مطلوع اليمين الزمني الثلثة كاليمين على الفعل ماضيا صادقا ويمينا بترتيب الاحكام عليها

ترتيب معلوم كالغموس وعدمها على اللغو والكفارة على المنعقدة وقال مولانا الفاضل بان

فيه كلام وهو ان ترتيب الحكم بالمعنى المذكور موجود في الحلف على الماضي الصادق كما لا يخفى فلا بد

التقييد بمذكور الا ان يقال مراده اعتبار وتاسميتها باسم خاص في تسمية ليس بموجود في

الحلف المذكور او يقال مراده النص بترتيب الحكم ولا نص في الحلف المذكور كما لا يخفى انتهى تقول

معتبرها كان يختلج هذا البحث وبعد ان الله فرق بعضها عن بعض هو الفضل بنور

فاستحسن ثم وجدته بمنطوقه في حاشية مولانا ... تلك ... مع ان قوليه

على العقد مراده الحكم الحكم المعتد به المحتاج الى البيان وفي البين ان حكم اليمين الصادق غير محتاج

الى البيان لكونه بينا انتهى ثم انهم قسموا المنعقدة الى اقسام عن هذا قال منها اي المنعقدة

ما يجب فيه البر كفعل الفرائض كان يقول والله لاصلين [illegible] ظهر اليوم وترك المعاصي

مثل ان يقول والله لا اشرب الخمر ومنها ما يجب فيه الحنث كفعل معاصي مثل ان يقول والله

لاشربن الخمر اليوم وترك الواجبات مثل ان يقول والله لا اصلي ظهر اليوم فيجب ان يترك

ويصلي الظهر ويكفر لقوله عليه السلام من حلف ان يطيع الله فليطعه ومن حلف ان يعصيه

فلا يعصه ومنها ما يفضل فيه الحنث على البر كهجران المسلم ونحوه لقوله عليه السلام من حلف على

يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير وليكفر عن يمينه وما عدا ذلك يفضل فيه البر

على الحنث حفظا لليمين قال الله تعالى واحفظوا ايمانكم اي عن الحنث ولا فرق في وجوب الكفارة

بين العامد والناسي كما اذا ذهل عن التلفظ باليمين ثم تذكر انه تلفظ بلفظ اليمين والراجع

الى التلفظ منه وكذلك بمكرها او نائما ساهيا والذي شرع في المخطئ كما اذا اراد ان يقول

اسقني الماء فقال والله لا اشرب [illegible] الماء وقال مولانا محمد الواني في تعليقاته عليه تفسير الناسي

البر بالفتح ... صدق ... بر في يمينه اي صدق

الحنث بالكسر الاثم وخلف يمين ونقض عهد

بالمحظور بشرط عدم القصد بينهما كالمكره لكن المقصود بانه ان جرى على اللسان ما لم يقصد القلب على ما

عليه الحلف يكون خطأ وان كان ما قصد هو المطلوب عنه يكون ناسيا انتهى يقول الفقير

لم يفسر صاحب الشرح على تفسيره بالمخطئ بل قال بعض وقيل في اطلاع التلفظ به بان قيل له

الا تأتينا فقال بلى والله غير قاصد لليمين وهذا حقيقة الناسي ثم بتوجيه على اطلاق

لفظ الناسي على المخطئ وهو غير معهود ووجه عدم الفرق في وجوب الكفارات بين العامد والناسي

قوله صلى الله عليه وسلم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان قلت الناسي

عند توجيه الحالف على الفعل او الترك فهو من الافعال الاختيارية فكيف يكون الناسي

بالقاصد فلذلك ذكر هو العاصي وفي الترك بالنص لا يقال النص مما روي بقوله عليه السلام

رفع عن امتي الخطأ والنسيان لانه محتمل ونص اليمين مفسر ويكون في الحلف والحنث اي لا

فرق في وجوب الكفارات بين المكره في الحلف او الحنث وبين غيره اما المكره في الحلف فلما روينا من

ثلث جدهن جد وهزلهن جد واما المكره في الحنث فلان الفعل الحسي لا ينعدم

بالاكراه وهو الشرط وكذا اذا حنث وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط حقيقة

ولان الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب كذا

في الهداية وتفصيله انه لما كان الحكمة في ايجاب الكفارات رفع الذنب و[illegible] المغمى عليه والمجنون

لا ذنب عليهما لعدم فهم الخطاب فكيف يجب عليهما الكفارات فتغير الجلب الحكم وهو وجوب

الكفارات دائر مع دليل الذنب وهو الحنث لا مع حقيقته الذي كوجوب الاستبراء فانه دائر

مع دليل شغل الرحم وهو استحداث الملك لا مع حقيقة الشغل حتى انه يجب وان لم

يوجد الشغل اصلا بان اشترى جارية بكرا او اشتراها من المرأة وهذا سوال الى

الغاية ان يستفرغ وهي اي الكفارات عتق رقبة اي اعتاقها او اطعام عشرة

مساكين كما في عتق الظهار اي يجزي فيها ما يجزي في الظهار من الرقبة وقد مر والطعام

اي يجزي فيها ما يجزي في الظهار من الاطعام وقد مر ايضا او كسوتهم اي كسوة عشرة مساكين

فيعتق رقبة او اطعام عشرة مساكين كل واحد منهم ثوبا يستر عامة بدنه هو الصحيح فلا يجزي
السراويل لان لابسه يسمى عريانا في العرف فعلى هذا هو الصحيح اي هو الصحيح احترازا عن
رواية لا ما روي عن محمد ان ادناها ما يجوز فيه الصلوة فيجزي السراويل على هذه الرواية
وفي رواية النوادر ان اعطى السراويل المرأة لم يجزئه وان اعطى الرجل يجزئه ثم ان الاصل في
وجوب الكفارات قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالواجب واحد من هذه الثلثة والعبد مخير
فيه لان كلمة او للتخيير فان عجز يقول الفقير الظاهر وان عجز فهو بالواو تعبير عن ابي
اي احد من الثلثة عند الاداء اي عند ارادة اداء الكفارة لا عند الحنث بني
المعتبر في الباب روضة انما هو وقت التكفير حتى لو كان موسرا وقت الحنث فاعسر ثم
التكفير كفر باحد من الاشياء الثلثة ولم يكفه الصوم ولو كان الامر بالعكس لا يجزيه التكفير
باحدها بل يكفيه الصوم والثاني ان شرعية البدل عند عدم القدرة على الاصل لان
الله تعالى قال فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام كما قال في التيمم فلم تجدوا ماء فتيمموا ثم هناك
المعتبر حالة الاداء فكذا هنا المعتبر حالة الاداء صام ثلثة ايام متتابعات وقال
الشافعي لا يلزمه التتابع لاطلاق النص ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام
متتابعات وهي كالخبر المشهور فزاد بها على الكتاب ولا يجوز التكفير قبل الحنث وقال الشافعي
يجوز التقديم اذا كان بالمال بناء على ان اليمين عنده سبب في الحال فيكون الاداء بعد السبب
فاشبه التكفير بعد الجرح قبل الموت ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا جناية قبل الحنث
واليمين ليس بسبب لانه مانع غير مفض بخلاف الجرح لانه مفض ولو قدم لا يسترد
من المسكين لوقوعه صدقة ولا استرداد في الصدقة ولا كفارة في حلف كافر لان الكافر
ليس باهل لليمين لانها تنعقد لتعظيم الله تعالى ولا تعظيم مع الكفر وليس باهل للكفارات لانها عبادة
حتى تتادى بالصوم وليس للكافر اهلية بخلاف الاستحلاف في الدعاوى والخصو

فان

ساع الطريق
كذا كوسه

فان قضى في سبيل ظهور صدق في دعواه بالنكول او الاقرار والكفر لا ينافيه في ذلك وان حنث مسلما
وقال مالك لو حنث في كفره يكفر بالمال لان اليمين تعقد للبر وهو من اهله ولا يصح يمين الصبي والمجنون
والنائم اما يمين الصبي والمجنون فلانعدام اهليتهما واما يمين النائم فلانعدام الاختيار
ولو حلف عليه فالنائم ثم فصل لما فرغ من بيان ضروب الايمان والكفارة شرع في بيان حروف القسم
وبيان ما يكون يمينا وما لا يكون وحروف القسم الواو والباء والتاء لان كل ذلك معهود في الايمان
مذكور في القران والاصل فيها الباء ولهذا تدخل على المظهر والمضمر بالله وبك لافعلن والواو بدل منها
ولهذا تدخل على المظهر لا المضمر تقول والله لافعلن ولا تقول وك لافعلن والتاء بدل من الواو ولهذا
لا تدخل في المظهر الا على اسم واحد وهو اسم الله تعالى تقول تالله لافعلن ولا تقول ترب الكعبة وقد تضمر
الله افعله لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ثم قيل ينصب وهو اختيار اهل البصرة ينصب
بانتزاع حرف الخافض وقيل يخفض وهو اختيار اهل الكوفة وتكون الكسرة دالة على المحذوف
ولو قال لله يكون يمينا لان معناه بالله اذ الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى آمنتم به آمنتم له
اي وقال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج كذا في الكافي يقول العبد
تمثيل المصنف بقوله لله افعله على حذف حرف النفي اي لا افعله والا يلزمه ان يقول لافعلنه
لان نون التاكيد تلزم في مثبت القسم ولهذا قالوا اذا قال والله اصلي ثم صلى يحنث لان حرف
النفي فيه محذوف وتقديره والله لا اصلي والا يلزمه ان يقول والله لاصلين واليمين بالله اي
بهذا الاسم الشريف او باسم من اسمائه تعالى كالرحمن والرحيم والحق وجميع اسمائه تعالى سواء
تعارف الناس الحلف بها او لا هو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو الصحيح لان اليمين باسم الله تعالى
ثبت بقوله عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر والحلف بسائر اسمائه
حلف بالله تعالى وما ثبت بالنص او بدلالته لا يراعى فيه العرف وقال بعض اصحابنا كل اسم لا يسمى
به غير الله تعالى كالله والرحمن فهو يمين وكل ما يسمى به غير الله تعالى كالحكيم والعليم والقادر فان اراد
يمينا فهو يمين وان لم يرد به يمينا لم يكن يمينا والمصنف اختار هذا القول تبعا لصاحب المختار

ولهذا قال ولا يفتقر الى النية الا فيما يسمى به غيره اي غير الله تعالى كالحكيم والعليم فانه يفتقر الى النية
او بصفة من صفاته يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه وعظمته وقدرته قال صاحب
الغاية والمراد بالاسم هنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم وبالصفة
المصادر التي تحصل عن صفة اسم الله تعالى باسماء فاعلها كالرحمة والعلم والعزة والقدرة والصفة على نوعين
صفة ذات وصفة فعل لانه اما ان يجوز ان يوصف به وبضده اولا والثاني صفة الذات كالعزة
والعظمة والعلم والاول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز ان يقال رحم الله المؤمنين
ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون المسلمين ومشايخنا العراقيون على ان الحلف
بصفات الذات يمين وبصفات الفعل ليس بيمين والظاهر ان يكون وعلم الله يمينا الا انه
بانه المعلوم ولكنه ترك لمجيئه بمعنى المعلوم ومشايخ ما وراء النهر على ان الحلف بكل صفة
تعارف الناس الحلف بها يمين وبكل صفة لم يتعارفوا ليس بيمين وهو مختار صاحب الهداية
انتهى والمصنف اختار ايضا هذا ولهذا قال يحلف بها عرفا لا بغير الله تعالى كالقرآن والنبي
والكعبة لما روينا من قوله من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وروى مالك وغيره
عن نافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرك عمر رضي الله عنه وهو يسير في ركب وهو يحلف بابيه
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينهاكم ان تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفا فليحلف
بالله او ليصمت قال مولانا الفاضل سعدي لعل القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ليس
غيره تعالى بل هو من صفاته الازلية ولذلك لم يجعله صاحب الهداية مع النبي والكعبة في قرن
بل ذكره مستقلا وعلله بعدم التعارف انتهى يقول الحقير وانت خبير بان ما ذكر انما ينهض
اذا اريد من القرآن ما هو غير مخلوق وهو الكلام النفسي ومنه البحث الا ان من حلف بالقرآن
لا يريده بل يريد النظم المنقول الحادث فتدبر ثم قال صاحب الهداية واما لو قال انا بريء من
النبي او من القرآن يكون يمينا لان التبري منهما كفر عياذا بالله تعالى ولا بصفة لا يحلف بها
عرفا كرحمته وعلمه ورضاه وغضبه وسخطه وعذابه لان الحلف بها غير متعارف وقال الامام

يمين

يمين والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح غلب في القسم ولا يجوز فيه الضم قال في المبسوط لعمر الله يمين
باعتبار المعنى فان الله تعالى لعمر لشيء العمر هو البقاء والبقاء من صفات الذات فكانه قال والله
الباقي كذا في الغاية وكذا وايم الله قال صاحب الكفاية معناه ايمان الله وهو جمع يمين عند الكوفيين
وقال البصريون معناه والله وكلمة ايم صلة اي كلمة مستعملة كالواو والبحث في قطع همزتها و
وصلها وغير ذلك وظيفة نحوية انتهى وقال صاحب الكافي ومعناه ايمن الله عند اهل الكوفة وهو جمع
يمين وعند اهل البصرة هو من صلات القسم ومعناه والله انتهى يقول الحقير ولو قال المصنف
وكذا ايم الله بدون الواو لكان اولى لان كلمة ايم اذا كان من صلات القسم عند البصريين تكون
بمنزلة الواو فلا يحتاج الى الاتيان بالواو بل يكون لغوا نعم يمكن ان يقال ان كان جمع يمين
كما هو مذهب الكوفيين لا يكون لغوا لكن لو لم يؤت به على ذكر التقدير ايضا لا يفوت معنى اليمين
قال صاحب الهداية والحلف بهذين اللفظين متعارف يحلف بهما عادة ولم يرد نهي شرعي
وكذا لو قال بالفارسية سوگند ميخورم بخداي يكون يمينا لانه للحال وكذا قوله وعهد الله
وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى واوفوا بعهد الله وجعل اليمين عبارة عن العهد وكذا اقسم
او احلف او اشهد وان لم يقل بالله فان هذه الالفاظ مستعملة في الحلف فيصرف في الحال وهذه قال بالله
اولا وكذا يكون يمينا لو قال علي نذر او يمين او عهد وان لم يضف الى الله تعالى هذا اذا قال ان فعل
كذا فعلي نذر فانه نوع قربة من القرب فيصح النذر بها لزمته وان لم ينو فعليه كفارة يمين لقوله
صلى الله عليه وسلم من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين وكذا قوله علي يمين لان معناه علي موجب
يمين والموجب يمين قال مولانا محمد افندي في تعليقاته على الدرر الظاهر ان عدم الاضافة
بالنظر الى ظاهر اللفظ فان الاضافة بحسب المعنى لا بد منها اذ اليمين لا تكون الا بالاضافة الى
اسم الله تعالى انتهى وكذا قوله ان فعل كذا فهو كافر او يهودي او نصراني او بريء من الله يمين
يستوجب الكفارة اذا حنث لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع لان
تحريم الشيء ايجاب ضده وحينئذ صار كلامه عبارة عن الايجاب في الشرط لا يصلح واجبا لذاته علم ان

فصار ان يكون واجبا لغيره والواجب لغيره لا يبدل فيه موجب لعينه الا اليمين بالنبي وفي رواية عن ابن
عباس رضي الله عنه انه قال من حلف بالتهود او التنصر فهو يمين ولا يصير كافرا فالحنث فيها ان
علقه بماض او مستقبل ان كان يعلم انه يمين وان كان عنده انه يكفر يصير به كافرا فان صح
الماضي وهذا اذا كان في المستقبل واما اذا كان في الماضي كشيء قد فعله فهو الغموس ولا يكفر فيها
عند ابي يوسف رحمه الله اعتبارا للماضي بالمستقبل وهذا لانه قصد به اليمين ولم يقصد به الكفر
وقال محمد رحمه الله يكفر لانه علق الكفر بما هو موجود والتعليق بشيء كائن تنجيز فكأنه قال انا كافر
والاصح انه ان كان الرجل عالما يعرف انه يمين لا يكفر به فيهما في الماضي والمستقبل وان كان جاهلا
انه يكفر بالحلف يكفر فيهما في المستقبل لانه اذا اقدم على ذلك الفعل وعنده انه يكفر به فقد رضي بالكفر
انتهى تقول الفقير دليله غير وارد على المدعى لان المدعى انه ان كان جاهلا او عنده انه يكفر
بالحلف يكفر والدليل يثبت الشق الثاني فقط ولا يثبت الشق الاول وهو كونه جاهلا الا ان
يتكلف وتقول ان او بمعنى الواو او تحريف عنها الكاتب يعني انه اذا كان غير عالم بكونه يمينا ولا يكون
كافرا به ما يكون حكمه تدبر وقوله ان فعله فعليه غضب الله او سخطه او لعنته او هو زان او سارق
او شارب خمر او آكل ربا ليس بيمين اما قوله فعليه غضب الله او سخطه او لعنته فلانه دعاء
على نفسه ولا يتعلق ذلك بالشرط ولانه غير متعارف واما قوله هو زان او سارق او شارب
خمر او آكل ربا فلان حرمة هذه الاشياء تحتمل النسخ والتبديل فلم يكن في معنى حرمة الاسم ولانه
ليس بمتعارف كذا في الهداية قال صاحب النهاية اما الزنا والسرقة فانهما لا يحتملان
النسخ ولكن ذكر الفعل المقصود بالزنا والعين المقصودة بالسرقة بعينها جاز ان يكون كل
منهما حلالا له بوجه النكاح ويكون اليمين فيسمى احتمال انتقالهما من الحرمة الى الحل بالشرع
نسخا وتبديلا واما الخمر والربا فيحتملان النسخ اما الخمر فظاهر فانها كانت حلالا ثم انتسخ
واما الربا فيحتمل النسخ ايضا وان لم يرد النسخ فيه رحمة الله يرى ان يكلف في دار الحرب انتهى
قال صاحب العناية واول كلام صاحب الهداية لف ونشر على غير الترتيب وذكر لان قوله يحتمل
النسخ

النسخ يتعلق بشرب الخمر واكل الربا وقوله والتبديل يتعلق بالزنا والسرقة ويراد بالتبديل انتقالهما
لا لما ذكر وهذا افادة والظاهر ما ذكره صاحب النهاية لاعادة والاولى اولى انتهى وكذا قوله
حقا لان حقا يراد به تحقيق الوعد ومعناه افعل هذا لا محالة فلا يكون يمينا او وحق
الله ليس بيمين عند ابي حنيفة ومحمد لان الحق اذا اضيف الى الله يراد به طاعة الله اذ
الطاعات حقوقه فيكون يمينا بغير الله وهو لا يجوز فعله فلا يكون يمينا لان الحق صفة اسمي
به نفسه لانه قال والله الحق والحلف به متعارف فيكون يمينا ولو قال والحق يكون يمينا
اتفاقا على ما سيجيء وكذا قوله سوگند خورم بخداى يا بطلاق زنم قال صاحب [illegible] في
شرحه او بطلاق زنم ثم قال في شرحه وقوله او بطلاق زنم لان لفظة يا بالفارسية كاو في
عبارة الوقاية فكان او غير صحيحة فتدبر انتهى قال مولانا محمد الهراني في تعليقاته على
الشرح ويمكن دفعه بان المحكي مجموع قوله سوگند خورم بخداى يا بطلاق زنم فيكون كلمة يا من
كلام المحكي عنه لا من كلام المصنف ويفهم منه ان كل جزء ايضا لا يكون يمينا فقول الفقير يكون
حاصله اذا قال سوگند خورم بخداى يا بطلاق زنم لا يكون يمينا وكذا اذا قال سوگند
خورم بخداى او قال سوگند خورم بطلاق زنم لا يكون يمينا ايضا غاية ما في الباب ان صاحب
الوقاية والمصنف يكونان كانهما بينا المسئلة الاولى صريحا والثانية والثالثة ضمنا تدبر
ومن حرم ملكه مثل ان يقول حرمت على نفسي ثوبي هذا او طعامي هذا لا يحرم وان استباحه
او شيئا منه يعني عامل به معاملة المباح فعليه الكفارة وقال الشافعي لا كفارة عليه لان
تحريم الحلال تبديل المشروع فلا ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين كعكسه وهو تحليل الحرام ولنا ان
اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة فاما ان يثبت به الحرمة لعينها وهو غير جائز لانه قلب المشروع او
لغيرها باثبات موجب اليمين فيصار اليه اعمالا للفظ وتحصيلا للاعمال اللفظ عند الامكان او اصب
ايضا قال صاحب العناية وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان بين قوله لم يحرم وبين قوله ان
استباحه تنافيا لان الاستباحة انما تستعمل فيما فيه تحريم وقوله لم يحرم ينافيه وذلك لان قوله

لم يحرم معناه لم يحرمها لعينه وقوله ان استباحه اشارة الى الحرمة لغيره انتهى وقوله كل حل
علي حرام يحمل على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث عقيب فراغه
لمباشرته فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه كما ذهب اليه زفر وجه الاستحسان ان المقصود وهو البر
لا يحصل مع اعتبار العموم فاذا سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل
فيما يتناول عادة واذا لم يكن العموم مرادا لا يتناول المرأة الا بالنية فاذا نواها كان
ايلاء قال صاحب العناية وهذا على ظاهر الرواية ومشايخ بلخ كابي بكر الاسكاف وابي
بكر بن سعيد والفقيه ابي جعفر وبعض مشايخ سمرقند قالوا يقع به الطلاق بلا نية اي
من غير نية قال في الفتوى انه تطلق امرأته بلا نية لغلبة الاستعمال ولوجود قرينة ولو
ارادة العموم مشكلة لان بعض الافعال مباحة لا يمكن الانفكاك عنها وارادة السفه
غير مفيدة مع شيوع الحلف بالطلاق فيما بين الناس فالحمل عليه بالنية اقرب كذا قاله مولانا
محمد الكرماني في تعليقاته على الكتاب ومثله قوله حلال الله علي حرام او حلال الله او حلال ايز
دا ان قال لم انو الطلاق لم يصدق قضاء لانه صار طلاقا عرفا كذا في الكافي ومثله
قوله هرچه بدست راست گیرم بروی حرام قال صاحب الكافي قيل يحمل طلاقا بلا نية وهو
اختيار مشايخ سمرقند لان مراد العامة من هذا اللفظ الطلاق وقال بعض مشايخنا
لم يتضح لعرف الناس في هذا لانه من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو
كان العرف مستفيضا في ذلك لما استعمله الا ذو الحليلة ولانه متى نص على لفظ التناول
باليد فالظاهر انه يراد به ما يتناول باليد وهو ماكول ومشروب فالصحيح انه يتقيد بالنية
وقال ان نوى الطلاق يكون طلاقا واما من غير دلالة فالاحتياط ان يتوقف الرجل فيه
ولا يخالف المتقدمين ولو قال هرچه بدست چپ گیرم بروی حرام قيل لا يكون طلاقا
الا بالنية لانه لا عرف فيه ولو قال هرچه بدست گیرم قيل لا يكون طلاقا الا بالنية
وقيل لا تشترط النية انتهى وفي نذر نذرا مطلقا ولم يعلقه بشرط كلله تعالى علي صوم

شهر

شهر او معلقا بشرط يريده الناذر كان قدم غائبي فعلي كذا ووجد الشرط لزمه الوفاء بالنذر
في الصورتين لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى ومن نذر ولم يسم فعليه كفارة يمين
وان علقه بشرط لا يريده كان زنيت فحنث خير بين الوفاء والتكفير هو الصحيح وبه يفتى
وفي ظاهر الرواية ان علقه بشرط سواء كان يريده اولا ووجد فعليه الوفاء بنفس النذر لاطلاق
الحديث الذي رويناه انفا كذا روي ان ابا حنيفة رجع الى القول بالتفصيل قبل موته بسبعة ايام
وبه كان يفتي اسماعيل الزاهد وشمس الائمة الحلواني وغيرهما من كبار الفقهاء وذكر لان
كلامه نذر بظاهره يمين بمعناه لانه قصد به المنع عن ايجاد الشرط اذ هو يمتنع عن التزام
من الطاعة بالنذر مخافة ان لا يفي بها فيميل الى اي الجهتين شاء بخلاف ما اذا علق بشرط
يريد كونه لان معنى اليمين وهو قصد المنع غير موجود فيه لان قصده اظهار الرغبة فيه قال صدر
الشريعة اقول ان كان الشرط حراما كان زنيت مثلا ينبغي ان لا يتخير لان التخيير تخفيف
والحرام لا يوجب التخفيف انتهى ورده شراحه بان موجب التخفيف ليس هو الحرام بل وجود دليل
التخفيف لان اللفظ لما كان نذرا من وجه ويمينا من وجه لزمه ان يعمل بمقتضى الوجهين فلم
يجز اهدار احدهما فلزم التخيير الموجب للتخفيف بالضرورة كما لا يخفى نقول الكفر لا يمنع تعلق
الكفارة بان التخيير تخفيف لانه لو كان كل تخيير تخفيفا لما صح الكفر في الكفارة بين الخصال
الثلث في مقابلة ارتكاب وهو هتك حرمة اسم الله تعالى مثلا فان قيل في الكفارة معنى العبادة
فالتخيير للتخفيف من هذه الجهة قلنا فيما نحن فيه الامر كذلك اذ كفارة اليمين والوفاء
بالنذر يتساويان في اشتمال معنى العبادة فيهما تخيير فيهما ومن وصل بحلفه ان شاء الله فلا حنث
عليه يعني اذا حلف على فعل او ترك وقال بعده متصلا به ان شاء الله لا يحنث لما روي عن النبي عليه
السلام موقوفا ومرفوعا من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد استثنى ومن استثنى فلا حنث
عليه ولا كفارة لكن لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا يصح الرجوع في الايمان فان قيل
هذا التعليل في مقابلة النص لان الحديث باطلاقه لا يفصل بين المتصل والمنفصل قلت المراد له

من النصوص وغيرها على لزوم المقصود هي التي توجب الاتصال فان جواز الاستثناء منفصلا يفضي الى
اخراج العقود كالبيوع والانكحة وغيرها من ان تكون لازمة وفيه ذكر ايضا وما ذكر
فيحمل حديث الاستثناء على الاتصال توفيقا بين الادلة وقد روي عن ابن عباس جواز الاستثناء
منفصلا وقد ذكرنا تفصيله في باب تعليق الطلاق **باب اليمين في الدخول والخروج**
والاتيان والسكنى وغير ذلك لما كان انعقاد اليمين على فعل شيء او تركه لم يكن بد من ذكر
انواع الافعال الواردة في اليمين فذكرها في ابواب وقدم الدخول والخروج والسكنى والاتيان
على غيرها من الاكل والشرب ونحوهما لان اول ما يحتاج اليه الانسان الذي يتحقق فيه اليمين
وجود مكان يدخل فيه ويخرج منه ويأوي اليه ثم سائر ما يحتاج اليه من الافعال من الاكل والشرب وغيرهما
والى هذا وقعت الاشارة في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم
تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات
رزقا لكم وهذا لانه ذكر المكان بقوله جعل لكم الارض فراشا كذا في شرح الهداية ثم ان الاصل
ان الالفاظ المستعملة في الايمان مبنية على العرف عندنا وعند الشافعي على الحقيقة لانها حقيقة
بان يراد دون المجاز وعند مالك على معاني كلام القرآن والى هذا مال محمد الجواز في تعليقا على
التمتع والظاهر ما اختاره ائمتنا فان معنى الترجيح هنا لا اكثر فطورا بالبال اي بسبب
اعتبار ان هذه الاقوال ما ذكره صاحب البحر في قلنا ان غرض الحالف ما هو المتعارف فيتقيد بغرضه
الا ترى ان من حلف ان لا يستضيء بالسراج او لا يجلس على البساط فاستضاء بالشمس او جلس على
الارض لا يحنث وان سمى في القرآن الشمس سراجا والارض بساطا انتهى حلف لا
يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة البيعة معبد النصارى والكنيسة معبد
اليهود وقيل عكسه لا يحنث لان البيت ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها وان
سمى الكعبة بيتا حيث قال ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا الآية وكذا
البيوت مساجد حيث قال في بيوت اذن الله الآية والمراد بها المساجد لان بناها

علمه [illegible] لان البيت ما اعد للبيتوتة [illegible]

على العرف لا على الفاظ القرآن فان ما ذكره صاحب البحر وما ذكره بعضهم انه اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم بيت
العنكبوت يحنث فذلك سهو لكونه مخالفا للاصل المذكور ولكونه مخالفا للرواية الا ترى ان الشيخ
ابا نصر ذكر انه حلف لا يخرب بيتا فخرب بيت العنكبوت لم يحنث وان سماه الله بيتا انتهى
وكذا لو دخل دهليزا وهو بالكسر ما بين الباب والدار او ظلة باب الدار وهي بالضم ما يكون على
باب الدار ولا يكون فوقها بناء ولو كان فوقها بناء لا يسمى ظلة واذا كان مسقفا على باب الدار
[illegible] على السكة فلا يكون بيتا فلا يحنث ان كان لو اغلق الباب يبقى خارجا وان كان بحيث
لا يبقى خارجا لو اغلق الباب يحنث هذا بيان لقيد للدهليز والظلة جميعا فان صاحب
[illegible] الكافي يقول اذا كان الدهليز بحال لو اغلق الباب يبقى خارج البيت واما اذا كان
[illegible] لو اغلق الباب يبقى داخل البيت وهو مسقف يجب ان يحنث لانه يصلح للبيتوتة وكذا الظلة
[illegible] باط الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه بناء ليس ببيت لانه لا يبات فيها وفي صاحب
الهداية وقيل اذا كان الدهليز بحيث اذا اغلق الباب يبقى داخلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه
[illegible] انتهى نقول المعتبر الظاهر من تقرير صاحب الهداية ان يكون التردد في التفصيل مختصا بالدهليز
[illegible] كما يظهر من سياقه وسباقه الا ان الشارح عممه كما لو دخل صفة فانه يحنث بدخولها لانها
تبنى للبيتوتة فيها مع ان البيت اسم لمبنى مسقف يبنى للبيتوتة سواء كان حيطانها اربعة او
ثلثة وهذا المعنى موجود في الصفة فيتناولها اسم البيت فيحنث بدخولها الا ان ينوي ما سواها
قال صاحب الهداية هو الصحيح وقيل لا يحنث في الصفة ايضا اي كما لو دخل دهليزا او ظلة
باب دار بحيث لو اغلق الباب يبقى خارجا قال صاحب الهداية وقيل هذا اذا كانت الصفة
ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفافهم في الكوفة ذكر الامام القاضي انه قال ان
في مسئلة اشكال علي حتى دخلت الكوفة فرايت صفافهم ذوات حوائط اربعة على هيئة
البيوت فعلم ان الايمان وضعها على تعارفهم وفي [illegible] لو دخل المدخل داخل الغرفة لا يحنث
[illegible] حلف لا يدخل هذه الدار فدخلها خربة صحراء او بعدما خربت وبنيت دارا اخرى حنث

[illegible]

قوله كذا وقع في نسخة [illegible] التي عندنا بالزيادة ولا نقصان تتبع [illegible] ح

لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة بالغين المعجمة ضد العامرة وقد شهدت
بذلك منها ما قيل الدار دار وان زالت حوائطها والبيت ليس ببيت بعد انهدامها وقال الشاعر عفت الديار
محلها ومقامها وقال النابغة يا دارمية بالعلياء فالسند والبناء وصف فيها غير ان الوصف في الحاضر
لغو لان الاشارة ابلغ في التعريف فاغنت عن الوصف الذي وضع للتوضيح فاستوى وجودها وعدمها
فتعلقت اليمين بذاتها وذاتها باقية بعد انتقاض الحيطان وزوال الجدران وفي الغائب الوصف معتبر
لان الغائب يعرف بالوصف فيتعلق اليمين بدار موصوفة بصفة فلم يحنث بعد زوال تلك الصفة
قيل ما ذكر ان الصفة في الحاضر لغو لا يصح فانه لو حلف ان لا ياكل هذا الرطب فاكله بعدما صار
تمرا لا يحنث ولو كانت الصفة ملغاة في الحاضر لحنث قلنا الصفة في الحاضر لغو الا اذا كانت
داعية الى اليمين كما في مسئلة الرطب لانه ربما يضره اكل الرطب دون التمر وصفة كون الدار بناء
لا تدعو الى ترك الدخول فتعلقت اليمين بالاصل دون الوصف كما لو حلف ان لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد بزمان صباه لان الصبا لا يدعو الى اليمين بل داع الى المحبة والرحمة وقد قال
وفعلا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك التكلم ترك الرحمة
فتعلقت اليمين بالذات دون الوصف لانه قال لا اكلم هذا كذا في الكافي وللصاحب [illegible] هنا
اعتراض على صدر الشريعة لم اذكر ايراده هاهنا لكونه [illegible] ودعوى ان كتب [illegible]
فراجع اليها وكذا يحنث لو وقف على سطحها اي سطح الدار لان السطح من الدار الا ترى ان
المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد ولا يجوز للجنب والحائض الوقوف عليه وقيل
لا يحنث به اي بالوقوف على سطحها في عرفنا لانه لا يسمى داخلا بالوقوف على السطح [illegible]
المكان ويخفى ان لا يحنث ان كان الحالف من بلاد العجم وعليه الفتوى لان الصاعد على السطح
والحائط لا يسمى داخلا في عرف العجم الا يرى انه يقال هو على السطح ولا يقال هو في الدار
ان كان الحالف من بلاد العرب يحنث وهو جواب الاصل لان السطح والحائط من الدار في
عرفهم وقد قال في البيع بلا ذكر ومن نام على سطحها اذا ابيت الليلة في داري لا يكذب

دار

ولو دخل الدار بابها اي باب الدار او دهليزها ان كان لو اغلق الباب يبقى خارجا لا يحنث وان كان
منه سر المقصد كيف يكون هذا التفصيل في دهليز الدار بعدما فسروا الدهليز بما بين الباب و
الدار وهذا الظاهر ولعل وجه وجود هذا التفصيل فيه بعدما فسروا به يقتضي ان يتميز الا ان
يتكلف تامل في وجه التكلف حتى تصل الحقيقة الى الحال والحقيقة الى الحكم وهذا السؤال
وارد ايضا فيما لو لا يدخل بيتا فدخل دهليزا ولو جعلت الدار مسجدا او حماما او بستانا
او بيتا لفرق بين الدار والبيت بعدما خربت الدار متعلق بجميعها فدخلها الحالف لا
يحنث لانها لم تبق دارا لاعتراض اسم اخر عليها ومنهم من قال [illegible] اسم او زوال الذكر الكلم
بين بعدما انعقد لما يسمى دارا ولم يبق وكذا لا يحنث لو دخل بعد انهدام الحمام واشباهه
كما لو لا يدخل هذه الدار فجعلت حماما او مسجدا او بستانا ثم انهدم هذه الاشياء فدخل العرصة
لا يحنث ايضا لان اسم الدار قد زال بالكلية باعتراض هذه الاسماء عليها ولا يعود اسمها
بعود اسم الدار وفي لا يدخل هذا البيت فدخله بعدما انهدم البيت وصار صحراء او بعد ما بني
بيتا او لا يحنث اما اذا انهدم وصار صحراء فلان اسم البيت زال عنه فانه لا يبات فيه واما
اذا بني بيتا اخر فلانه الاسم لما زال بالانهدام اذ البناء معنى اصلي في البيت صار البناء
غير الاول لانه بصفة جديدة بخلاف ما لو سقط السقف وبقي الحيطان فانه يحنث بدخولها
لانه يبات فيه والسقف وصف فيه ولان الكلم بابه فيه اسع فيكون بيوتهم خاوية على
عروشها فهي بيوت منهدمة السقوف وفي لا يدخل هذه الدار وهو فيها والحال ان الحالف
فيها اي في الدار لا يحنث ما لم يخرج ثم يدخل استحسانا والقياس ان يحنث بالقعود فيها
لان الدوام له حكم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من
الخارج الى الداخل ولهذا لا دوام له كذا في البداية [illegible] واطلاق الاسم يدل الانفصال و
لان الدخول لكونه حركة [illegible] منتهية [illegible] الفضل [illegible]
صاحب البداية اولى حيث يخرج عنه ما اذا وضع احد رجليه في الداخل والاخرى في الخارج

ح

بخلاف ما قالوه انتهى تقول المصنف اذا لم يصدق الاشتغال بما اذا وضع امره على الفور
والاولى في الجواب كيف يصدق عليه الانفصال والحال ان يسمى الحركة الابنية نقل
توضيح اولوية الطلاق الاشتغال بدل الانفصال البتة تدبر وفي لا يلبس هذا الثوب وهو
لابسه او لا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها الا فض
اي شرع في النزع اي نزع الثوب والنزول من الدابة والنقلة اي نقلة متاعه منها من غير
لبث متعلق بالجميع لا يحنث وفي المكث يحنث لوجود الشرط ولنا ان اليمين تعقد للبر
منها زمان تحقيقه والا اي وان لم يأخذ في النزع والنزول والنقلة ولبث على
ساعة لطيفة حنث لان هذه الافعال لها دوام بتجدد امثالها حتى يضرب لها مدة
يقال ركبت يوما ولبست يوما بخلاف الدخول اذ لا يقال دخلت يوما بمعنى المدة والتوقيت
وان جاز بمعنى الظرف قال صاحب الغاية ولو نوى ابتداء اللبس لا يصدق لانه خلاف
كلامه فله يحنث باللبث ثم في لا يسكن هذا البيت او هذه الدار لا بد من خروجه بجميع اهله
ومتاعه حتى لو بقي وتد من متاعه حنث لان يمينه انعقدت على السكنى الذي كان
ويسكن بنفسه ومتاعه واهله تكون ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا وهذا لان
السكنى عبارة عن الكون فيها على سبيل الاستقرار والدوام فالحال المحل لا ينقطع
ساكنا فيه والسكون فيها على سبيل الاستقرار والدوام يكون بهذه الاشياء قال صاحب
الكافي وهذا اذا كان الحالف في عيال غيره او كان ابنا كبيرا ساكنا
امه او كانت امرأة لا يحنث بترك المتاع فيها لان المعتبر هنا سكونه فقط ثم
هذا اذا كانت اليمين بالعربية فان قال بالفارسية من بدين خانه نباشم فخرج
بنفسه بحرمة ان لا يعود لا يحنث وان خرج بعزم ان يعود يحنث وعند ابي يوسف
يعتبر نقل الاكثر اقامة له مقام الكل لان نقل الكل قد يتعذر فيعتبر الاكثر قال صاحب
الكافي عليه الفتوى وعند محمد يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائيته اي يعتبر نقل الآلات

بكليته م

البيت من الآلات الاستعمال دون ما لا حاجة اليه في الاستعمال وهو الاحسن والارفق بالناس
والاولى بالتحقيق قال صاحب الكافي قالوا هذا الاحسن في نقل الامتعة واما الكل فلا بد
من نقل الكل قال صاحب الاختيار ولو كان غنيا فاخذ في نقل الامتعة من حين حلف حتى تعوق
ذلك شهرا لم يحنث هكذا في درر مختصر وكذا لو كان في طلب المنزل اياما حتى وجد لم يحنث
اذا لم يترك الطلب في هذه الايام انتهى ثم لا بد من نقلته الى منزل آخر حتى لو بقي بنقلته
الى السكة او المسجد قال صاحب الاختيار ولو انتقل الى السكة او الى المسجد قيل بترك ما
منزل آخر وقيل يحنث لانه لما لم يتخذ وطنا آخر بقي وطنه الاول كالمسافر اذا خرج
ببلده من مصر فما لم يتخذ وطنا آخر حتى يجب اتمام الصلوة لان وطنه لم يتغير وكذا
ما ذكر ابو الليث لو انتقل الى السكة وسلم الدار الى صاحبها او آجرها او سلمها
بر في يمينه وان لم يتخذ دارا اخرى لانه لم يبق ساكنا انتهى ما في الاختيار وبقول
هو الارفق لعل المفتوى عليه وكذا في لا يسكن هذه المحلة لا بد من خروجه بجميع اهله
ومتاعه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يعتبر نقل الاكثر وقال محمد يعتبر نقل ما يقوم به
كدخدائيته وفي لا يسكن هذه البلدة او القرية يتم بخروجه وترك اهله ومتاعه فيها
من البلدة او القرية لان الرجل يكون اهله في بلدة وهو ساكن في بلدة اخرى وكذا القرية
قال بعضهم القرية بمنزلة الدار والمحلة قال صاحب الغاية والحاكم في ذلك العرف ليس
الا وفي لا يخرج من مسجد مثلا فامر حمله واخرجه حنث لان فعل المأمور مضاف
الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت الدابة ولو حمل واخرج بلا امره مكرها او راضيا
لا يحنث اما اذا اخرج مكرها فلان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر واما اذا حمل واخرج
بلا امره راضيا فلان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضا واما اذا تهدد حتى خرج خوفا منه
يحنث لوجود الفعل منه ومثله لا يدخل حتى لو امر من حمله وادخله يحنث ولو حمل وادخل
بلا امره مكرها او راضيا لا يحنث وفي لا يخرج من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم

مسكن م

لو كان في طلب مسكن آخر اياما حتى وجد لم يحنث اذا لم يترك الطلب في هذه الايام

ح

الى

الى حاجة لغيره لا يحنث لان هو موجود وضع مستثنى وتحقق بعد ذلك ليس بخروج لان الخروج
عن الانفصال من الداخل الى الخارج ولم يوجد ومن لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ثم رجع حنث
لوجود الخروج على قصد مكة وهو الشرط اذ الخروج كما ذكرنا انما هو الانفصال من الداخل الى
الخارج ومن لا ياتيها لم يحنث ما لم يدخلها لان الاتيان عبارة عن الوصول فلم يوجد الشرط
فالخروج في الاصح وقال ان هنا ثلث الفاظ الخروج والاتيان والذهاب فالاول
الحنث فيه الانفصال بمجاوزة العمران قاصدا لذلك دون الوصول قال تعالى ومن يخرج من بيته
مهاجرا الى الله ورسوله الاية اراد به الانفصال وان الثاني شرطه الوصول قال تعالى فاتياه
فقولا الاية فاذا وصل حنث سواء كان قاصدا او لم يكن والثالث اختلف فيه مشايخنا
نصير بن يحيى هو بمنزلة الاتيان لقوله تعالى اذهبا الى فرعون والمراد به الاتيان وقال
محمد بن سلمة هو بمنزلة الخروج لان الذهاب والخروج يستعملان استعمالا واحدا يقال ذهب الى
مكة وخرج الى مكة بمعنى واحد قال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
والاذهاب الازالة فيكون الذهاب زوالا فلا يشترط فيه الوصول قال صاحب الهداية
وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال انتهى يريد ان كون الاذهاب ازالة لا يستلزم
وصول الى المحل الاخر فكذا الذهاب الذي هو الزوال لا يشترط فيه الوصول اليه
قال صاحب الكافي وهذا الاصح فيما اذا لم يكن له نية فان نوى الخروج او الاتيان
فعلى ما نوى لانه يحتمل كل واحد منهما انتهى ومن ليأتينه فلم يأته حتى مات حنث
في آخر اجزاء حياته لان البر قبل ذلك مرجو وان قيد الاتيان غدا بالاستطاعة
يعني لو قال ليأتينه غدا ان استطاع فهو محمول على سلامة الاسباب وعدم الموانع
دون القدرة الحقيقية اعلم ان الاستطاعة تطلق على معنيين احدهما سلامة الاسباب والالات
قال تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالزاد والراحلة والثاني القدرة الحقيقية التي يترتب عليها الفعل عند ارادته

جارية

جارية يخلقها الله تعالى عند الفعل لا قبله عندنا قال تعالى ما كانوا يستطيعون السمع على ما تقرر في كتب الكلام
اذا عرفت هذا فاعلم ان فيما نحن فيه كلامه ينصرف الى الاول دون الثاني لانه هو المتعارف
يعني انه يحمل على الظاهر فلو لم يأت ولا مانع فيه من مرض او سلطان حنث ولو نوى الاستطاعة
الحقيقية يعني معنى الثاني صدق ديانة لا قضاء في المختار لانها مما يقع عليه اسم الاستطاعة
قال تعالى ولن تستطيعوا ان تعدلوا ثم استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا الا انه
خلاف الظاهر لان المتعارف هو الاول فلا يصدقه القاضي ويصدق فيما بينه وبين الله تعالى
لانه نوى حقيقة كلامه وهذا بناء على انه اذا نوى حقيقة كلامه والظاهر لا
يخالفها صدق ديانة وقضاء وان كان يخالفها ففي تصديقه قضاء روايتان وفي المختار
عدم التصديق ولهذا قال في المختار ومن لا تخرج امرأته الا باذنه اي باذن شرط الخروج
شرط الاذن لكل خروج لان الاصل ان النكرة في موضع النفي تعم وان المعنى يدل على ان
المستثنى يكون من جنس المستثنى منه وان الباء تقتضي ملصقا به فيصير التقدير
لا تخرج امرأته خروجا الا خروجا ملصقا باذنه فيكون ما وراء الخروج المقرون بالاذن
داخلا تحت الحظر العام فيحنث اذا وجد الخروج لا على اذنه لوجود شرط الحنث
كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانت طالق فخرجت بملحفة لا تطلق ولو خرجت
بلا ملحفة تطلق ولو نوى الاذن مرة صدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف
الظاهر لكونه مخالفا لمقتضى الباء ومن لا تخرج امرأته الا ان اذن يكون الاذن مرة
فلا يحنث ان خرجت بلا اذن بعد ما خرجت باذنه مرة لانه لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء
لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد
المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه ولو كان
يراد الا وقت اذني بان يحمل المصدر حينا فيجب لكل خروج اذن والحيلة انه اذا اراد
ان تخرج ثم خرجت مرة اخرى بلا اذن على التأويل الاول لم يحنث وعلى الثاني يحنث فله

٧ وقيل يصدق قضاء ايضا لما ثبت انه نوى حقيقة كلامه صح

يحنث بالشروع في الطعام بلا إذن وقال إلا أن آذن لك حتى آذن لك عندنا ولو قال حتى آذن لك فأذن
لها مرة سقطت اليمين ولا يحنث بعد ذلك إن خرجت بغير إذنه لأن حتى للغاية فتنتهي بها
ما تناوله صدر الكلام وكذا هنا وعند الفراء هي إلا بإذني فيحنث لأن أن مع الفعل بمعنى المصدر بلا اتصال
للمصدر بما تقدمه إلا بطريق الإلصاق فوجب تقدير الباء فيصير كقوله إلا بإذني وفيما قاله تحقيق الاستثناء
والعمل بما صحب ما أمكن لأنه حقيقة والغاية مجاز ولنا قوله تعالى إلا أن تغمضوا فيه أي إلا أن
يحاط بكم أي حتى تغمضوا وحتى أن يحاط بكم انتهى واعترض علينا بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
إلا أن يؤذن لكم وكان تكرار الإذن لازما وأجيب بأن ذكر بدليل خارج وهو قوله تعالى إن
ذلكم كان يؤذي النبي كذا في العناية ولو لا تخرج إلا بإذنه لو أذن لها في أي خروج
شاءت يعني إذا قال إن خرجت إلا بإذني فأنت طالق ثم قال لها أذنت لك أن تخرجي كلما
شئت ثم نهاها عن الخروج فخرجت لا يحنث عند أبي يوسف لأنه لما أذن لها بالخروج كلما شاءت
فقد اتصل الإذن بجميع الخروجات بكلمته فما شرط الحنث وهو الخروج بغير إذن فيبطل اليمين
لفوات شرطها وبالنهي لا يعود خلافا لمحمد لأن الإذن بطل بالنهي فكان خروجا بغير إذن
ولو أرادت المرأة الخروج فقال إن خرجت فأنت طالق أو أراد ضرب العبد فقال إن ضربته
فأنت طالق يتقيد الحنث بالفعل أي الخروج أو ضرب العبد فورا حتى لو لبثت ثم فعلت أو ضرب
لا يحنث وهذه تسمى يمين الفور وهو في الأصل مصدر فارت القدر إذا غلت فاستعير للسرعة
ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان وخرج من ساعته من فوره
ثم إن أبا حنيفة تفرد بإظهار هذه اليمين أي باستنباطها ولم يسبقه أحد فيه وكانوا
من قبل يقولون اليمين نوعان مطلقة كلا يفعل كذا وموقتة كلا يفعل كذا اليوم ثم خرج
أبو حنيفة بقول ثالث وهو اليمين الموقتة معنى المطلقة لفظا وقد أخذ
من حديث جابر وابنه حين دعيا إلى نصرة رجل فحلفا أن لا ينصراه ثم نصراه
بعد ذلك ولم يحنثا ووجهه أنه مراد المتكلم الزجر عن تلك الضربة والخرجة عرفا فيتقيد به كما

يتقيد بالحالة الحاضرة بقضيتهم وهو قوله اعتبارا لمراد الحالف قال لآخر اجلس فتغد معي فقال إن تغديت فكذا
لا يحنث بالتغدي لا معه ولا ... وهو قول زفر رحمهما الله لأنه عقد يمينه
على مطلق الغداء فيتناول كل غداء كما لو قال ابتداء والله لا أتغدى ولنا أنه عقد يمينه على
غداء بعينه وهو الغداء المدعو إليه فلا يحنث بغداء آخر كما لو نص عليه وقال إن تغديت
هذا الغداء وهكذا هنا لأن كلامه خرج جوابا لسؤاله وقد أمكن أن يجعل جوابا إذ لم
يزد على الجواب فيجعل جوابا والسؤال وقع عن غداء بعينه وإذا ثبت هذا في السؤال ثبت
في الجواب لأن الجواب يتضمن إعادة ما في السؤال فكأنه قال ابتداء لأن كلامه لم يخرج جوابا
فلا يتقيد بل خرج ابتداء وهو مطلق فانصرف إلى كل غداء ولو تغدى لا معه في ذلك
اليوم إلا أن قال إن تغديت اليوم فيحنث بالتغدي في اليوم سواء كان معه أو لا معه
لأنه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدأ لأن في تطبيقه على السؤال إلغاء الزيادة فإن قيل
الزيادة لا تنافي كونه جوابا للسؤال ألا ترى أن قوله تعالى هي عصاي أتوكأ عليها وأهش
بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى في جواب قوله وما تلك بيمينك يا موسى كيف زاد على مقدار
الجواب وهو أن يقول عصاي ولم تخرج عن كونه جوابا أجيب بأن كلمة ما تستعمل للسؤال عن
الذات وللسؤال عن الصفة وحيث وقعت في هذا السؤال اشتبه على موسى عليه السلام أن السؤال
عن الذات أو الصفة فجمع بينهما ليكون مجيبا على كل حال قال صاحب النهاية هكذا
في الفوائد الظهيرية قال صاحب العناية وفيه نظر لأن أهل العربية قالوا إن ما يسأل بها
عن وصف العقلاء وما لم يكن عاقلا ... ولكن الأوصاف الحسنة الموصوف عليه السلام
لا تكون أوصافا وليس كلها منه لا تكون أوصافا للعصا قال مولانا الفاضل سعد الملة قال العلامة
الشريف في شرح المفتاح استعمال ما في السؤال عن وصف أو العلم أو غيرهم كثير في اللغة فيما
ذكره الشارح بحث ثم قال وأنت خبير بأنه لا مانع من الثاني ليجعل تكون أوصافا للعصا
انتهى ثم قال صاحب العناية أقول الزيادة هاهنا من الحالف لا تخرجه عن كونه جوابا البتة وإنما
يجعل كلاما مبتدأ إذا كان ثمة معنى يمكن حمله عليه إعمالا للزيادة كما في المسألة التي

الآية ذكره فعلم تعرف الزيادة عن كونه دابا وفي لا يركب دابة فلان قال صاحب العناية الدابة في
اللغة كل ما يدب على الارض من الحيوانات اي يتحرك ماشيا على وجه الارض قال الله تعالى وما من دابة في الارض الا
على الله رزقها وتعلق الركوب بها يقتضي ما يركب منها مرادا كالوحش والبغل والبعير والحمار
والبقر والجاموس والفيل في العرف وانحصرت العامة في عقد اليمين حملها على ما يركب في غالب البلدان
وهو الخيل والبغال والحمير اخذا من قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها ذكر الركوب في هذه
الانواع الثلثة واما في الانعام فقد ذكر منفعة الاكل بقوله والانعام خلقها لكم الآية او نقول
في العرف فانه اذا قيل ركب فلان دابة لم يفهم منه احد انه ركب البقر او الفيل وان كان يركب
في بلاد الهند الا اذا نوى جميع ذلك فيكون على ما نوى لانه نوى حقيقة كلامه فركب دابة عبد وفيه تشنيع عليه انتهى م
مأذون لا يحنث الا ان نواه وهو غير مستغرق بالدين يعني اذا قال لا يركب دابة فلان
فركب دابة عبده المأذون سواء كان مديونا او غير مديون لا يحنث عند ابي حنيفة اذا لم
ينو لان مركب العبد يضاف الى العبد عرفا وشرعا قال النبي عليه السلام من باع عبدا وله
مال فهو للبائع واما اذا نوى مركب دابة عبد فيحنث بركوب دابة عبد اذا لم يكن مديونا
او كان مديونا غير مستغرق واما اذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وان نوى لانه لا ملك
للمولى فيه عنده وعند ابي يوسف يحنث مطلقا اي سواء كان غير مديون او مديونا غير مستغرق
او مديونا مستغرقا ان نواه لان دين العبد وان كان لا يمنع وقوع الملك للمولى عنده
الا انه يضاف الى العبد فيختل الاضافة الى المولى فلا يدخل تحت مطلق الاضافة الا
بالنية وعند محمد يحنث مطلقا اي سواء كان غير مديون او مديونا مستغرقا او غير مستغرق
وان لم ينو لاعتبار حقيقة الملك اذ الدين لا يمنع وقوع الملك للسيد عندهما

باب اليمين في الاكل والشرب واللبس والكلام

قد ذكرنا ان اول ما يحتاج
اليه الانسان المسكن ثم الاكل والشرب واللبس وهذا الباب لبيان اليمين على الثلث
المذكورة والكلام الذي له يوجد اليمين الا به وقدم على سائر الايمان الآتية من اليمين على
العتق والطلاق والبيع والشراء والحج والصوم والصلوة لانها من انواع الكلام وذكر اللبس

مشتمل على ذكر النوع ثم قوله في الغيرة لو ذكر اليمين على الكلام في باب على حدة ولم يذهب في هذا الباب كما وقع
في الهداية والكافي واكثر الكتب لكان انسب ثم حلف لا يأكل من هذه النخلة فهو محمول على ثمرها
ودبسها غير المطبوخ بل يحصل بالسيلان لانه اضاف اليمين الى ما لا يؤكل وهي النخلة فينصرف الى ما
يخرج منها لان الحقيقة اذا تعذرت او صارت مهجورة يصار الى المجاز وما يخرج منها صالح لكونه
مجازا لان ما لا يؤكل سبب لما يخرج منه فيكون ذكر السبب وارادة المسبب وهو مجاز شائع لكن بشرط
ان لا يتغير بصنعة جديدة وعن هذا قيد دبسها بغير المطبوخ وقال لا يحنث بنبيذها
وخلها ودبسها المطبوخ لانها وان كانت مما يخرج منها الا انها تغيرت بصنعة جديدة
قال صاحب العناية وقيد الدبس بالمطبوخ وان كان الدبس لا يكون الا مطبوخا احترازا عما
اذا طلق اسم الدبس على ما يسيل على ما ذكر في مواضع في الذخيرة وغير انتهى ولو اكل من
عين النخلة لا يحنث لانها حقيقة مهجورة ولا يأكل من هذه الشاة فهو واقع على اللحم دون
اللبن والزبد لان عين الشاة مأكول فانصرف اليمين الى اللحم خاصة فلا يحنث باللبن والزبد
والسمن والزبد بضم الزاء المعجمة معروف والسمن بفتح السين المهملة وكسرها معروف ايضا
ومن لا يأكل من هذا البسر فأكله رطبا لا يحنث وكذا الا يأكل من هذا الرطب او اللبن فأكله
تمرا في الاول وشيرازا في الثاني اكله لا يحنث لان هذه صفات داعية الى اليمين فتتقيد بها وقد
مر في الكافي وغيره ان الصفة في معين لغو الا اذا كانت داعية الى اليمين كما في هذه المسائل
اذ ربما يضر البسر ولا يضر الرطب وكذلك العكس وربما يضر اللبن ولا يضر الشيراز والشيراز
بكسر الشين المعجمة وسكون الياء وفتحها الراء المهملة بعدها الف بعدها زاء معجمة اللبن الذي
استخرج ماؤه فصار كالفالوذج بخلاف لا يكلم هذا الصبي فكلمه شابا او شيخا او لا
يأكل هذا الحمل فأكله كبشا فانه يحنث لان هجران الصبي غير داعية الى اليمين اما الصبي
فلان الشرع امرنا بالترحم بالصغار ومداراة الصبيان واما الحمل فلان الامتناع عن
لحمه اقل من الامتناع عن لحم الكبش فلا يكون الصفة داعية الى اليمين فتقيدت الذات وانها موجودة.

قول الفقير يمكن ان يخرج من هذه المسائل وضابطها بمسئلة لغوية وهي انه اذا حلف
لا يكلم هذا الاترا والغلام فكلمه بعدما صار رجلا ملتحيا او شيخا ينبغي ان لا يحنث لان الصفة
فيها داعية الى اليمين هذا على الوضوع في الغيبة تدبر ومن لا ياكل بسرا فاكل رطبا لا يحنث
لانه ليس ببسر والفرق بين هذه المسئلة وبين ما تقدم ان صفة البسرية والرطبية وصف ثابتة في العين
فتنتقض قولهم الصفة في معين لغو ان يكون لغوا لكنها لم تلغ لكون الصفة داعية الى اليمين على ما بينا
آنفا وههنا وصف الصفة في منكر وهي فيه معتبرة قال صاحب الدرر ظهر من هذا ان
صدر الشريعة واعلم انه لا فرق بين قولنا لا ياكل من هذا البسر فاكله رطبا وبين قولنا
لا ياكل بسرا فاكل رطبا بناء على ان البسر والرطب من اسماء الاجناس فاذا صار رطبا
صار ماهية اخرى كما بينا في لا يدخل بيتا مع كونه منتسبا على كلام المرتضى في اول الكتاب
مخالف لكلام صاحب الهداية والكافي وغيرهما ان صفة البسرية والرطبية داعية الى
اليمين فان اعتبار صفة البسرية وكونها مانعا من اعتبار كون البسر ونحوه من اسماء الاجناس
وان كان البسر ونحوه اسم جنس في الواقع فتدبر وتفهم انتهى ولو اكل مذنبا بعد ما حلف
لا ياكل بسرا حنث وكذا لو اكله اي المذنب بعد ما حلف لا ياكل رطبا عند ابي حنيفة
وقالا لا يحنث فيهما قال صاحب العناية هذه المسئلة على اربعة اوجه اذا حلف لا ياكل
فاكل بسرا مذنبا بكسر النون وهو ما بدا الارطاب من قبل ذنبه حنث في يمينه في قولهم جميعا
وكذا اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا مذنبا وهو الذي عامته رطب وفيه شيء من البسر
حنث ايضا في قولهم ولو حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا فيه شيء من البسر حنث في قول ابي حنيفة
وقالا لا يحنث ولو حلف لا ياكل رطبا فاكل بسرا فيه شيء من الرطب حنث عنده ايضا خلافا لهما لان
الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر المذنب على عكسه فيكون آكله آكل البسر والرطب فيحنث
في الصورتين ولهما ان الرطب المذنب يسمى رطبا فاذا حلف لا ياكل بسرا فاكل الرطب المذنب
اكل الرطب لا البسر فلا يحنث وكذا في العكس انتهى يقول الفقير فعلى هذا التفصيل كان في تحرير

المصنف

وحاصله انه هو الذي
عامته بسر وفيه شيء
من الرطب ح

المصنف نوع مسامحة لان الخلاف بينهم فيما اذا اكل رطبا مذنبا في لا ياكل بسرا او اكل بسرا مذنبا
في لا ياكل رطبا لا فيما اذا اكل بسرا مذنبا في لا ياكل بسرا او اكل رطبا مذنبا في لا ياكل رطبا
كما يفهم من ظاهر كلام المصنف لاطلاقه تدبر حتى يظهر لك ما فيه ثم اعلم ان ما ذكره على
ما ذكر صاحب الهداية مع ابي حنيفة هو رواية الجامع الصغير والمبسوط والمنظومة والكافي
والايضاح وفي صاحب النهاية بالتفصيل والتوضيح والله اعلم بالصحيح والمصنف اختار ما اختار
صاحب الهداية ولو اكله اي المذنب سواء كان رطبا مذنبا او بسرا مذنبا بعد حلفه لا ياكل رطبا
او بسرا حنث اتفاقا وهذا ظاهر ومن لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر الكباسة
بكسر الكاف بالباء الموحدة والسين المهملة العذق الذي هو من التمر بمنزلة العنقود من العنب
فيها رطب لا يحنث لان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع بخلاف ما لو كان اليمين على
الاكل فانه يحنث لان الاكل يصادف شيئا فشيئا فكان كل واحد مقصودا كما لو حلف لا يشتري
شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير او اكلها يحنث في الاكل لا الشراء لما ذكر
كما لو حلف لا يشتري رطبا واشترى بسرا مذنبا فانه لا يحنث لما ذكر ان المغلوب تابع
ومن لا ياكل لحما او بيضا فاكل لحم سمك او بيضه لا يحنث والقياس ان يحنث باكل لحم السمك
لانه سمي لحما في القرآن حيث قال لحما طريا وجه الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم منشؤه
من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء والاصل ان اللفظ اذا تناول افرادا وفي بعضها
نوع قصور لا يدخل القاصر تحته ولحم السمك فيه قصور لان اللحم من الالتحام ولا التحام
بالاشتداد والاشتداد بالدم والدم في السمك ضعيف وقال صاحب الهداية [illegible]
جعل بمنزلة المعدوم لكونه يسكن الماء فلا يعني اللحم قاصرا فيه فلا يدخل تحت اللفظ المطلق
بمقتضى اصول الفقه تتبع قال صاحب البزازية حلف لا ياكل لحما ولا نية له لا يحنث
باكل لحم السمك وان نوى يحنث واما البيض فانه لا يدخل بيض السمك في لا ياكل بيضا
للعرف فان اسم البيض عرفا يتناول بيض الطيور كالدجاج والاوز مما له قشر فلا يدخل فيه بيض

السمك الا بنية لانه بيض حقيقة وفيه تشديد على نفسه كذا في الاختيار وكذا في الشرا
ان حلف لا يشتري لحما او بيضا فاشترى لحم السمك او بيضه لا يحنث ولو اكل لحم انسان
او لحم خنزير في لا ياكل لحما حنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد تعقد للمنع عن
الحرام قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين نقلا عن الصابح انه لا يحنث لانه لا يستعمل استعمال اللحم
وقال صاحب الكافي بعد ما نقله ايضا عن العتابي وعليه الفتوى واعترض بان الكفارة
فيها معنى العبادة فلا تناط وجوبها بما هو حرام محض واكل لحم الخنزير والانسان حرام محض
فكيف تعلق وجوبها به قال صاحب العناية واجيب عنه بان فيها مغالطة لان الكفارة
تجب بعد يمين نقضت بالحنث وقد وجد وكون الحنث بامر مباح او حرام لا مدخل له
ذكراته صاحب الهداية الى هذا بقوله واليمين قد تعقد للمنع من الحرام وكذا
يحنث لو اكل كبدا او كرشا بعد ما حلف لا ياكل لحما لان كل واحد منهما لحم حقيقة لانه
نمو من الدم ويستعمل استعمال اللحم والمختار انه لا يحنث بهما اي باكل الكبد والكرش
في عرفنا قال صاحب الاختيار وعلى الكرش والكبد والرئة والفؤاد والرأس والاكارع
والامعاء والطحال لحم لانها تباع مع اللحم وهذا على عرفهم على ما رآه ابو حنيفة في زمنه في الكوفة
واما في البلاد التي لا تباع مع اللحم فلا يحنث اعتبارا للعرف في كل بلدة في كل زمان ويكون
الاختلاف اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان كما لو اكل الية بعد ما حلف لا ياكل
لانه نوع اخر حتى لا يستعمل استعمال اللحم وفي لا ياكل شحما يتقيد بشحم البطن فلا يحنث بشحم
فانه لا يحنث م
الظهر عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يحنث بشحم الظهر ايضا عندهما لوجود خاصية
الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله ان شحم الظهر لحم حقيقة الا يرى انه ينشأ من الدم
ويستعمل استعماله وبهذا يحنث باكله في اليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على
بيع الشحم قال صاحب الهداية هذا الاختلاف اذا كان بالعربية واما لو كان بالفارسية
فلا يقع على شحم الظهر بحال ولو اكل الية او لحما بعد ما حلف لا ياكل شحما لا يحنث اتفاقا

اما

اما الالية فلانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم ولا استعمال الشحوم واما اللحم فظاهر وفي لا ياكل
من هذه الحنطة يتقيد باكلها قضما وهو الاكل باطراف الاسنان من باب علم يعلم فلا يحنث باكل
خبزها عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يحنث باكل خبزها عندهما لانه مفهوم منه عرفا وله ان له
حقيقة مستعملة فانها تغلى وتقلى وتوكل قضما وهي قاضية على المجاز المتعارف على ما هو الاصل
عنده ولو قضمها حنث عندهما ايضا هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فانه يحنث بدخولها مطلقا سواء كان راكبا او ماشيا او حافيا او متنعلا فان
المعنى الحقيقي هنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج
الدار لا يحنث في العرف انه وضع القدم في الدار فاذا هجر المعنى الحقيقي اريد به معنى مجازي
هو الدخول مطلقا بقرينة العرف واما وضع مسئلة في الحنطة المعينة لانه اذا اعتقد يمينه
على اكل حنطة لا بعينها ينبغي ان يكون الجواب على قول ابي حنيفة كالجواب عندهما قال في
النهاية هكذا ذكر شيخ الاسلام في ايمان الاصل قال صاحب العناية وهذه مسئلة على اوجه
احدها ان ينوي ان لا ياكل حباتها فاكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاتفاق
لانه اراد حقيقة كلامه فيتقيد اليمين بها والثاني ان ينوي ان لا ياكل ما يتخذ منها
لا يحنث باكل عينها والثالث ان لا يكون له نية فاكل من خبزها لا يحنث عند ابي
حنيفة خلافا لهما وفي لا ياكل من هذا الدقيق يحنث باكل خبزه لا بسفه لان عينه
غير ماكول فكانت الحقيقة متعذرة فيصار الى المجاز وهو ما يتخذ منه ولو استفه اي اكله
مستفا على الكف من غير مضغ لا يحنث في الصحيح احترازا عن قول بعض المشايخ انه يحنث
بالسف لانه اكل الدقيق حقيقة والصحيح ان اعتبار الحقيقة لا يسقط به وهذا
لان عين الدقيق ماكول والاصح انه لا يحنث لان هذه حقيقة مهجورة قال
في الفرق انصرف اليمين الى ما يتخذ منه للعرف سقط اعتبار الحقيقة كمن قال لاجنبية ان
نكحتك فعبدي حر فزنى بها لا يحنث لان يمينه لما انصرف الى العقد لم يتناول الحقيقة

بالكل

الطبخ والخبز يقع على ما اعتاده اهل مصر اي مصر الحالف كخبز البر والشعير يعني لو حلف لا ياكل
خبزا فيمينه يقع على ما يعتاده اهل مصر اكله وذكر خبز البر والشعير لانه يعتاد في غالب
البلدان فلا يحنث بخبز القطائف لانه لا يسمى خبزا مطلقا او خبز الارز بالعراق لانه غير
معتاد عندهم حتى لو كان بطبرستان او في بلدة طعامهم ذلك يحنث الا اذا نواه
فانه حينئذ يحنث به لانه يحتمله والشواء يقع على اللحم لا على الباذنجان والجزر بالجيم
الزاء المعجمة واخره الراء المهملة ارومة تؤكل وبكسر الجيم وهو معروف باقي وبعض [illegible]
مرفوعا على التقوع [illegible] كلمة نافع كذا في التاويل والبيض لان لفظ الشواء يراد به
اللحم المشوي عند الاطلاق حسب العرف الا اذا نواه اي الا اذا نوى ما يشوى من الباذنجان
او الجزر او البيض او غيرها لان الشواء يا حجل [illegible] بما ليس الا كله وهو موجود في كل باكل
الا ان العرف اختص باللحم فاذا نوى العموم يعتبر لان فيه تشديدا عليه والطبيخ
يقع على ما يطبخ من اللحم بالماء وعلى مرقه يعني لو حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ
من اللحم بالماء وعلى مرقه حتى لو اكل اللحم المطبوخ بالماء او مرقه يحنث ولا يحنث باكل غيرهما
اعتبارا للعرف وهذا لان التعميم متعذر لان الدواء المسهل مطبوخ ونحن نعلم يقينا
انه لم يرد ذلك فيصرف الى اخص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء وفي طانيه افراد
اللحم ولانه يسمى طبيخا عرفا وقالوا قيد بقوله بالماء لان القلية اليابسة لا تسمى طبيخا
فلا يحنث باكلها الا اذا نوى غيره كذلك فحينئذ يحنث باكله لان فيه تشديدا عليه ويقع
الرؤس على ما يباع في مصره ويكبس في التنانير اي يدخل فيها من كبس الرجل راسه في
جيب قميصه اذا ادخله فيه قال صاحب الهداية وفي الجامع الصغير لو حلف لا ياكل راسا
فهو على رؤس الغنم والبقر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد على رؤس الغنم خاصة
وهذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان وقد كان العرف في زمنه فيهما
وفي زمنهما في الغنم خاصة وفي زماننا يفتى على حسب العادة قال صاحب العناية ولعله

علما

الارومة الاصل

على هذا بان اللحم الضان والخبز مما يباع في الاسواق ومع ذلك يحنث بالاكل اذا حلف لا ياكل
لحما اجيب بان حاصله الفرق بان الراس غير ماكول بجميع اجزائه لان منها العظم فكانت الحقيقة
متعذرة فيصار الى المجاز المتعارف وهو ما يكبس في التنانير ويباع في الاسواق واما اللحم فيؤكل
بجميع اجزائه فكانت الحقيقة ممكنة فلا تترك باكل لحم الضان والخبز بروغيف اعتراضا ان
اراد ان اطلقه الشعث ويقع الفاكهة على التفاح والبطيخ والمشمش عند ابي حنيفة
وعندهما يقع على العنب والرطب والرمان ايضا اي كما يقع على الثلثة المذكورة ولا يقع على
القثاء والخيار اتفاقا قال صاحب الهداية ولو حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رمانا او رطبا
او قثاء او خيارا لا يحنث وان اكل تفاحا او بطيخا او مشمشا حنث وهذا عند ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد يحنث في العنب والرطب والرمان ايضا والاصل فيه ان الفاكهة اسم لما
يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان
يكون التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ (اي بمعنى التفكه به) وهذا المعنى موجود في التفاح واخواتها لعدم الاعتياد بالتفكه
فيحنث بها وغير موجود في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما واما
الثاني اما بيعا فان بائع البقول هو الذي يبيعها لا غير واما اكلا فانهما يوضعان على
المائدة حيث يوضع النعناع والبصل ثم قال صاحب الهداية واما العنب والرطب والرمان فهما
يقولان ان معنى التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها وابو حنيفة
يقول انها من الاشياء التي يتغذى بها ويتداوى بها فاوجب هذا المعنى قصورا في التفكه
للاستعمال في حاجة البقاء قال صاحب العناية فكانت المسألة على ثلاثة اوجه في وجه يحنث
بالاتفاق وهو ان يقع يمينه على ثمر كل شجر سوى العنب والرطب والرمان يستوي في ذلك
الرطب واليابس وفي وجه لا يحنث بالاتفاق وهو ان ياكل الخيار والقثاء لانهما من البقول وفي وجه
اختلفوا فيه وهو العنب والرطب والرمان اذا لم يكن فيه نية اصلا ويقع الادام على ما
يصطبغ به على بناء المفعول اي يقع الادام على شيء يصطبغ به الخبز بان يغمس فيه كذا في بعض

كالخل والزيت واللبن حتى لو حلف لا يأتدم يحنث بأكلها [illegible] يصطبغ به كالأشياء المذكورة و
كذا الملح فإنه إدام لا اللحم والبيض والجبن إلا بالنية عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند محمد
هذه أي اللحم والبيض والجبن إدام أيضا أي كالخل والزيت واللبن والملح وهو رواية عن أبي يوسف
الإدام من المؤادمة وهي الموافقة فكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض والجبن
ونحوها ولهما أن الإدام ما يؤكل تبعا في العرف والعادة والتبعية في الاختلاط حقيقة
بأن يكون ممتزجا به وفي أن لا يؤكل على الانفراد حكما واللحم لا يختلط بالخبز فلا يكون تبعا
حقيقة ويؤكل منفردا فلا يكون تبعا حكما فلا يكون إداما والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحده
بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة فيكون تبعا فيحنث به ولا يحنث باللحم والبيض و
الجبن ونحوها إلا أن ينويها فيه التشديد عليه والعنب والبطيخ ليسا بإدام في الصحيح
يعني بالاتفاق كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي وقال بعض مشايخنا أنه على هذا الاختلاف
والحاصل أنه على ثلاثة أوجه ما يصطبغ به فهو إدام بالاتفاق والبطيخ والعنب
والتمر وأمثالها مما يؤكل وحده غالبا ليس بإدام بالاتفاق وفي اللحم والبيض والجبن
اختلف جعلها محمد إداما خلافا لهما والغداء الأكل فيما بين طلوع الفجر والزوال فإذا
حلف لا يتغدى يحنث بالأكل فيما بين طلوع الفجر والزوال قال صاحب النهاية في قول صاحب
الهداية والغداء الأكل هذا من باب العبارة ومعناه أكل الغداء وكذا قوله والعشاء
معناه والسحور على هذا من الخصاف وذكر أن الغداء اسم لطعام الغداة لا اسم أكله وكذا العشاء
اسم لطعام العشاء والسحور اسم لطعام يؤكل وقت السحر والعشاء الأكل فيما بين الزوال
ونصف الليل فإذا حلف لا يتعشى يحنث بالأكل فيما بين الزوال إلى نصف الليل لأن
ما بعد الزوال يسمى عشيا ولهذا تسمى الظهر إحدى صلاتي العشاء في الحديث قال صاحب
ذكره في الإيضاح في باب الحلف على الغداء مدعوم بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى إحدى
صلاتي العشاء يعني به الراوي الظهر والعصر والسحور الأكل فيما بين نصف الليل

وطلوع

وطلوع الفجر فإذا حلف لا يتسحر يحنث بالأكل فيما بين نصف الليل وطلوع الفجر ثم الغداء والعشاء
ما يقصدون به الشبع عادة فيعتبر عادة أهل كل بلد في حقهم يعني أنه يعتبر عادة قوم
أكل الخبز فيعتبر الخبز وإن كانت أكل اللحم فيعتبر اللحم حتى أن الحضري إذا أكل على ترك الغداء
شرب اللبن لم يحنث والبدوي يحنث ويشترط أن يكون أكثر من نصف الشبع هكذا روي عن أبي
يوسف وهو الصحيح لأن من أكل لقمة أو لقمتين يصح أن يقول ما تغديت ولا تعشيت كذا في المحيط
وغيره من الكتب بقول العيني تخصيص هذا التفصيل بالغداء والعشاء بدون التعرض للسحور يدل
على أنه لا يشترط هذا في السحور حتى أن من أكل لقمة أو لقمتين يحنث وكذا لو شرب الحضري
اللبن تبع ومن قال إن أكلت أو شربت أو لبست أو تزوجت أو خرجت وكذا ونوى
شيئا معينا لا يصدق ديانة وقضاء لأن النية إنما تصح في الملفوظ والثوب وما يضاهيه
غير مذكور تنصيصا وإنما هو مقتضى اقتضاء وقد ثبت في الأصول أن المقتضى لا عموم له فلغت
نية التخصيص فيه وعند الشافعي يصدق لأن للمقتضى عموما عنده وعن أبي يوسف أنه يصدق فيما
بينه وبين الله تعالى وبه أخذ الخصاف كذا في الكافي ولو زاد طعاما أو شرابا أو نحوه
أي زاد ثوبا أو فعله [illegible] أو غيره دار ونوى شيئا معينا صح ديانة لا قضاء
لأنه نكرة في محل الشرط والنكرة في موضع الشرط نكرة في موضع النفي إذ الشرط للمنع والنفي
والنكرة في موضع النفي تعم فعملت نية التخصيص إلا أنه خلاف الظاهر فلا يصدق في
القضاء كما لو قال إن اغتسلت في هذه الدار أحد وعنى إنسانا بعينه فإنه يصدق في
ما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء ومن له شرب من دجلة لا يحنث بشربه منها بإناء ما لم
يكرع أي ما لم يضع فاه على دجلة بعينها ويشرب منها كالكرع الراعي إذا مد عنقه نحو
الشرب منه وهذا عند أبي حنيفة خلافا لهما فإنه يحنث بشربه منها بإناء عندهما لأنه المتعارف
المفهوم ولأبي حنيفة أن كلمة من للتبعيض وحقيقته الكرع وهي مستعملة ولهذا يحنث بالكرع إجماعا
فتنتفي المصير إلى المجاز وإن كان متعارفا والأصل أنه متى كان لليمين حقيقة مستعملة ومجاز متعارف ف

مستعمل فعند ابي حنيفة رحمه الله تعتبر الحقيقة خاصة لانه لا يجوز اهدار الحقيقة الا عند التعذر
وعندهما ان تكون مهجورة مهملة كما قيل في سقف الرقيق وعندهما العبرة للمجاز والحقيقة حيا
لما ان الاستعمال فالحرف فابو حنيفة يقول الكرع حقيقة مستعملة ولهذا يحنث به بالاجماع
وهما يقولان استعمال المجاز اكثر لان الكرع انما يستعمل عادة عند عدم الاواني فيعتبر كل واحد
منهما وبعض اصحابنا من قال ان ابا حنيفة رحمه الله شاهد العرب بالكوفة يكرعون ظاهرا
معتادا فحمل اليمين عليه وهما شاهدا الناس بعد ذلك لا يفعلونه الا نادرا فلم يحملا اليمين
به ولو شرب من نهر يأخذ من دجلة لم يحنث بالاجماع لان الاضافة قد زالت بالانتقال الى
غيرها فصار كما اذا حلف لا يشرب من هذا الكوز فصب في كوز آخر وهذه المسألة تشهد
لابي حنيفة لاختصاص اليمين عندهم بدجلة دون ما انتقل اليه ماؤها كذا في الايضاح
وان قال لا يشرب من ماء دجلة حنث بالاناء بالاتفاق لان اليمين عقدت على الماء
دون النهر وقد وجد واذا شرب من نهر يأخذ من دجلة يحنث ايضا وكذا الجب
والبئر يعني لو حلف لا يشرب من الجب او البئر يحنث بالاناء قال صاحب الاختيار وهذا ان
البئر ظاهر لانه لا يمكن الشرب منها الا بالاناء حتى قالوا لو نزل البئر وكرع لا يحنث لان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد والحقيقة مهجورة واما الجب ان كان ملآنا يمكن الشرب منه
لا يحنث الا بالكرع عند ابي حنيفة كما في النهر وان لم يمكن الشرب منه كرعا يحنث بالاغتراف
وبالشرب من الاناء والفرق بين البئر والجب العموم والخصوص المطلق والاعم البئر قال
الرضاع الجب البئر التي لم تطو سميت جبا لانها قطعت قطعا ولم يحدث فيها غير القطع
من طي كذا في تفسير ابي الليث ومن الاناء بعينه يعني لو حلف لا يشرب من هذا الاناء يعني
الشرب بعينه لانه المتعارف فيه وامكان البر شرط صحة الحلف عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف يعني ان اليمين انما تنعقد عند ابي حنيفة ومحمد اذا كان المحلوف عليه ممكن
الوقوع سواء كان الحلف بالله او بالطلاق او العتاق خلافا لابي يوسف وعنده ان
اليمين

اليمين عقد كسائر العقود الشرعية فلا بد له من محل ومحله عنده خبر في المستقبل سواء قدر عليه الحالف
او لا وعندهما محله خبر فيه رجاء الصدق لان محل الشيء ما يكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر فيجب
ان يتحقق فيها الخبر فيه رجاء الصدق فلا ينعقد اصلا كيمين الغموس فمن حلف ليشربن ماء هذا
الكوز اليوم ولا ماء فيه او كان فيه ماء فصب قبل مضيه اي قبل مضي اليوم لا يحنث عندهما لانتفاء
الشرط وهو امكان البر خلافا له اي لابي يوسف لصحة الحلف عنده بغير شرط امكان البر وكذا لا
يحنث ان لم يقل اليوم ولا ماء فيه الا ان كان فيه ماء فصب فانه يحنث ح بالاتفاق لان
البر وجب عليه اذا فرغ من التكلم لكونه موقتا بشرط ان لا يفوت في عمره والبر ممكن عند الفراغ
فانعقدت اليمين حتى لو امتنع البر بان صب الماء عقيب اليمين بلا تراخ لا ينعقد فان قيل
هلا انعقدت اليمين على الماء الذي يوجد في الكوز لانه امكن متصور قلنا الماء الذي
يوجد في الكوز لا يكون ذلك الماء الذي عقد اليمين عليه فان اليمين تناول الموجود والموجود لا يكون
هو المعدوم فان قيل لم لم يكن القول بانعقاد اليمين موجبا للبر على وجه يظهر في حق الخلف وهو
الكفارة قلنا شرط انعقاد السبب في حق الخلف احتمال الانعقاد في حق الاصل ولا احتمال
ها هنا لعدم تصور البر وبعض الفرق بين المطلق والموقت مذكور في الكافي والهداية ومن حلف ليصعدن
السماء او ليطيرن في الهواء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليقتلن زيدا عالما بموته انعقد ح
يمينه وحنث للحال خلافا لزفر لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد ولنا
ان الصعود الى السماء ممكن حتى وقع لبعض الانبياء والجن حيث قالوا انا لمسنا
السماء الآية وكذا الطيران في الهواء ممكن وقد وقع لبعض الاولياء وكذا قلب الحجر
ذهبا ممكن في نفسه وقد وقع لبعض الاصفياء وكذا قتله ممكن باحياء الله ولهذا اي لكون
يمينه عالما بموته لان علمه بموته قرينة على ان مراده قتله بعد احياء الله وان اكثر البر
بهذا الطريق ينعقد اليمين فيحنث في الحال للعجز عن تحصيل البر ظاهرا وان كان في الحنث
بان لا يعلم موته فلا يحنث لانه اذا لم يكن عالما بموته يكون مراده القتل المتعارف في

كان يمينا لانه ذكرهما حقيقة فلم يوجد شرط انعقاد اليمين وهو امكان البر فلا [illegible]
لان امكان البر ليس شرطا لانعقاد اليمين عنده ومن لا يتكلم فقرأ القران او سبح او
هلل او كبر لا يحنث سواء في الصلوة او خارجها هو المختار وقال بعضهم ان قرأ او سبح
او هلل او كبر في صلوته لا يحنث وان في غير صلوته حنث وفي القياس يحنث فيهما وهو قول
الشافعي لان كل واحد منها كلام حقيقة قال صاحب التسهيل ولو حلف لا يتكلم فقرأ القران
او سبح او هلل او كبر لم يحنث سواء في الصلوة او غيرها لانه لا يسمى متكلما بل قارئا ومسبحا
ومهللا ومكبرا للعرف وبه يفتى ويحنث لو قرأ او سبح او هلل او كبر في غير الصلوة في ظاهر
انتهى ومن لا يكلمه فكلمه بحيث يسمع وهو نائم حنث ان ايقظه لانه اذا لم ينتبه كان كما
اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته قال صاحب الهداية وفي بعض روايات المبسوط
شرط ان يوقظه وعليه مشايخنا وقيل يحنث مطلقا سواء ايقظه او لم يوقظه لانه قد
كلمه ووصل الى سمعه الا انه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع الا انه
لم يفهم لتغافله ونقل صاحب النهاية عن شيخ الاسلام ان التكلم عبارة عن اسماع كلاما
كان يكلم نفسه فانه عبارة عن اسماع نفسه الا ان استماع الغير امر باطن لا يوقف عليه
فاقيم السبب المؤدي اليه مقامه وهو ان يكون بحيث لو اصغى اليه اذنه ولم يكن مانع من
استماع يسمع ودار الحكم معه وسقط اعتبار حقيقة الاستماع ولو كلم غيره بعدما
حلف لا يكلمه وقصد اسماعه لا يحنث لانه لم يكلمه حقيقة ولو سلم على جماعة هو فيهم
حنث لان السلام كلام للجميع وان نواهم دونه لا يحنث لعدم القصد اليه قال صاحب
الاختيار وان نواهم دونه لا يحنث ديانة لعدم القصد ولا يصدق قضاء لان الظاهر
انه للجميع والنية لا يطلع عليها الحاكم ولو قال لا يكلمه الا باذنه فاذن ولم يعلم
بالاذن فكلمه حنث عند ابي حنيفة ومحمد لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو
الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماع خلافا لابي يوسف

فانه

فانه قال لا يحنث لان الاذن عبارة عن الاطلاق وقد وجد فلا يشترط علم الغير كالرضاء ولنا
ان الرضاء من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر انه اما من الاذان او من الوقوع في الاذن
وذلك يقتضي السماع ولم يوجد واعترض بانه لو كان كذلك لكان العبد ماذونا اذا اذن له
مولاه وهو لا يعلم لكنه يصير ماذونا فلم يكن الاذن محتاجا الى الوقوع في الاذن واجيب بان
الاذن هنا فك الحجر في حق العبد والعبد يتصرف باهلية نفسه ولكنه يثبت بمجرد الاذن
واما في اليمين فلما حرم كلامه باليمين الا عند الاذن صار الاذن مثبتا لاباحة الكلام
للحالف فلا بد من الاعلام لذلك ومن لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف لانه لو لم يذكر الشهر
تابد اليمين فذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي الذي يلي يمينه داخلا في الايجاب عملا
بدلالة حاله وهو الغيظ الذي لحقه في الحال بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا
لانه لو لم يذكر الشهر لم تتابد اليمين لان الصوم غير صالح للتابيد لتخلل الاوقات التي لا تصلح
ان تكون محلا للصوم فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين اليه ويوم اكلمه
لمطلق الوقت حتى لو حلف يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فكلمه ليلا او نهارا يحنث
لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره والكلام مما لا يمتد ويصح نية النهار فقط يعني لو عنى به النهار
خاصة دين في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
يراد به بياض النهار وعن ابي يوسف انه لا يدين في القضاء للتخصيص وهو خلاف المتعارف
وليلة اكلمه يقع على الليل فحسب حتى لو كلمه نهارا لا يحنث لانه حقيقة في سواد
الليل كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت وحاصل المقام ان ههنا
ثلث عبارات نهار ان اكلم فلانا وليلة اكلم فلانا ويوم اكلم فلانا فالاولى لبياض النهار
خاصة فلو كلمه ليلة لم يحنث والثانية لسواده فلو كلمه نهارا لم يحنث والثالثة تعتبر
بما قرن به وما قرن به هنا مما لا يمتد فيراد به مطلق الوقت ويكون تفصيله ثمة قال

ما صلح غاية وعدم استعمال اللبن في مطلوع الوقت اذا كان مفردًا واما جمع فقد جاء لطلوع الوقت
كما في قول الشاعر وكنا حسبنا كل سوداء تمرة ليالي لاقينا الجذام وحميرا فان المراد بالليالي
فيه مطلوع الوقت لان ذكر اصل العدد من بعض الجمع تقتضي دخولها باثنه من العدد الاول
فذكر اصل الاول و ان كلمة الا ان يقدم زيد او حتى يقدم او الا ان ياذن زيد او
حتى ياذن فامراته طالق فكلمه قبل ذلك اي قبل قدومه او اذنه حنث لان كل واحد
من القدوم والاذن يكون غاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية بعدها فيحنث بالكلام
قبل الانتهاء ولا يحنث بعد الانتهاء وكونه غاية اما في حتى فظاهر واما في الا ان
فلما تقدم في باب اليمين في الخروج والاتيان من مناسبة معنى الاستثناء معنى الغاية
وكونه مجازا للغاية وان مات زيد سقط الحلف عند ابي حنيفة ومحمد لانعدام
تصور البر وهو شرط الانعقاد عندهما وعند ابي يوسف لا يسقط بموته لان امكان تصور
البر ليس بشرط عنده على ما عرف فيحنث بسقوط الغاية بالموت يتابد اليمين [illegible] لا ياكل
طعام فلان او لا يدخل دار او لا يلبس ثوبه او لا يركب دابته او لا يكلم عبده ان عني الطعام
او الدار والثوب والدابة والعبد وزال الملك عنها وفعل اي اكل او دخل او لبس او ركب
او كلم لا يحنث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الداعي الى اليمين معنى في المضاف اليه لان
هذه الاعيان من الطعام والدار والثوب والدابة لا تهجر لذواتها وكذا العبد
لا يهجر لسقوط منزلته ولحاقه بالجمادات حتى يباع في الاسواق كما يباع الجمادات و
البهايم بل لمعنى في ملاكها فيتقيد اليمين بحال قيام الملك فلا فالحنث في العبد [illegible]
لان الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ منها في كونها قاطعة للشركة فاعتبر
الاشارة ولغت الاضافة [illegible] وعلم في الحقيقة [illegible] محمد [illegible] العبد
الدار فقط اعاملة في جميع الاشياء المذكورة من الطعام والدار والثوب والدابة والعبد
قال صاحب الهداية ولو حلف لا ياكل طعام فلان او لا يدخل دار او لا يركب دابته او لا يلبس ثوبه

قوله البهايم م

اوله

او لا يكلم عبده ان اشار اليها [illegible] لا يحنث عند ابي حنيفة وابي يوسف
[illegible] العبد يحنث ثم ساق دليل الطرفين الى قوله وشراح الكنز باجمعهم نسبوا الخلاف الى محمد
في جميع الاشياء المذكورة لعل ما وقع للمصنف في هذا الوادي ان صاحب الهداية ذكر مسئلة
العبد والمراة والصديق والدار ولم يذكر الاشياء المذكورة من الطعام والثوب والدابة
اصلا فقال حنث في المراة والصديق ولم يحنث في العبد والدار عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
يحنث في العبد والدار ايضا ولم ينقطع المصنف لسياق المسئلة وسياقها فقال ما قال
[illegible] تنبه وفي المتجدد من الاشياء المذكورة بان اشترى فلان
طعاما آخر او دارا اخرى او ثوبا آخر او دابة اخرى او عبدا آخر ففعل الحالف الافعال
المذكورة من الاكل والدخول واللبس والركوب والتكلم لا يحنث اتفاقا اعتبارا للاشارة
وان لم يعين الحالف بان قال لا ياكل طعام فلان او لا يدخل دار او لا يلبس ثوبه او لا
يركب دابته او لا يكلم عبده ولم يعين كل واحد منها لا يحنث لو فعل الافعال المذكورة
بعد الزوال اي بعد زوال ملك فلان لانه عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان
ولم يوجد فلم يلزم الحنث ويحنث بالمتجدد اي لفعل في المتجدد ملكا لان اللفظ
مطلق فيجري على اطلاقه قال صاحب [illegible] عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يحنث في المتجدد ملكه
في الدار لان الملك لا يستحدث فيها عادة فيها اضرها بايع واولها يشتري فلم يكون
الدار التي ملكها الحالف بعد اليمين له خالصا بل يكون لها نسبة اليه وللبايع فتتقيد
اليمين المضافة اليها بالقائمة في ملكه وقت الحلف وعنه في رواية انه يتقيد
اليمين في الجميع [illegible] بالقائم في ملكه وقت الحلف انتهى يقول الفقير لعل وجه هذه الرواية
ان كون [illegible] اضرها بايع واولها يشتري غير مخصوص بالدار بل هو جار في كل ما
[illegible] فيقتضي هذا العموم كون اليمين مقيدة في الجميع بالقائم في ملكه وقت الحلف تدبر
وفي لا يكلم امراته او صديقه يحنث في المتجدد اي على تقدير ان يقول لا يكلم امراة فلان

وصديقه بهذه بعد الابانة في امرأة والمعاداة في الصديق اجماعا لان كل واحد منهما
يعادي لذاته فكانت الاضافة للتعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لانه لم
يعين اي لم يقل لا اكلم امرأة فلان او صديقه لانه عدم تعيينه فلا يشترط دوام
الاضافة بخلاف ما مر لان هجران الاعيان لا لذواتها عادة على ما بينا وفي غيره اي غير
المعين فان يقول لا يكلم امرأته او صديقه لا يحنث بعد الابانة والمعاداة لان هجرانه
الحر لغيره محتمل فاذا ترك الاشارة والتعيين اعتبر هذا المحتمل اذ لو كان لعينه لعينه ...
بعد زوال الاضافة مع وجود الاتصال الآخر وروايته عن محمد فانه يحنث بعد ...
بعد الابانة والمعاداة على هذه الرواية لان الاضافة للتعريف محضا اذ الحر مقصود بالهجران
فلا يتقيد اليمين بالاضافة ويحنث بالمتجدد بان اخذ صديقا او تزوج امرأة بعد
الحلف فهم ذكره في الكافي انه حنث بالمتجدد ايضا قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا
يحنث وكذا في النهر شرح الكنز ومن لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه اي الطيلسان فكلم
حنث لان هذه الاضافة لا تحتمل الا التعريف لان الانسان لا يعادي لمعنى في الطيلسان
كما اذا اشار اليه بان قال لا اكلم هذا بالاشارة الى صاحب الطيلسان حيث يحنث ...
اللام واصل الطيلسة وهي الثياب التي تلبس في الشتاء وقال صاحب المغرب الطيلسان ...
العجم مدوره اسود ومنه قولهم في الشتم يا ابن الطيلسان يراد انك اعجمي وعن ابي يوسف ...
في الاستقصاء ان يحمل على اعلاه فان كان طيلسانا لا اصل له وجعيصة ... ويشتمل
قبلها ... يمينه على ما لبسه وفي جمع التفاريق الطيلسة لحمتها وسداها صوف والطيلسان ...
فيه لا اكلم حينا او زمانا او الحين او الزمان ولا نية له فهو يقع على ستة اشهر
لان الحين قد يراد به الزمان القليل قال تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين
تصبحون ويراد به وقت الصلوة وقد يراد به اربعون سنة قال تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر قال الامام البغوي في معالم التنزيل يعني هل اتى على آدم حين من الدهر

يعني

بين اربعين سنة ملقى وطين بين مكة والطائف قبل ان ينفخ فيه الروح انتهى وقد يراد به ستة اشهر
قال تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها قال ابن عباس رضي الله عنه انه ستة اشهر وهذا
هو الوسط فينصرف اليه بلا نية وهذا لان القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة
والمديد لا يقصد غالبا لانه بمنزلة الابد لان من اراد ذكر ترك ابدا فالوصف فلو كان
مراده ذلك لم يذكر الحين ولو سكت يتابد اليمين فحيث ذكر لا يتابد لانه فائدة سوى ...
عند عدم ذكره والا لا يكون لذكره فائدة فتعين الاوسط وكذا الزمان يستعمل استعمال ل
الحين يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى واحد وهذا اي ومع النية ما نوى
في الزمان اليسير والمديد والوسط لانه حقيقة كلامه وان قال لا اكلم الدهر والابد
معرفين باللام فهو على العمر لان الدهر والابد يراد بهما العمر قال انه هل اتى على
الانسان حين من الدهر فقد جعل اربعين سنة جزءا من الدهر فثبت انه اراد به الابد
قال عليه السلام من صام الابد فلا صام له وقال ايضا لا صام من صام الدهر
لا انظر بكونه محمولا على العمر وقال والله لا اكلم الدهر او الابد اتفاقا وقيل الخلاف
ثابت في الدهر معرفا ومنكرا والاول هو الصحيح كذا في الكافي ولو قال لا اكلم دهرا
فقد توقف الامام فيه وقال لا ادري ما معناه حين سئل عنه والتوقف عند عدم المرجح
من الكمال وفي الجامع المحبوبي توقف ابو حنيفة في اربع مسائل احدها هذه والثانية الخنثى المشكل
والثالثة وقت الختان والرابعة محل اطفال المشركين في الآخرة وقال صاحب الملتقط مسائل
لم يقطع ابو حنيفة بجوابها وقال لا ادري الدهر ومحل اطفال المشركين ذكرهما في نوادر ابن هشام
ووقت الختان ذكره ابو بكر بن يعقوب في اختلاف الفقهاء واذا بال الخنثى من الطريقين معا
وان الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلام ذكرهما ابو بكر بن يعقوب ايضا ومتى يصير
الكلب معلما وسؤر الحمار ومتى يطيب لحم الجلالة انتهى فتكون ثمانيا وقال الاتقاني ...
... تلك هذه ... كما عرف ان ... التوقف ... له وقوفه عليه ...

لا ادري

هو كالزمان لان لفظ دهرًا يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما رأيتك منذ دهر ومنذ
حين ومنذ زمان بمعنى واحد فيكون المراد ستة اشهر قال صاحب العناية فان قيل ذكر في الجامع
الكبير فيما جمعوا يعني قال ان كلمته دهورا او ازمنة او شهورا او سنين او جمعا او اياما
يقع على ثلثة من هذه المذكورات لانها ادنى الجمع المتفق عليه فقال ابو حنيفة ايضا قال
في دهور منكرة بثلثة منها وكل دهر ستة اشهر كما هو قولهما والحكم في الجمع موقوف على معرفة
مفرده فكيف حكم في الجمع وتوقف في مفرد اجيب بان ذكر تفريع مسئلة الدهور على قول من يعرف
معرفة الدهر فانه قال انه وقف على معنى الدهر يجب عليه ان يقول في الجمع المنكر منه بثلثة كما في
الازمنة والشهور كما فعل في كثير من اخواته ولو قال لا اكلمه اياما او شهورا او سنين فعلى ثلثة
لان الجمع المنكر يقع على الاقل وهو الثلثة وقال صاحب العناية وهذه رواية الجامع الكبير وذكر فيه انه
بالاتفاق وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة عند الامام كما في معرف قال الامام الاسبيجابي
في شرح الطحاوي والمذكور في الجامع اصح وان عرف اي قال لا اكلمه الايام او الشهور او السنين
فعلى عشرة اي يقع على عشرة ايام او شهور او سنين عند ابي حنيفة لانه جمع معرف فينصرف
الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وهو عشرة لان الناس يقولون في العرف ثلثة ايام واربعة ايام
الى عشرة ايام ثم بعد ذلك يقولون احد عشر يوما ومائة يوم والف يوم على ما هو حال التمييز
فلما كانت العشرة اقصى ما ينتهي اليه لفظ الجمع كانت هي المرادة كالايام كثيرة لانه اكثر ما
تتناوله اسم الايام وقالا يقع على جمعة في الايام وسنة في الشهور والعمر في السنين لان اللام
للعهود وهو في الايام الاسبوع وفي الشهور السنة ولان الايام تنتهي بالسبعة والشهور بالاثني
عشر ثم تعود ولا معهود في السنين فيتناول العمر وقد ذهب الامامين
في الايام الكثيرة السبعة كما في الايام لان ما زاد عليها تكرار كذا في الهداية باب
اليمين في الطلاق والعتاق قدم هذا الباب على غيره لان الحلف بهما اكثر وقوعا
فكان معرفة احكامه اهم من غيره قال ان ولدت فانت كذا حنث بالميت لان الشرط

ولان

ولادة الولد وقد تحققت لان الموجود مولود حقيقة وعرفا وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا عرفا
لانه في العرف يسمى ولدا واما شرعا فلان الشرع اعتبره ولدا حتى تنقضي العدة به والدم بعده
نفاس والامة ام ولد واذا تحقق الشرط ثبت الحكم ولو قال لامته اذا ولدت
فهو اي الولد حر فولدت ميتا ثم حيا عتق الحي عند ابي حنيفة لان مطلق اسم الولد
يتقيد بوصف الحيوة تصحيحا لكلام العاقل اذ لو لم يتقيد به للغا لانه قصد اثبات
الحرية جزاء وهي لا تثبت في الميت فيتقيد به كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا بخلاف
جزاء الطلاق وحرية الام لكنهما تثبتان عن صفة حيوة الولد واستشكل بما لو قال اذا اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره انحلت يمينه حتى اذا اشترى بعد ذلك عبدا لنفسه لم
يعتق مع انه جعل اشتراء العبد شرطا لحريته وعبد الغير ليس محلا للحرية على المشتري
لعدم ملكه واجيب بان الاضمار انما يكون لتصحيح الكلام والحاجة الى اضمار الملك لتصحيحه
ليست كالحاجة الى اضمار الحيوة لان الحرية بدون الحيوة لا تتصور اصلا وفي ملك الغير
تتصور موقوفة على الاجازة فلا يلزم من وجوب اضمار الحيوة اضمار الملك كذا في العناية
خلافا لهما فانه لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا ان الموجود
مولود لا الحر لكن الميت لما لم يكن محلا للحرية انحلت اليمين لا الى جزاء كما لو قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار بعدما ابانها وانقضت عدتها انحلت اليمين
لا الى جزاء وفي اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا عتق لان الاول اسم لسابق فرد ولا
يحتاج اوليته لاشتراء عبد اخر ولو ملك عبدين معا ثم اخر لا يعتق واحد منهم لان
الاول فرد لا يكون غيره سابقا عليه ولا مقارنا له ولم يوجد ولو زاد وحده عتق الثالث
لانه يراد به التفرد في حالة الشراء لان وحده للحال والثالث سابق في هذا الوصف
ولو قال اخر عبد املكه فهو حر فمات بعد ما ملك عبدا واحدا لا يعتق لان الاخر لا بد له من
الاول ولم يوجد ولو مات بعد ما ملك عبدين متفرقين عتق الآخر اتفاقا لانه فرد لاحق

فاتصف بالاخرية منذ ملكه فكان كله عند ابي حنيفة اذا كان صحيحا وقت الشرا لانه لما اشترى
آخر بعد الاول ثبت صفة الاخرية فيه لكن كانت بعرضية ان تزول بشراء غيره فلا يحكم بثبوتها
ما لم يتيقن فاذا مات ولم يشتر غيره عرفنا تقرر صفة الاخرية فيه من وقت الشراء فتثبت
صفة الاخرية مستندة الى وقت الشراء وعندهما يعتق عند موته من الثلث على كل حال
يعني سواء كان صحيحا وقت الشرا او مريضا لان الاخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده
وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند موته فيقتصر عليه وعلى هذا الخلاف اذا قال آخر
امرأة اتزوجها فهي طالق ثلثا فلا ثمرة خلاف لها يعني اذا قال آخر امرأة اتزوجها فهي
طالق ثلث فتزوج امرأة ثم اخرى ثم مات فعندهما يقع الطلاق مقصورا على الموت
حتى ترث بميراث وعند ابي حنيفة يقع مستندا الى وقت التزوج فلا ترث واذا قال كل
عبد يبشرني بكذا فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لخبر
يغير بشرة الوجه سواء كان بالخير او الشر لكن يشترط كونه سارا بالعرف وهذا انما
يتحقق من الاول لانه اخبر بما كان مجهولا له فلذلك يتغير به بشرة وجهه عند سماعه
ويعضده ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بابن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال من احب
ان يقرأ القرآن غضا طريا كما انزل فليقرأ بقراءة ابن ام عبد فابتدر اليه ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما للبشارة فسبق ابو بكر عمر رضي الله عنهما وكان ابن مسعود يقول بشرني ابو بكر
واخبرني عمر وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت من الكل حيث غيروا بشرة
وجهه الا ترى الى قوله تعالى فبشرناه بغلام حليم حيث اضاف البشارة الى الجماعة فدل على
تحقق البشارة من الجماعة ولو قال من اخبرني مكان بشرني عتقوا اي الكل
اي فيما اخبروا معا او متفرقين لان حقيقة الاخبار موجودة في كل واحد منهم
لان الخبر هو الذي كان عند مخاطبه علم ولو نوى كفارة بشراء ابيه سقطت
اي الكفارة عندنا خلافا لزفر والشافعي بناء على ان الشراء اعتاق عندنا لا
وهو

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وشرط عتقهما
العلة هي القرابة فالنية قارنت العلة عندنا ولم تقارن عندهما والنية انما تعمل اذا
قارنت العلة واعترض على قولنا ان الشراء اعتاق بالحديث بانه عطف الاعتاق على الشرا
بالفاء وهو يقتضي التراخي بزمان وان لطف فلا يكون الشراء نفس الاعتاق واجيب
بانه نظير قولهم سقاه فارواه وضربه فاوجعه واطعمه فاشبعه ووجهه ان الفعل اذا
عطف على فعل آخر بالفاء كان الثاني ثابتا بالاول في كلام العرب فيكون معنى قولهم سقاه
فارواه اي بذلك الفعل لا بغيره كذا في العناية قال مولانا الفاضل سعدي افندي والحق
ان ما ذكره اعتراف بالمغايرة والمدعي كون الشراء هو الاعتاق يقول المعترض ليس مرادهم
ان الشراء نفس الاعتاق حتى يتوجه ما ذكر بل المراد ان الاعتاق يحصل مع الشراء
دفعة كما ان الارواء والايجاع والاشباع يحصل بالسقي والضرب والاطعام فيجب
ان لا يحصل اولا ثم يحصل الثاني عقبه وهذا ظاهر لا ينبغي ان يرتاب فيه فضلا عن
الاستشكال ثم ان التقييد بالاب اتفاقي لا احترازي قيد لا بشراء امة
استولدها بالنكاح يعني لو قال لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة
عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط ولا تجزيه عن الكفارة لان
حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تضاف الى اليمين بقول المعترض ولا يخفى ما في عبارة
المصنف من التسامح اعتمادا على ظهوره ولعدم صاحبه حيث قال ولا بشراء
مستولدة بنكاح علق عتقها عن كفارة بشرائها تدبيرا او شراء عبد حلف
بعتقه يعني اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة
يمينه لم يجز لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين واما الشراء فشرطه
فان العتق عند الشراء يضاف الى اليمين السابقة ولم يوجد نية الكفارة وقت
اليمين الا ان قال ان اشتريتك فانت حرة عن كفارة يميني حيث يجزيه عنها اذا اشتراها

لان حرمتها غير مستندة الى المرلوف وقد قارنتها النية ثم انه قال مولانا الفاضل سعد الدين التفتازاني ذكر هذه المسائل الثلث في باب الكفارات وفي ان تسرى اسم التسري مشتق من السرية بضم السين وتشديد الياء وهي الجارية التي للفراش سواء طلب منها الولد اولا وقيل من السرور فقلبت آخر الراء آخر يا وقيل طلب الولد شرط فلو تسرى حتى لو وطئها وعزل عنها لا يكون تسريا قيل هذا قول ابي يوسف كان الاول قولهما كذا في نقد الشيخ لمولانا محمد الواني فهي حرة ان تسرى بها في ملكه وقت الحلف عتقت لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وكل ما انعقد في حقه اليمين اذا وجد الشرط فيه يترتب عليه الجزاء وان تسرى من ملكها بعده اي بعد الحلف لا تعتق وقال زفر تعتق لان التسري لا يكون الا في الملك فكان ذكره ذكر الملك فان قيل هذا قول بالاقتضاء وزفر لا يقول بالاقتضاء اجيب بان اثبات الملك ههنا بدلالة اللفظ لا بالاقتضاء والفرق بينهما ان الثابت دلالة ما يكون مفهوما من اللفظ بلا تأمل ولا اجتهاد ثم اذا قيل فيما نحن فيه عند فلانة سرية يراد بها جارية مملوكة من غير تأمل ولا كان الملك مفهوما من التسري بلا تأمل واجتهاد كان الملك ثابتا بطريق الدلالة لا بطريق الاقتضاء كذا في العناية وقد تعقب صاحب العناية بطريق ثم اجاب عنه اصلح بجواب من شاء فليراجعه ولنا انا سلمنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التسري لكن ما ثبت بالضرورة تتقدر بقدرها فلا يتعدى الى صحة الجزاء وهو الحرية لانها ليست من لوازم الملك هنا بحيث ضرورة غايته انه يثبت الملك لصحة التسري فقط ولا يثبت فيما وراء صحة التسري بمنزلة الجزاء في الملك وفي كل مملوك لي حر يعتق عبيده ومدبروه وامهات اولاده لوجود الاضافة المطلقة فيهم يعني ان كل واحد من هؤلاء في الاضافة الى نفسه بقوله لي سواء لان الملك ثابت فيهم رقبة ويدا

كما كان يمنعه عن الضرب والشتم وسائر الافعال الموذية مفهوما من النهي عن التافيف ولذلك ... الاقتضاء لان المقتضي لا يفهم من ذكر المقتضي بلا تامل ولا اجتهاد ح

اذا كان كذلك دخلوا جميعا تحت كلمة كل بنفسه ولو قال اردت الرجال خاصة

صدقه ديانة خاصة اما تصديقه ديانة فلان لفظ مملوك وضع للمذكر واما عدم تصديقه قضاء فلانهم عند الاختلاط يستعمل فيهم لفظ المذكر عرفا ولو نوى الاناث لغت نيته ولو قال لم انو المدبرين لم يصدق في القضاء على رواية كتاب العتاق ولم يصدق لا قضاء ولا ديانة على رواية كتاب الايمان ففيه روايتان كذا في العناية لا مكاتبوه الا ان نواهم لان الملك غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له وطء المكاتبة فكان المكاتب مملوكا من وجه دون وجه بخلاف ام الولد والمدبر فاختلت الاضافة فلا بد من النية وفي هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة وخير في الاوليين لان او لاثبات احد المذكورين وقد ادخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على المطلقة بالواو لان العطف بالواو للشركة في الحكم فيختص بمحله فصار كما اذا قال احدكما طالق وهذه وكذا العتق يعني اذا قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا عتق الثالث ويخير في الاوليين وكذا الاقرار يعني لو قال لفلان علي عشرة او لفلان وفلان كان للاخير نصفه وللاولين نصفه ثم انهم قالوا وهذا في موضع الاثبات واما في موضع النفي نحو ما لو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا يحنث بالاول وكذا بالاخيرين كذا في شرح الكنز

باب اليمين في البيع والشراء والتزوج وغير ذلك

يريد بيان حكم ما ذكر في هذا الباب من مسائل اليمين على الخروج والاتيان والركوب والصوم واللبس والجلوس والنوم بالترتيب يحنث بالمباشرة دون التوكيل في البيع والشراء حتى لو حلف لا يبيع ولا يشتري فباع واشترى حنث ولو امر غيره ان يبيع او يشتري لا يحنث لان الشرط هو العقد ولم يوجد منه لانه وجد من العاقد حتى ترجع الحقوق اليه والاجارة والاستئجار والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب الولد حتى لو حلف لا يوجر او لا يستاجر او لا يصالح عما له على فلان من المال او لا يقسم ماله المشترك او لا يخاصم فلانا او لا يضرب ولده فامر غيره بذلك لا يحنث اما الاربعة الاول فلما مر لانها

كالبيع واما الاجارة فلانه حقوقها غير لا يتم حقوقه نفسه وكذا امر غيره ولهذا لا يعتبر

فيحنث بهما اي بالمباشرة والتوكيل في النكاح والطلاق حتى لو حلف لا يتزوج او لا يطلق

ففعل هو او وكّل به ففعل الوكيل يحنث عندنا لان الوكيل فيه سفير ومعبّر حتى كان ان

الوكيل له الموكّل ولهذا لا يضيف العقد بل الى الآمر وحقوق العقد ترجع الى الآمر

لا اليه وعند الشافعي لا يحنث بفعل الوكيل لوجود الفعل منه حقيقة وفي الآمر حكما

ثم بعد شرط الحنث من الحالف وجه دون وجه فلا يحنث كما في البيع والخلع والصلح

والكتابة والصلح عن دم عمد والهبة والصدقة والقرض والاستقراض لان المنفعة

فيها كلها عائدة اليه فكان الوكيل سفيرا محضا ايضا قال صاحب التسهيل قوله عدّ من

الاستقراض هنا مشكل لانهم صرحوا بان التوكيل بالاستقراض باطل فيجب ان لا يترتب عليه

الحنث لان الباطل لا يترتب عليه الحكم وقال مولانا محمد الواني اقول لكن اطلعتُ ان

الوكيل اذا اضاف الاستقراض الى الموكّل فقال ان فلانا استقرض منك كذا او قال اقرض

فلانا كذا صح وكان القرض للموكّل فيكون الوكيل سفيرا محضا وان نوى الحالف

المباشرة خاصة صدق ديانة لا قضاء لان الطلاق مثله ليس الا تكلم بكلام

يفضي الى وقوع الطلاق عليها والامر بذلك مثل التكلم به واللفظ ينتظمهما فاذا نوى

التكلم به فقد نوى الخصوص في العام فيصدق ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر

وكذا عتق وكذا ضرب العبد والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع

والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه يعني لو حلف لا يضرب عبده او لا يذبح

شاته او لا يبني دارا او لا يخيط ثوبه او لا يودع ماله او لا يستودع او لا يعير

او لا يستعير او لا يقضي الدين او لا يقبض يحنث بالمباشرة والتوكيل لان المنفعة

في كلها تعود اليه والكسوة والحمل يعني لو حلف لا يكسو هذا الثوب او لا يحمل

هذه الخشبة ففعل هو او امر غيره بان كساه او حملها يحنث لان النفع عائد اليه

ايضا

ايضا الفرق بين ضرب الولد وبين ضرب العبد حيث يحنث في الاول بالمباشرة دون التوكيل وفي

الثاني بهما ان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التأدب والتثقف اي التعلم

فلم ينسب فعل الوكيل الى الآمر بخلاف الامر بضرب العبد لان منفعة الائتمار عائدة الى الآمر

فيضاف الفعل اليه الا انه لو نوى المباشرة خاصة في ضرب العبد الى آخره يصدق قضاء

وديانة لان هذه الافعال حسية تعرف باثرها وهو التألم في ضرب العبد وانقطاع

الروح في الذبح ومعاينتها فقس البواقي ونسبتها الى الآمر بالتسبيب مجاز فاذا نوى الفعل

بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء يقول الفقير يرى انه لو نوى

التوكيل فيما يحنث بالمباشرة دون التوكيل كالبيع والشراء وغيرهما كيف يكون حكمه ولم يذكره

قال صاحب التسهيل الا ان ينوي الحالف الامر او يكون ممن لا يباشر هذه الافعال بنفسه

فيحنث بالتوكيل وفي المختلط اي فيمن يباشرها تارة بنفسه ويفوضها الى غيره اخرى

يعتبر الغالب وعند محمد حنث الآمر في الكل انتهى وفي لا يتزوج فزوّجه فضولي فاجاز

بالقول حنث وهو المختار لان الاجازة في الانتهاء كالاذن في الابتداء ولو اجاز

بالفعل كاعطاء المهر وغيره لا يحنث لان العقود تختص بالاقوال فلا يكون فعله عقدا

وانما يكون رضا والشرط للحنث العقد لا الرضا وروي عن محمد انه لا يحنث في الوجهين وافتى

به بعض المشايخ لان الاجازة ليست بانشاء العقد حقيقة وانما هي تنفيذ

بحكم العقد بالرضاء كذا في الاختيار وفي لا يتزوج عبده او امته يحنث بالتوكيل و

الاجازة لان ذلك مضاف اليه متوقف على ارادته بملكه وولايته وكذا في ابنه

وبنته الصغيرين اي حلف لا يزوج ابنه الصغير او بنته الصغيرة يحنث بالتوكيل و

الاجازة لولايته عليهما وفي الكبيرين لا يحنث الا بالمباشرة يعني لو حلف لا يزوج

ابنه الكبير او بنته الكبيرة يحنث بالمباشرة ولا يحنث بالتوكيل والاجازة لعدم ولايته

عليهما فهو كاجنبي عنهما فيتعلق الحنث بحقيقة الفعل ودخول اللام على البيع كان

٤٥٥

على الصغير نوعية في ضرب ... لا ينفعل ... الامر ... الاذن ... التوكيل ... الافعال ... فتيقن ... العبيد ... والولد ... ابنه ... اطلق ... [illegible]

بسبع كذا ثوبا والمراد بدخول اللام عليه تعلق الجار والمجرور به فيقتضي اختصاص الفعل بالمحلوف
عليه اي تقتضي ان يختص الفعل الذي تعلق به اللام بالذي حلف عليه وهو المخاطب
المتصل به اللام في مثال المذكور ثم فسر الاختصاص بقوله بان كان بامره سواء كان يملكه
اولا يعني تقتضي ان يكون بيع الثوب بامره سواء كان الثوب ملكه اولا حتى لو دس
المخاطب ثوبه في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث وان امره ببيع ثوبه ثيابا بعينه
يحنث ومثله الشراء والاجارة والصياغة والبناء حتى لو حلف لا يشتري لك ثوبا
او لا يوجر لك دارا او لا يصوغ لك سوارا او لا يبني لك دارا تقتضي ان يكون بامره سواء
كان يملكه اولا وان دخول اللام على العين كان بعت ثوبا لك يقتضي اختصاصها اي اختصاص
العين به اي بالمحلوف عليه وهو المخاطب به اللام بان كان ملكه سواء امر اولا فيحنث
لو باع ثوبا مملوكا له سواء امر اولا حتى لو اخفى المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه
ولم يعلم يحنث وان امره ببيع ثوب مملوك لغيره فباع لم يحنث وكذا دخولها اي دخول
اللام على الضرب والاكل والشرب والدخول تقتضي اختصاص الفعل بالمحلوف عليه بان
كان ملكه سواء امر اولا فلو حلف لا يضرب لك ولدا او ولدا لك او لا ياكل لك طعاما او
طعاما لك او لا يشرب لك شرابا او شرابا لك او لا يدخل لك دارا او دارا لك سواء
تقدم كلمة لك او تاخرها يحنث لو ضرب ولدا مخصوصا به امر اولا او اكل طعاما مملوكا
امر اولا او شرب شرابا مملوكا له امر اولا او دخل دارا مملوكة له امر اولا لان الضرب
وامثاله لا يجري فيه النيابة فيتعلق بالعين تقدم او تأخر فيقتضي اختصاصها به بان يكون
مملوكة له قال صاحب الحقائق ان تعلق اللام بعين او فعل لا يقبل النيابة كاكل
وشرب ودخول وضرب اقتضى ملكه لا الفعل ثم قال وضرب الولد احتراز عن ضرب
الغلام فانه يقبل نيابة الغير انتهى بنقل الغير فيفهم من هذا فرق بين ضرب الولد و
ضرب الغلام وهو انه لا فرق في ضرب الولد بين قوله لا نضرب لك ولدا وقوله لا نضرب

ولدا

متصل م

ولدا لك وفي ضرب العبد فاسقه فرق بين قوله لا يضرب لك عبدا وقوله لا يضرب عبدا لك كما في
صاحب يحلف الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة فلا يفرق في الحكم
من الوجهين قال صاحب العناية والمراد بالغلام اما العبد كما ذكر في الجامع الصغير لقاضي خان واما
الولد كما ذكر في الفوائد الظهيرية وهذا هو الصواب لان ضرب العبد يحتمل النيابة ولهذا لو حلف
لا يضرب عبده فامر غيره بضربه حنث لان المنفعة تعود اليه انتهى وقال صاحب الكافي المراد
بالغلام الولد لا العبد لان ضرب العبد يحتمل النيابة والوكالة فكان نظير الاجارة لا نظير
الاكل والغلام يطلق على الولد كما يطلق على العبد قال الله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى
وقيل المراد به العبد لان المراد بجريان الوكالة وكالة يتعلق بها حقوق يرجع بها
الوكيل على الموكل والحقوق التي تتعلق بالموكل وليس للضرب شيء من ذلك فكان كالاكل والشرب انتهى
وان نوى غيره يعني لو نوى بقوله بعت لك ثوبا بعت ثوبا لك او بقوله بعت ثوبا لك بعت
لك ثوبا صدق ديانة وقضاء فيما عليه يعني فيما فيه تغليظ عليه لا فيما فيه تخفيف عليه لانه
نوى ما يحتمله كلامه بتاخير اللام عن محله في المثال الاول وبتقديمه عن محله في المثال
الثاني والكلام يحتمل التقديم والتاخير قال صاحب التسهيل ويصدق ديانة في الكل وفي
ان بعته او ان اشتريته فهو حر فعقد بالخيار عتق اما اذا كان البائع فلوجود الشرط
وهو البيع والملك فيه قائم لان خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملك البائع بالاتفاق فينزل الجزاء
واما اذا كان المشتري فلان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه عندهما على
اصلهما ظاهر لان خيار المشتري لا يمنع ثبوت الملك له عندهما وكذا على اصله لانه علق
العتق بالشراء لا بالملك والمعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه فكانه قال بعد
الشراء بالخيار هو حر وهذا لانه لو نجز العتق بعد الشراء بخيار الشرط انفسخ الخيار وثبت الملك
فيقع العتق فكذا اذا علق به وهذا ان ملكه والا فهو حر فاشتراه بالخيار لم يعتق
لان الشرط الملك وهو لم يوجد لان المشتري بالخيار لا يملكه عند ابي حنيفة فلا ينزل الجزاء

معتق للاعتاق سابقا
عليه ح

وكذا اعتق لو عقد بالفاسد او الموقوف يعني لو قال البايع ان بعته او المشتري ان اشتريته فكذا

فعقد بالفاسد او بالموقوف يحنث لان الملك بعد القبض متحقق قد وجدا وهو معنى البيع والشرا

ولو عقد بالباطل لا يعتق لانه ليس ببيع وشراء شرعا وفي ان لم ابعه فكذا فاعتقه

او دبره حنث لوجود الشرط لانه لم يبق محلا للبيع فالحكم للمراة لزوجها تزوجت

عليّ فقال الزوج كل امراة لي طالق طلقت هي اي المراة المحلفة ايضا اي كغيرها لانها

تحت كل امراة والاصل العمل بالعموم مهما امكن الا في رواية عن ابي يوسف لانه اخرجه

جوابا فينطبق عليه ولان تعرضه ارضاؤها وهو يحصل مع غيرها فيتقيد به وان

نوى غيرها اي غير المحلفة على خلاف ظاهر الرواية صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص

العام وهو خلاف الظاهر ومن قال على مشي الى بيت الله او الى الكعبة لزمه

حج او عمرة ماشيا وهو استحسان والقياس ان لا يلزمه شيء لانه ليس بقربة واجبة الا انه

صار كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا اما شرعا فان اخت عقبة بن عامر

نذرت ان تمشي الى بيت الله فامرها النبي عليه السلام ان تحرم بحجة او عمرة واما

عرفا فانه قد تعارف الناس ايجاب الاحرام بهذه العبارة فكانه قال على حجة

او عمرة ولا فرق بين ان يكون في الكعبة او غيرها ولهذا اطلق ثم اذا لزمه حج او

عمرة ان شاء اعتمر او حج ماشيا لانه التزم القربة بصفة الكمال لقوله عليه السلام

من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة

بسبعمائة وان شاء ركب وذبح لركوبه شاة لقوله عليه السلام لعقبة بن عامر

مرها فلتركب ولتريق دما عن ضعفها فان ركب فعليه دم ولو قال على الخروج

او الذهاب الى بيت الله او المشي الى الصفا او المروة لا يلزمه شيء اتفاقا لان

التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ

فامتنع اصله وكذا لا يلزمه شيء لو قال على مشي الى الحرم او الى المسجد الحرام

فلانا

ما صح بصحيح اعاد ح

فلا فالهما لان الحرم شامل للبيت وكذا المسجد الحرام فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانهما

منفصلان عنه وله ان التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار

صيغة اللفظ فامتنع اصله وفي عبده حر ان لم يحج العام فشهدا بكونه يوم النحر بكوفة

لا يعتق خلافا لمحمد لانها شهادة على امر معلوم وهو التضحية بكوفة ومن ضرورته انتفاء

الحج فيتحقق الشرط قال صاحب الاصلاح والايضاح قال محمد في كتاب الحدود وفي مبسوط انه قال

لانه ذكر اذ لا ينكر كرامة الاولياء فيجوز ان يكون في يوم واحد بمكة وكوفة لانا نقول انا امرنا

ببناء الاحكام على ما هو الظاهر المعروف وفيه نظر لما ذكر في باب الجمعة انه ثبت طي ولكنه

لم يثبت بنقل مشهور مرجحة بالمعروف ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج

لا اثبات التضحية اذ لا مطالب لها فصار كما اذا شهدا انه لم يحج العام غايته ان هذا

نفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا ودفعا للحرج التام كذا

في الهداية والكافي وغيرهما من كتب الفروع قال صدر الشريعة وصاحب التوضيح هذا مخالف لما ذكر

في كتب الاصول ان النفي اذا كان محصورا احاط به علم الشاهد تقبل الشهادة انتهى وقال

صاحب التلويح لا تعارض والاصل في كل ان النفي متى عرف بدليله كان كالمثبت وان لا

فالشهادة على النفي انه لم يشترط الطلاق او لم يقل قوله عند قول المسيح ابن الله لان هذا

نفي يحيط به علم الشاهد وفي بعض المحيط لو حويته في الكافي ان شئت التحقيق فارجع اليه

وفي ان لا يصوم فصام ساعة بنية اي بنية الصوم ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط

اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وان قال صوما او يوما لا يحنث

ما لم يتم يوما لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك باتمامه الى آخر اليوم وفي ان لا يصلي

يحنث اذا سجد سجدة ثم قطع لا قبله اي قبل السجود ~~المقبل السجود~~ والقياس ان

يحنث بالشروع اعتبارا بالصوم وجه الاستحسان ان الصلوة عبارة عن الاركان

المختلفة فما لم يات بجميعها لا يسمى صلوة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك

٢ ما بينا آنفا ح

التعارض

وهو سنة في الجنة اه وان ختم صلوة بان قال لا يصلي صلوة فشفع اي يحنث بتمام شفع لا
باقل من الشفع لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء قال
صاحب الغاية ما حاصله انه لا يحنث ما لم يتم الركعتين بالقعدة لان الصلوة المعتبرة شرعا
ركعتان مع القعدة وقال مولانا حسن چلبي فيحنث بشفع مع قطع قعدته لان الصلوة بها
معتبرة شرعا والمراد هنا هي المعتبرة ومآلهما واحد وفي ان لبست من غزلك فهو هدي
معناه التصدق بمكة لانه اسم لما يهدى اليها فملك قطنا فغزلته ونسج فلبس الظاهر
ولبس وكذا الظاهر وغزلته بالواو فهو هدي عند ابي حنيفة خلافا لهما لان النذر
انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب الملك
وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد فصار كما اذا قال ان
قطني وغزل المرأة من قطن الزوج سبب لثبوت ملك الزوج في المغزول ولهذا يحنث
اذا غزلت من قطن مملوك له وقت النذر وان القطن ليس مذكورا هناك ولا ذاك
الا باعتبار ان غزل المرأة سبب لملك الزوج لما غزلته في العرف والعرف لا يفرق بين ان
يكون القطن مملوكا وقت الحلف او لم يكن غاية ما في الباب ان النذر يكون كأنه مضاف
الى سبب الملك فيصح وان لبس ما غزلت من قطن في ملكه وقت الحلف فهو هدي بالاتفاق
خاتم الفضة ليس بحلي حتى لو حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس حليا
عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والحلي بفتح الحاء وسكون اللام هو ما يتحلى به
النساء من ذهب او فضة او جوهر جمع على فعول كثدي وثدي على ما مر خلاف خاتم
الذهب فانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولو لبس خلخالا يحنث
سواء كان من الذهب او الفضة لانه حلي كامل لانه لا يستعمل الا للتزين ولهذا
لا يحل للرجال كذلك سواء كان من الذهب او الفضة كذا في الكافي وعقد اللؤلؤ
ان رصع فحلي والا اي وان لم يرصع فلا اي ليس بحلي لانه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا

ويبنى

ويبنى الايمان على العرف وقد تقدم بالكسر القلادة والترصيع التركيب يقال تاج مرصع بالجواهر
وقالا حلي مطلقا لانه حلي حقيقة حتى سمي به في القرآن حيث قال تعالى وتستخرجون منه حلية
تلبسونها وانما يستخرج من البحر اللؤلؤ الخالص وقال يحلون فيها من اساور من ذهب
ولؤلؤا وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فالناس في عصره لا يتحلون باللآلي غير مرصعة
فافتى بما عاين في زمانه وفي عصرهما يتحلون بها غير مرصعة فافتيا بما عاينا قال صاحب
الكافي وقولهما اقرب الى العرف في ديارنا فيفتى بقولهما لان الفتوى وكذا ذكر التحلي به على
الانفراد في ديارنا معتاد فيفتى بقولهما وبه اي بقول الامامين يفتى قال صاحب
الاختيار وعليه الفتوى لانه صار معتادا فهو اختلاف عادة وزمان ففي قول ابي حنيفة
ينبغي ان يجوز للرجال لبس عقد اللؤلؤ الغير المرصع لانه ليس بحلي عنده انتهى وقال صاحب
الكافي وعلى هذا الخلاف اذا لبس عقد زبرجد او زمرد غير مرصع وفي لا يجلس على
الارض فجلس على بساط او حصير لا يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض ولهذا يقال
اجلس على البساط لا على الارض وان حال بينهما اي بين الارض وبينه اي بين الحالف
ثيابه حنث لانه تبع له فلا يعتبر حائلا وفي لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراش
آخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشيء لا يكون تبعا له فيقطع عن الاول النسبة وان
جعل فوقه اي فوق الفراش المحلوف عليه قرام بكسر القاف والراء المهملة ستر رقيق يطرح
على الفراش يحنث لانه تبع له فلا يعتبر حائلا وفي لا يجلس على هذا السرير ان جعل
فوقه سرير آخر فجلس عليه لا يحنث لانه مثل الاول ايضا فيقطع عنه النسبة وان جعل
فوقه اي فوق هذا السرير بساط او حصير فجلس عليه حنث لانه يقال جلس عليه في
الجلوس على السرير في العادة كذا في الكافي

باب اليمين في الضرب والقتل وغيرهما

يريد به غير ذكر الكسوة وقضاء الدين وقبض الشيء وغيره لكن ما ذكر في هذا الباب الضرب و
الكسوة والكلام والدخول تختص فعلها بالحي اما الضرب فلانه اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن

والايلام لا يتحقق في الميت ونوقض بقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث لانه قد بر
ايوب عليه السلام في يمينه بالضرب بهذا الذي ذكر ولم يوجد الايلام لان الضغث عبارة
عن الحزمة الصغيرة من الحشيش فلم يكن لمجموعه ايلام واجيب بانه جاز ان يكون هذا حكما ثابتا
بالنص في حق ايوب عليه السلام خاصا به اكراما له في حق امراته تخفيفا عليه فلا يلحق به غيره
بهذا اذ لم يكن لاجزاء الضغث ايلام على ما ذكر في تفسير الضغث وروي عن ابن عباس رضي الله عنه
ان الضغث عبارة عن قبضة من الشجر يجوز ان يصيبها الم اجزائها فكان حكما باقيا
في شرعنا وتمام الكلام فيه في الكشاف وغيره من التفاسير وذكر في شرح الطحاوي
من حلف ليضربن فلانا مائة سوط فضربه بها ضربة واحدة ان وصل اليه كل سوط
بحياله بر في يمينه لان المقصود من الضرب الايلام كذا في العناية واما الكسوة فلانه يراد
بها التمليك عند الاطلاق وهو في الميت لا يتحقق الا ان ينوي بها الستر واما الكلام
فلان المقصود منه الافهام والموت ينافيه فان قيل قد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلم اصحاب القليب حيث سماهم باسمائهم فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقد وجدت ما وعدني
ربي حقا فقال عمر رضي الله عنه اتكلم الميت يا رسول الله فقال ما انتم باسمع من هؤلاء اجيب بانه
ذكر ذلك معجزة له صلى الله عليه وسلم كذا في العناية واجاب في الفتح السرخسي بانه غير ثابت
فانه لما بلغ هذا الحديث عائشة رضي الله عنها قالت كذبتم على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى
انك لا تسمع الموتى وما انت بمسمع من في القبور انتهى قال الزاهدي يجوز ان يكون ذلك للوعظ الا
ونظيره ما روي عن علي رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتى المقابر قال السلام عليكم
دار قوم مؤمنين اما نساؤكم فقد نكحت واما اموالكم فقد قسمت ودوركم قد سكنت فهذا خبركم عندنا
فما خبرنا عندكم وكان يقول سل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى ثمارك فان
لم تجبك حوارا اجابتك اعتبارا وكان ذلك على سبيل الوعظ للاحياء لا على سبيل الخطاب
للموتى والجواب انتهى وقال مولانا سعدي افندي وفيه بحث لانه يرده تتمة القصة لوقوع

قول النبي هذا بعد من تتمة القصة سؤال عمر رضي الله عنه وجوابه عليه السلام
بقوله ما انتم باسمع منهم فيكون الوعظ لكن يمكن ان يقال وان كان ظاهرها يرده لكن يحتمل
ان يكون مراده من قوله ما انتم باسمع منهم هؤلاء كناية عن ان يجيبوا اعتبارا لتحقق الجواب
الذي ينتج لكم الفكر واما الدخول فلان المراد من الدخول عليه زيارته وبعد موته يزار
قبره لا هو قال عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولان الميت لا يقصد
في الحلف ومضطاف بباب رجل لم يعتبر زائرا له ولو دخل عليه وهو نائم لا يعتبر زائرا له
انما وعن هذا قال في الفتح من قال ان ضربتك او كسوتك او دخلت عليك فكذا يفعلها
فعل هذه الاشياء بعد موته وكذا لو قال لامراته ان وطئتك او قبلتك فكذا يتقيد
بها حتى لو وطئها او قبلها بعد موتها لا يحنث لان المقصود من الوطء والتقبيل قضاء شهوة
وهو لا يتحقق بعد الموت قال صاحب الكافي فان قيل اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل عثمان
ابن مظعون بعد ما ادرج في الكفن وقبل ابو بكر رضي الله عنه بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد ما ادرج في الكفن قلنا ذاك من حيث الشفقة او التعظيم والموت لا ينافيه والتقبيل المنافي
قضاء الشهوة فيتقيد بالحياة حتى لو كان للشفقة او للتعظيم كما في الولد او الوالد او
العالم قيل لا يتقيد بالحياة وقيل يتقيد ايضا لان الايمان لا تنصرف الى التقبيل حيث انتهى يقول
العبد لا يرد سؤال صاحب الكافي على ما يخفى عليه اصلا حتى يحتاج الى الجواب لعدم وروده عليهم
دون المال بخلاف الغسل والحمل والمس فانها لا تختص بالحي لان الغسل يراد به التنظيف
والتطهير وهذا لا يختص بالحي الا يرى انه يغسل الميت تطهيرا له فكيف ينافيه ولهذا لو صلى على
الميت قبل الغسل لم يجز وبعده يجوز والحمل يتحقق بعد الموت ايضا وهو ظاهر وكذا المس للتعظيم
او الشفقة فيتحقق بعد موته حلف لا يضرب امراته فمد شعرها او خنقها او عضها حنث
لانه اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن وقد تحقق الايلام بهذه الافعال وقيل لا يحنث في حال الملاعبة
وان اوجعها وانما لانه يسمى في العرف ممازحة لا ضربا وهو منقول عن الامام فخر الاسلام

حلف ليضربنه حتى يموت فهو على اشد الضرب لان المراد منه العرف قال صاحب الاختيار
لو قال ليضربنه حتى يغشى عليه او حتى يبكي او يبول او يستغيث فلا بد من وجود هذه الاشياء
حقيقة ولو قال ليقضين دينه قريبا فما دون الشهر قريب والشهر بعيد
حتى لو قضاه فيما دون الشهر لا يحنث ولو لم يقض حتى تم الشهر من حين حلف يحنث لان ما
دون الشهر يعد قريبا عرفا والشهر يعد بعيدا ولهذا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر
ليقضين اليوم فقضاه زيوفا او نبهرجة وسيأتي ان شاء الله تفسيرهما او مستحقة او
اي باع المديون الحالف الدائن به اي بمقابلة دينه شيئا وقبضه اي قبض الدائن
ذلك الشيء بر في يمينه اما اذا قضاه زيوفا او نبهرجة فلانهما ... لا تسلبان
اسم الدراهم لانهما عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز بالزيوف والنبهرجة في راس مال
السلم وبدل الصرف يجوز ولو فات به اسم الدراهم لما كان استبدالا وهو حرام فيهما واما اذا
قضاه مستحقة فلان قبضها صحيح وبر به في يمينه وبوجوب ردها الى المستحق لا يرتفع
البر المتحقق واما اذا باعه به شيئا وقبضه فلوجود شرط البر وهو قضاء الدين وهذا لان
قضاء الدين حقيقة لا يتصور لان القضاء يصادف العين وحق رب الدين في الدين وهو
وصف في الذمة لا في العين ولهذا قالوا الديون تقضى بامثالها ولكن طريقه ونوع ...
بان يصير مقبوض رب الدين مضمونا عليه لانه يقبضه لنفسه على وجه التملك ولرب الدين على
المديون مثله فالتقيا قصاصا فيما كان فيه وقعت المقاصة بين الدين وبين ثمن الشيء المبيع
وصار ثمن الشيء قضاء للدين وشرط القبض ليتقرر به البيع ... الثمن على
رب الدين لان الثمن وان وجب على المشتري بنفس البيع الا انه بعرض السقوط فيتقرر عليه
بالقبض ولو قضاه رصاصا او ستوقة وسيأتي ان شاء الله تفسيرهما او وهبه اي وهب
الدائن الدين من المديون الحالف او ابرأه منه اي من الدين لا يبر لان القضاء فعل المديون
والهبة والابراء اسقاط من رب الدين فانى يكون قضاء قال صاحب الكافي وقوله في الهداية

... مشكل لانه يوهم انه يحنث وليس كذلك لان اليمين لما كانت موقتة باليوم فاذا وهبه
قبل مضي اليوم فقد عجز عن قضاء الدين قبل مجيء وقت الحنث وهو اخر اليوم فيبطل اليمين عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله كما لو قال ان لم اشرب الماء الذي في هذا الكوز اليوم فصب قبل مضي
... قبل مضي اليوم فان اليمين يبطل عندهما والجواب ان قوله لم يبر ساكت عن الحنث فلا يحمل
... بل المراد لم يبر ولم يحنث ايضا لفوت المحلوف عليه وهذا لان قوله لم يبر اعم من قوله
يحنث ومن قوله يبطل اليمين فيحمل على الاخص فيحتمل كلامه انتهى وقال صاحب العناية وانما قال لم
يبر لانه اعم من الحنث فلانه اشار بذكر لا انه لم يبر ولم يحنث عند ابي حنيفة ومحمد لفوات
المحلوف عليه وهو الدين وفوات المحلوف عليه عندهما جهة في بطلان اليمين كما في مسألة الكوز على
ما يعرف ان شاء الله وفيه نظر لانه يلزم ارتفاع النقيضين وهو فاسد لان البر
والحنث نقيضان ومن وجود احدهما يلزم ارتفاع الاخر ومن ارتفاع احدهما يلزم وجود الاخر فلا
يجوز ان يرتفعا جميعا والقول ليسا بنقيضين على اصطلاح الكلام فيجوز ان لا يتصف بواحد
منهما لانه اذا بطل اليمين بفوات تصور البر صار كغير الحالف فيجوز ان لا يتصف بواحد منهما
... المتصف باحدهما هو الحالف انتهى ما في العناية ويقول الفقير والنظر المذكور وارد على عبارة
... ايضا بل وروده عليها اظهر واشد لانه جمع بين مسألة قضاء الرصاص والستوقة
... ومسألة الهبة والابراء وقال لا يبر جزاء لهما معا فكان مختلا اي اختلال فلو قال
... رصاصا او ستوقة حنث ولو وهبه او ابرأه لا يبر كما وقع في الهداية هكذا لكان اولى واسلم
... لعظم الاختلال ... حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم لا يحنث بقبض بعضه ما لم يقبض
... متفرقا لان الشرط قبض الكل لكنه بوصف التفرق الا يرى انه اضاف القبض الى دين معرف
بالاضافة اليه فينصرف الى كله فلو قبض في اوله البعض وفي اخره البعض حنث لوجود الشرط
... ان فرقه بعمل ضروري كالوزن لا يحنث يعني لو قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا
... بعمل الوزن لم يحنث عندنا خلافا لزفر لانه لا يعد تفريقا ما دام في عمل الوزن فرقه في اعتبر الحقيقة

ومن اعتبرنا العرف وهو نظير لا اسكن الدار وهي ساكنها ان كان لي الا مائة او غير مائة اي
لا تحنث بها اي بالمائة او باقل منها لان المقصود منه عرفا نفي ما زاد على المائة حلف لا
كذا تمكنه ابدا لان نفي الفعل مطلقا يقتضي عدم الفعل في جميع العمر ضرورة عموم النفي ووجود
فرد جزئي منه ينافي عمومه ومن ليفعلنه يكون فعله مرة لان شرط البر فعل واحد لانه نوع الاثبات
وانما يحنث بوقوع اليأس عن الفعل وذا بهلاك الفاعل او محل الفعل حلفه وال ليعلمنه بكل
اي مفسد خبيث من الدعارة وهي الخبث والفساد تقيد اليمين بحال ولايته اي ولاية ذلك الوالي
فلا يحنث بعدم اعلامه بعد موت المستحلف وكذا بعد عزله في ظاهر الرواية لان المقصود
دفع شر الداعر او دفع شره بزجره فان الوالي اذا زجره وادبه لدعارته ينزجر
لوها نحو قصد ونيته وهذا المقصود انما يفيد فائدته اذا كان الوالي قادرا على
بالولاية وهي تزول بالموت لا محالة وكذا بالعزل في ظاهر الرواية وانما قيد بقوله في ظاهر
الرواية احترازا عما روي عن ابي يوسف انه قال يجب الاعلام على الحالف بعد عزل المستحلف ايضا
لانه مفيد في الجملة قال الزيلعي لاحتمال ان يولى بعد فيؤدبه او لاحتمال ان يسرع اذ نية
عند اولي الامر ليهبنه فوهبه ولم يقبل بر الحالف في يمينه لان الهبة تمليك بلا عوض فتم
بنفس الهبة والقبول شرط ثبوت الملك وهكذا حكم الهبة وشرط الحنث الهبة لا حكمها والهبة
لا بيعه وكذا القرض والعارية والصدقة حتى لو حلف ليقرضنه او ليعيرنه او ليتصدقن
فاقرض ولم يقبل المستقرض واعار ولم يقبل المستعير وتصدق ولم يقبل المتصدق عليه بر
الحالف بخلاف البيع فانه لا يحنث فيه الا بالقبول لانه معاوضة فاقتضى التمليك و[illegible]
لا يشم ريحانا فهو على ما لا ساق له فلا يحنث بشم الورد او الياسمين لان لهما ساقا قال صاحب
العناية قيل هذا تفسير الامام فخر الاسلام وقال الصدر الشهيد وصاحب الهداية وفيه نظر
لانه لم يثبت في قواميس اللغة الريحان بهذا التفسير اصلا وجوابه ان معنى قولهم الريحان
اسم لما لا ساق له ان لساقه رائحة طيبة كالورق اصطلح عليه الفقهاء يعني الريحان اسم لما لا

[illegible] لا رائحة بل يكون لساقه رائحة كالورق ومساق الورد ليس له رائحة كالورق رائحة على ان تفسير
[illegible] اللغة موقوف على الاستقراء التام من اوضاع اللغة وهو متعذر وقيل في الضابط
بين الورد والريحان ان ما ينبت من بذره مما لا شجر له ولعينه رائحة مستلذة فهو ريحان
وما ينبت من الشجر ولورقه رائحة مستلذة فهو ورد انتهى وقيل يحنث بشم الورد او الياسمين
[illegible] لا يشم ريحانا قال صاحب الاختيار وقيل يحنث في عرفنا لان الريحان اسم لما له رائحة
طيبة من النبات عرفا فيحنث بهما حلف لا يشم وردا او بنفسجا فهو على ورقه دون
دهنه لان الورد والبنفسج هو الورق عرفا قال صاحب الهداية ولو حلف لا يشتري
بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بايعه بايع البنفسج
والشراء يبتنى عليه وهذا في عرف اهل الكوفة وقيل في عرفنا يقع على الورق وان حلف
على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاضي عليه
[illegible] البراجح انتهى لا يدخل دار فلان يتناول الملك والاجارة حتى لو حلف لا يدخل
دار فلان فدخل دارا له مملكها يحنث وكذا لو دخل الدار التي استأجرها لان المراد
الدار المضافة اليه بالسكنى [illegible] لا يحنث بالاخر لانه جمع بين الحقيقة والمجاز
قلنا ذكر باعتبار عموم المجاز لان السكنى موجود فيهما حلف انه لا مال له وله دين على مفلس
او ملي اي غني لا يحنث لان الدين ليس مالا عرفا لانه ليس في يده

كتاب الحدود

[illegible] بعد ذكر الايمان وكفاراتها الدائرة بين العبادة والعقوبة اورد عقيبها العقوبات
المحضة ومحاسن الحدود كثيرة في جملتها انها تدفع الفساد الواقع في العالم وتحفظ النفوس
والاعراض والاموال سالمة عن الابتذال [illegible] من الحدود ما اضيف اليه من الزنا و
الشرب والقذف وهي جمع حد وهو في اللغة المنع ومنه الحداد للبواب والحدود موانع
الجنايات فسميت بها وفي الشرع الحد عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى وقصدا [illegible]
الانزجار عما يتضرر به العباد وهو يتحقق بالنسبة الى الكل كافة واما الطهارة [illegible]

الزني

فليست متصلاً اصليًا في بدايل شرعه وهو الطاهر ويمكن ان يتحقق ايضا بالنسبة الى حكم زنا الـ

عنه لا بالنسبة للاقة الناس فلو شبّه يعني بو ولا قصاص منها اما التعزير فلعدم الشد

واما القصاص فلانه حق العبد والزنا يمد ويقتصر في العقوبة اهل الحجاز [illegible] ويعد لا هل

ثم انهم قالوا الحدود عقوبات بعضها حق الشرع فالصلاحية الزنا والخمر وبعضها شي يجب للعباد

كحد القذف فانتهاء بالاول وتقدم الا في حد هو الزنا فقال في الزنا اي الزنا الموجب للحد

مكلف طبع به وطء المجنون والصبي ولا تتناول الايلاج المجرد عن الانزال فانه ليس

هنا كما في الجنابة في قبل وزاد صاحب السراج قوله مشتهاة ولا بد منه ليخرج غير المشتهاة

كقبل غير مشتهاة كصغيرة لا تشتهى وميتة وبهائم فان وطئها لا يوجب الحد فالتعريف

اعم من ملك نكاح وملك يمين وشبهته اي شبهة ملك ويدخل فيه شبهة الاشتباه وسيأتي

بيانها وزاد صاحب الكافي من الطائعات عن طوع ثم قال ليخرج به زنا المكره فان الاكراه

يسقط الحد على ما سيأتي تفصيله في كتاب الاكراه ثم قال نقلاً عن النهاية هذا التعريف

هو زنا الرجل واما زنا المرأة فعبارة عن تمكينها لمثل هذا الفعل انتهى يثبت الزنا

بشهادة اربعة رجال فلا يثبت بشهادة النساء ولا بشهادة اثنين او ثلثة لقوله تعالى

فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال تعالى ثم لم يأتوا باربعة شهداء وقال النبي صلى الله عليه وسلم

للذي قذف امرأته بالزنا ائت باربعة يشهدون على صدق مقالتك ولانه من اشتراط

الاربعة تحقيق معنى الستر عليه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ستر على مسلم ستره الله

في الدنيا والآخرة مجتمعين حتى لو شهدوا متفرقين لم تقبل بالزنا متعلق بالشهادة

لانه الدال على الفعل الحرام لا بالوطء او الجماع فانه لا يفيد فائدة اذا سألهم الامام

ظرف يثبت عن ماهية الزنا فانه قد يطلق على كل وطء حرام وايضا قد اطلقه الشارع

على غير هذا الفعل يعني العينان تزنيان وكيفيته فان الوطء قد يقع بلا التقاء

الختانين ومن زنى فانه قد يكون وطء بشبهة واين زنى فان الزنا في دار الحرب لا

يوجب

آمره در ان هنگام یکبار اقرار

يوجب الحد ومتى زنى فان التقادم لا يوجب الحد فيستوي وقالوا ان سألهم وطئها بصيغة العقل

ويدخل فيها كالميل في المكحلة يعني وعاء الكحل وعدلوا سرا وعلانية فلم يكتف

بالغ الذكر في قوله نوعية بقول الحاكم قلب اقرار

بظاهر العدالة احتيالاً للدرء قال النبي صلى الله عليه وسلم ادرءوا الحدود ما استطعتم بخلاف

سائر الحقوق عند ابي حنيفة حيث اكتفى فيه بظاهر العدالة وهو الكلام وصورة تعديل

السر ان يبعث القاضي اسماء الشهود الى المعدل بكتاب فيه اسماؤهم وانسابهم وحلاهم

ومسجدهم وسوقهم فيعرف المعدل ذلك ويكتب تحت اسم من كان عدلا عدل جائز الشهادة

ومن لم يكن عدلا فلا يكتب تحته شيئا او يكتب الله يعلم وصورة تعديل العلانية ان يجمع بين

المعدل والشاهد فيقول المعدل هذا الذي عدلته كذا في البناية وقال صاحب العناية

الى حبس حتى يسأل عن الشهود لانه لو خلى سبيله هرب فلا يظفر به بعد ذلك ولا وجه الى اخذ

الكفيل منه لان اخذ الكفيل نوع احتياط فلا يكون مشروعا فيما بني على الدرء فان قيل الاحتياط

في الحبس ايضا اجيب بانه ليس بطريق الاحتياط بل بطريق التعزير لاتهام بالجناية وقد

صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا بالتهمة وقال في حواشي سعدي افندي لا يخفى عليك

المستفاد من تعليل الحبس بقوله لانه لو خلى هرب ان يكون الحبس احتياطا لا تعزيرا انتهى

او بالاقرار معطوف على قوله بشهادة اربعة عاقلا بالغا اذ لا اعتبار لقول المجنون والصبي

خصوصا في وجوب الحد ولا يشترط الاسلام لان الذمي يحد باقراره عندنا خلافا

للشافعي والحرية لان اقرار العبد بالزنا يوجب الحد عليه ماذونا كان او محجورا خلافا

لزفر كذا في البناية اربع مرات عندنا وعند الشافعي يحد باقرار مرة كما في سائر

الحقوق وهذا لانه مظهر وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة

اربعة مجالس من مجالس المقر لا الحاكم لقصة ماعز فانه صلى الله عليه وسلم اخر الاقامة عليه الا ان تم

اربع مرات في اربعة مجالس فلو ظهر دينها لما اخرها لثبوت الوجوب وقال ابن ابي ليلى يقام الحد

بالاقرار اربعة مرات وان كان في مجلس واحد فان قلت كيف تأخير النبي عليه السلام اقامة الحد الى

اقرار اربع مرات باعتبار انه لم يكن متمكنا منها لا للاعتبار بان الاقرار مرة ليس بموجب للحد قلت هذا

فهم لا يلتفت اليه لانه عليه الصلوة والسلام كان متمكنا منها بنفسه وبامر غيره ولهذا اتمكن منها
بعد الاقرار اربع مرات حتى امر بالرجم فان قلت سلمنا انه كان متمكنا ولكن مجرد التاخير لا يدل
على ان الاربع شرط لانه يجوز ان يكون التاخير باعتبار ان مطلق الامر لا يقتضي الوجوب على
الفور بل على التراخي وعليه عامة مشايخنا خلافا للكرخي قلت سلمنا انه لا يقتضي الفور
في الجملة لكنا لا نسلم انه لا يقتضيه في باب الحدود بيانه ان الامر باقامة الحدود متوجه على الامام
والحوادث متزاحمة متراكمة على بابه فلو لم يكن الوجوب على الفور ربما يعتريه واجبات اخر
اهم منها فيترك اقامة الحد فيؤدي الى تفويت الواجب ولهذا قالوا ان مطلق الامر بال
الحج يقتضي الفور لان الموت في سنة واحدة ليس بنادر فلو اخر يلزم التفويت على وجه لا يمكن
التدارك في ثاني الحال وكذا هنا وتحرير الوجه انا سلمنا ان الامر لا يقتضي الفور في باب
الحدود ايضا لكن لا نسلم انه لا يقتضيه في قضية ماعز لانه جاء طالبا للطهرة وهي حقه ومن له
الحق اذا طلب حقه يجب ايفاؤه كالبايع اذا طلب الثمن من المشتري يجب ايفاؤه وماعز طلب
حقه في الاقرار مرة فلو كان ذكرنا لما اخره النبي صلى الله عليه وسلم كذا في النهاية كلما اقر
ردّه حتى يغيب عن بصره لتمامه رابعة فانه اذا اقر مرة رابعة قبله ورده كلما اقر لانه عليه السلام
طرد ماعزا حتى توارى بالحيطان ثم سأله كما تري اي يسأله الحاكم عن ماهيته وكيفيته ومن زنى به
ومكانه سوى زمانه فانه لا يسأل عنه لانه للاحتراز عن التقادم وهو يمنع الشهادة لا الاقرار
وقيل يسأل عنه ايضا لاحتمال كونه في الصبا او في حالة الجنون فلا الزيلعي والسؤال عنها مع
بينة اي بين الحق مسئول عنه فاذا تبين لزمه الحد لتمام الحجة وندب تلقينه اي تلقين الحاكم
المقر ليرجع عن اقراره بلمسته وقبلته او مسته او وطئتها بشبهة لقوله عليه السلام لماعز لعلك
مسستها او قبلتها وللاحتيال في درء الحد فان رجع قبل الحد او في اثنائه ترك
وخلي سبيله وقال الشافعي وهو قول ابن ابي ليلى يقام عليه الحد لانه وجب واقر فلا يبطل
برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار
وليس احد يكذبه فيه فيتحقق الشبهة في الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص

ان كلما اقر ح

اي وصار كالقصاص وحد القذف ح

ص

حد القذف لوجود من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع والحد للمحصن رجمه في فضاء
اي مكان واسع حتى يموت لانه صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا وقد احصن وعلى هذا اجماع
الصحابة رد مذهب الخوارج لان الحد في الزنا الجلد ليس الا لانهم لا يقبلون اخبار
الاحاد ونحن نكفرهم لخروجهم للاجماع على ان حديث ماعز مشهور تلقته الامة في الصدر الاول
بالقبول والزيادة على الكتاب بمثله جائز كذا في الكفاية يبتداء به اي يرجم الشهود اولا كذا
روي عن علي ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع فكان في بدايته
احتيال للدرء وقال الشافعي لا يشترط بداية الشهود اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا
يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف فيقع كيف كان
فان ابوا او غابوا او ماتوا سقط الرجم لان الشرط بداية الشهود وقد انعدمت بالاباء
والغيبة والموت قالوا هكذا في الغاية نقلا عن الايضاح ولو امتنع الشهود او بعضهم او كانوا
غيبا او ماتوا او ماتت بعضهم او عمي بعضهم او خرس او جن او ارتد او قذف فحد لم
يرجم المشهود عليه في قول ابي حنيفة ومحمد وهو رواية عن ابي يوسف وروي عنه انهم اذا
امتنعوا او غابوا يرجم الامام ثم الناس وكذا في الموت ثم قال واذا سقط بامتناعهم
هل يحد الشهود اولا ذكر في المبسوط انه لا يقام الحد على الشهود لانهم ثابتون على الشهادة
وانما امتنع بعضهم من مباشرة القتل وذلك لا يكون رجوعا عن الشهادة على الزنا انتهى ثم
يرجم الامام بعد الشهود ثم الناس وفي غير الشهود يبدأ الامام برجمه ثم الناس كذا نقل عن علي
نقاية ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية بحصاة مثل الحمصة ثم قال للناس ارموا
وكانت قد اعترفت بالزنا وقال في حقها لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له ويراد
بصاحب مكس عشار وهو معروف ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله
صلى الله عليه وسلم لما قتل ماعز وجاء عمه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله قتل ماعز كما
يقتل الكلاب فماذا تامرني فلا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على اهل

ما لانه ح

انتهى

يقبل قوله عليه السلام

الأرض لو سمعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه ولأنه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول
قصاصاً وصلى عليه السلام على الغامدية بعدما رجمت والحد لغير المحصن جلد مائة ان
كان حراً لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ
في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولاً به بيانه ان قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
الآية عام في المحصن وغيره الا انه انتسخ في حق المحصن بآية أخرى نسخ تلاوتها وبقي
حكمها روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان عمر بن الخطاب خطب فقال ان الله تعالى بعث محمداً
صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها
ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان
يقول قائل ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله فالرجم
حق على من زنى من الرجال والنساء اذا كان محصناً اذا قامت البينة او كان حمل او
اعتراف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها ويروى بهذه الآية الرجم
نسخ تلاوتها وبقي حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالاً من الله والله عزيز حكيم وكانت خطبته بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فكان
بهذه الآية نسخ عموم قوله تعالى فاجلدوا في المحصن لكن انتسخ تلاوتها بصرفها عن
القلوب لحكمة يعلمها الله والعبد [illegible] وهو مخصوص بقوله تعالى فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الاماء ودخل تحت حكمها العبيد قالوا وهو من
المعهود لأن المعهود ان يدخل النساء تحت حكم الرجال بطريق التبعية فكان هذا الخطاب
والله اعلم تنبيهاً على ان [illegible] فهو [illegible] الى [illegible] كما في [illegible] في قوله تعالى
والزاني ثم العذاب المذكور في الآية الجلد دون الرجم لأنه لا يتنصف كذا في العناية
يقول المصنف لو قال في تعليله لأن حق العبيد والاماء الجلد دون الرجم لعدم احصانهن
لكان اوجه تدبر ولأن الرق منصف للنعمة منقص للعقوبة لأن الجناية عند توافر النعم

سطوعاً وقوله تعالى

الخفيف يكون ادعى الى التغليظ بسوط متوسط بين الجلدين والسوط آلة الضرب لا ثمرة له اي لا عقدة له
بالعقد لما روي ان علياً كرم الله وجهه لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته سوطاً ضرباً وسطاً
بين المبرح وغير المؤلم لافضاء الأول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار والمبرح
مأخوذ من برح به الأمر تبريحاً اي غلظ عليه واشتد مفرقاً ذكر الضرب على اعضائه لأن الجمع
في عضو واحد قد يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف الا رأسه ووجهه وفرجه لقوله عليه السلام
للذي امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير ولأن الضرب على الفرج متلف وعلى الرأس
والوجه سبب لذهاب الحواس كالسمع والبصر والشم وهو هلاك معنى فلا يشرع حداً لأنه
زاجر لا متلف وعند اكثرهم ذكر محله [illegible] كأنهم فهموا بذكر الجمع بين الذكر الذي هو المحل
وبين الذكر الذي هو العضو وانما ذكر بلفظ الجمع ههنا مع ارادة تثنيته وهو الوجه لأنه اراد
به ذكر العضو [illegible] كقولهم شابت مفارق رأسه كذا في العناية نقلاً عن الصحاح و
عند ابي يوسف يضرب الرأس ضربة ولهذا وهو قوله الآخر رجع اليه لقول ابي بكر رضي الله عنه
اضربوا الرأس فان فيه شيطاناً ولنا ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم وقول علي للجلاد
اياك ان تضرب الرأس والفرج وتأويل ما روي انه قال ذلك فيمن ابيح قتله نقل انه
ورد في حربي كان من دعاة الكفر اي كان من الداعين الى الكفر والاهلاك فيه مستحق
ويضرب الرجل قائماً في كل حد لقول علي كرم الله وجهه يضرب الرجال في الحدود قياماً والنساء قعوداً
ولأن مبنى الاقامة على التشهير والقيام ابلغ فيه ملابسه والمراد منه ان الجلاد [illegible]
فوق رأسه وقيل ان يطرح على الوجه ويمد رجلاه كما يفعل في زماننا وقيل ان يمد السوط
على بدنه بعد الضرب وكل ذلك لا يفعل لأن فيه زيادة على المستحق فلهذا [illegible] عن حد
الشرع وينزع ثيابه لأن علياً رضي الله عنه كان يأمر بالتجريد في الحدود ولأن التجريد ابلغ
في ايصال الألم اليه وهذا الحد مبناه على الشدة في الضرب سوى الازار لأن في نزعه
كشف العورة فيتوقاه وتحد المرأة جالسة لما روينا عن علي كرم الله وجهه ولأنه استر لها ثم
ولا ينزع ثيابها لأنها عورة مستورة الا الفرو والحشو فانهما ينزعان منها لأن ذلك يمنع [illegible]

المبرح بكسر الراء مهملة وتشديدها والحاء مهملة الضرب المؤلم كذا في المغرب منه

مطلب الفرق بين جمع الذكر الذي هو المحل وجمع الذكر الذي هو العضو

حاصل بالملبوس عادة فينزعان ليصل الالم الى بدنها ويحفر لها اي للمراة في الرجم قالوا يحفر الى الصدر

لانه صلى الله عليه وسلم لما امر برجم الغامدية امر بان يحفر لها الى ثندوتها وهو اسره وحفر علي رضي الله عنه لشراحة

الهمدانية الى ثندوتها اسره وان ترك ذلك فلا يضر لانه صلى الله عليه وسلم لم يامر بذلك لكنه احسن لانه استر لها وربما تضطرب

من مسها الحجارة فيفضي الى كشف العورة لا يحفر له اي للرجل لانه صلى الله عليه وسلم ما حفر لماعز

ولان مبنى الاقامة على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروع الا ان يعجزهم عن

الاقامة كذا في العناية ولا يحد سيد مملوكه بلا اذن الامام وقال الشافعي له ان يقيم

لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولى لانه يملكه من التصرف ما لا يملكه الامام فصار

كالتعزير ولنا قوله صلى الله عليه وسلم اربع الى الولاة وذكر منها الحدود رواه ابن مسعود

عباس وابن الزبير رضي الله عنهم والثلث الباقية الصدقات والجمعات والفيء ولان الحد

حق الله تعالى لان المقصود منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد

فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا

يعزر الصبي وحق الشرع موضوع عنه واحصان الرجم احتراز عن احصان القذف

فانه غير هذا على ما يجيء ان شاء الله تعالى فيما به الحرية فان الاحصان يطلق عليها قال الله تعالى

ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر باجماع الائمة والتكليف اي كونه

عاقلا بالغا فان غير المكلف ليس باهل للعقوبات والاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم من اشرك

بالله فليس بمحصن والوطء بنكاح صحيح وبهذا استغنى بشرطية النكاح الصحيح والوطء

اشترط الاول لان الاحصان يطلق على الاسلام لقوله تعالى ومحصنات من النساء اي المنكوحات وقال

الله تعالى فاذا احصن اي تزوجن واشترط الثاني لقوله عليه السلام الثيب بالثيب و

الثيابة لا تكون بلا دخول وهذا لا يكون على ما عليه اصل حال الادمي من الحرية الا بالنكاح

قال صاحب التسهيل ويجب ان يعلم ان حصول الوطء بنكاح صحيح شرط لحصول صفة الاحصان

ولا يجب ان تبقى لبقاء الاحصان حتى لو تزوج في عمره مرة بنكاح صحيح ودخل بها ثم زال

النكاح وبقي مجردا ثم زنى يجب عليه الرجم حال وجود الصفات المذكورة فيهما اي في الواطئ

نكاح

نكاح صحيح والموطوءة به وحاصله اشتراط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى ان مملوكين اذا

كان بينهما وطء بنكاح صحيح ثم عتقا لم يكونا محصنين وكذا الكافران وكذا الحر اذا تزوج

امة او صغيرة او مجنونة ووطئها لا يكون محصنا وكذا المسلم اذا تزوج كتابية ووطئها

لا يكون محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة

بالغة لا تكون محصنة وعورض بانه كيف يتصور ان يكون الزوج كافرا والمراة مسلمة

واجيب بان صورته ان يكونا كافرين فاسلمت المراة ودخل بها الزوج قبل عرض الاسلام عليه

لانه ما لم يفرق القاضي بينهما بالاباء عند عرض الاسلام عليه فهما زوجان وانما اشترط

هذه الخمسة لان الجناية بواسطتها تتكامل النعمة فيناط بالزنا عند اجتماعها الرجم وابو يوسف

يخالفنا في الكافرة والحجة عليه قوله عليه الصلوة والسلام لا تحصن المسلم اليهودية و

لا النصرانية ولا الحر الامة ولا الحرة العبد وقال عليه السلام لكعب بن مالك وقد اراد

ان يتزوج يهودية دعها فانها لا تحصنك ولا يجمع بين جلد ورجم في المحصن ولا يجمع

بين جلد ونفي في غير المحصن وعن رواية عن احمد يجمع بينهما والشافعي يجمع بين الجلد والنفي في غير

المحصن لما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال الثيب بالثيب جلد مائة

ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجمع بينهما

في ماعز والغامدية وكذا الصحابة بعده صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاجلدوا يدل على ان الموجب

كل الموجب الجلد بقرينة الفاء الجزائية لانه اذا ذكر الشرط بالفاء دل على انه كل الاسم

انه هو الجزاء قال صاحب الكافي والجزاء ما كان كافيا لانه مشتق من جزأ بالهمزة اي كفى ولانه

ذكر الجلد دون النفي في موضع الحاجة الى البيان فكان ما ذكره كل ما يحتاج اليه في الباب

فلو كان شيء يحتاج اليه ولم يبين لزم الاخلال في البيان في موضع الحاجة والعمل بالحديث

الذي رواه عبادة بن الصامت نسخ للكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز وقال الفاضل

الزيلعي نقول معناه الثيب بالثيب جلد مائة او الرجم لان الواو يجيء بمعنى او قال الله تعالى

الجزاء بعده

وقع

ابن يوسف

قال ادرس

بالجارة فيه

جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وثلث ورباع اي اولي اجنحة مثنى او ثلث او رباع فتكون معه الحديد
الثيب بالثيب الرجم ان كانا محصنين او جلد مائة ان لم يكونا محصنين وهذا امر مستقيم
لا اشكال فيه فان كل ثيب لا يرجم فيكون تنبيها منه عليه الصلوة والسلام على الحكامين في الثيب قال
صاحب الهداية ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد
البقاء فربما يحتاج اليه من الماكول والملبوس فيفضي الى اتخاذ زناها مكسبة وهو من اقبح وجوه
الزنا لازدياد شهرته والمحمل ان الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت اما منسوخ او مؤول
وفي نسخة سوال وجواب في العناية ان شئت غراجعه الا سياسة استثناء من قوله ولا ينفى على
نفي يعني اذا راى الامام في تغريب الزاني مصلحة كرفع دعارته فعل ذكر على قدر ما يراه بطريق
التعزير والسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي
المروي عن بعض الصحابة روي ان ابا بكر رضي الله عنه جلد رجلين ونفاهما الى فدك وعمر رضي الله عنه
نفى نصر بن الحجاج لافتتان النساء بصباحة وجهه بيانه ان امراة كانت تحت المغيرة بن شعبة
وهي القائلة هل من سبيل الى خمر فاشربها ام هل سبيل الى نصر بن الحجاج وكان نصر بن الحجاج من
بني سليم وكان فتى جميلا راى عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذات ليلة وهذه المراة تقول
ذلك البيت فدعا بنصر بن الحجاج وسيره الى البصرة فقال نصر يا امير المؤمنين ما ذنبي فقال لا ذنب لك
انما الذنب لي حيث لا اطهر دار الهجرة عنك وعثمان رضي الله عنه جلد زانيا ونفاه الى مصر وعلي
كرم الله وجهه جلد زانيا ونفاه ايضا وروي ان عمر رضي الله عنه نفى زانيا فارتد ولحق بالروم
فحلف رضي الله عنه ان لا ينفي احدا بعد هذا فلو كان مشروعا لما حلف انه لا يفعله
وقال علي كرم الله وجهه كفى بالنفي فتنة والحد شرع لتسكين الفتنة فما يكون فتنة
لا يكون حدا قال صاحب الاصلاح والايضاح في رسالته التي عملها في تعريب السياسة
سياسة وهي لفظة مركبة من كلمتين اوليهما عجمية والاخرى تركية وسي بالعجمي ثلث ويسا
في التركي بمعنى الترتيب فكانه قيل التراتيب الثلثة وسبب هذه التسمية ان جنكيز خان لما

مطلب لفظ السياسة

لما

الملع كان قد قسم ما ملكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بوصايا لم يخرجوا عنها
بسبب تلك الوصايا فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم وصاروا يقولون
سيسا يعني التراتيب الثلثة التي رتبها جنكيز خان لكن تعل ذكر على العامة فقربوها
بالتغيير وقالوا سياسة انتهى والزاني المريض يرجم ان كان حقه الرجم لان الاتلاف مستحق
فلا يمتنع بسبب المرض ولا يجلد ان كان حقه الجلد ما لم يبرا عن مرضه كيلا يفضي الى
الهلاك وهو غير مستحق ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر او البرد كيلا يفضي الى الهلاك
بسبب الحر او البرد والهلاك غير مستحق والحامل الزانية ان ثبت زناها بالبينة
تحبس حتى تلد كيلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل فيه درء الحد فلا يفيد
الحبس فترجم الحامل اذا كان حدها الرجم اذا وضعت الحمل ولا يؤخر الى خروجها
من النفاس ولا ترجم قبل وضع الحمل لانه يؤدي الى اهلاك الولد وهي نفس محترمة وفي قصة
مروية بين عمر وعلي رضي الله عنهما حتى قال فيه عمر لولا علي لهلك عمر ولا تجلد الحامل ان
كان حدها الجلد ما لم تلد وتخرج من نفاسها لان النفاس نوع مرض فيؤخر الجلد الى
البرء وهو الخروج من النفاس بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل وهلاكها
مستحق فلا يؤخر الجلد الى البرء وان لم يكن للولد من يربيه لا ترجم حتى يستغني
الولد عنها لان في التاخير صيانة للولد عن الضياع روي ان الغامدية لما اقرت بالزنا
بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاملا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجعي
حتى تضعي ما في بطنك فلما وضعت جاءت ثانيا واقرت فقال لها ارجعي حتى يستغني
ولدك فقالت اخاف ان اموت قبل ان احد فقال رجل انا اقوم بتربية ولدها
فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجمها فدل ان التاخير لاجل الاستغناء اذا لم يكن لولدها
مرب وقال صاحب الاختيار وفي رواية اخرى جاءت بسقط في يدها وفي يده خبز
فقالت يا رسول الله هذا ولدي وقد استغنى فامر بها فرجمت باب الوطء الذي
يوجب الحد والذي لا يوجبه لما فرغ من بيان اقامة الحد شرع في بيان ما

يوجب وما لا يوجب الشبهة دارئة للحد لقوله عليه السلام ادرؤوا الحدود بالشبهات ما استطعتم وهذا
حديث تلقته الامة بالقبول وانما اختلفوا في ثبوت الشبهة وعدمها فيحتاج الى تعريفها
وتنويعها فالشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهي نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة
اشتباه يعني ان شبهة تتحقق في من اشتبه عليه ليس بشبهة وتتحقق في من لم يشتبه عليه حتى انه لو
علم انها حرام حد وهي اي الشبهة في الفعل ظن غير الدليل دليلا كما اذا ظن ان
جارية امرأته تحل له بناء على ان الوطء نوع استخدام والاستخدام يحل فكذا الوطء
فيكون تحقق الشبهة بالنسبة الى الظان فلا حد فيها اي في الشبهة في الفعل ان ظن
الواطئ الحل والا اي وان لم يظن الحل يحد قالوا اهل الشبهة في ثمانية مواضع
والى هذه المواضع اشار بقوله كوطء معتدة من ثلاث لان بقاء اثر النكاح
وهو العدة لا يبعد ان يصير سببا لان يشتبه عليه حل وطئها او كوطء معتدة
من طلاق على مال لان اثر النكاح وهو العدة باق ايضا فلا يبعد ان يصير سببا
او كوطء ام ولد اعتقها وهي في العدة لان بقاء العدة ايضا مع كونها مملوكة
في الاصل لا يبعد ان يصير سببا لاشتباه حل وطئها او كوطء امة اصله اي ابيه وان
وان علا فان اتصال الاملاك بين الاصول والفروع يفيد ظن ان للابن وطء
جارية ابيه او امه كما في العكس وقوله وان علا ذكره صاحب المختار او كوطء امة
زوجته فان غنا الزوج بمال زوجته المستفاد من قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى اي بمال
خديجة رضي الله عنها يورث شبهة ان مال الزوجة ملك للزوج والاولى ان يقول بلسان
نبوته على صدر شريعة وههنا كلام وهو انه قد اجمع على ان نسبة الاغناء بالنسبة
مجازية صرفة نحو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك على ان هذا التفسير غير متعين
كما ذكر في كتب التفسير مع انه يحتمل الخصوص لنبينا عليه السلام وقال مولانا حسن الرومي
في تعليقاته على التبيين بعدما نقل منه وانت خبير بان هذه الامور غير مانعة لايراث الشبهة
الدارئة للحد مع انه قاله صاحب الكشاف فاغناك بمال خديجة انتهى او كوطء امة

فان

عطف على قوله فان احتياج العبيد آه منه

الا الايضاح

فان احتياج العبيد الى اموال مولاهم اولئك لهم الى يستعملونه به مع كمال الانبساط بين مماليك مولى
واحد مع انهم معذورون بالجهل مظنة لاعتقادهم حل وطء اماء مولى وكذا او وطء
مرتهن مرهونة فان مالكية المرتهن المرهونة ملكا يفيد ظن حل وطء المرهونة في
الاصح احتراز عن رواية كتاب الرهن وهي انه لا يحد سواء ادعى الظن اولا وعن رواية
انه يحد سواء ادعى الظن اولا كذا في حاشية يعقوب باشا ثم في هذه المواضع الثمانية
لا يحد اذا قال ظننت انها تحل ولو قال علمت انها علي حرام وجب الحد والنوع الثاني من
نوعي الشبهة شبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية وهي قيام دليل ناف للحرمة في ذاته فلا
حد فيها اي في الشبهة في المحل وان علم الواطئ بالحرمة ولا يتوقف على ظنه كوطء امة
ابنه وان سفل فان الدليل النافي للحرمة فيه قوله عليه السلام انت ومالك لابيك او
وطء مشتركة اي كوطء الامة المشتركة بينه وبين غيره فان الملك في الامة المشتركة
دليل جواز الوطء او كوطء معتدة بالكنايات دون الثلاث فان الدليل فيه قول بعض
الصحابة ان الكنايات رواجع وقوله دون الثلاث معناه دون معتدة من الثلاث فان
حكمها قد علم وليس معناه ان الفاظ الكنايات اذا نوى بها الثلاث يكون حكمها غير ذلك كما
قال صاحب ... ووطء المعتدة بالكنايات بان قال لها انت بائن او حرام او بتة او خلية
او برية او امرك بيدك مثلا واراد البينونة او الثلاث ثم جامعها في عدتها لا حد عليه
وان قال علمت انها علي حرام انتهى او كوطء البائع المبيعة او كوطء الزوج الامة
الممهورة قبل تسليمهما اي قبل تسليم المبيعة الى المشتري والامة الممهورة الى الزوجة فان
كون المبيعة في يد البائع بحيث لو هلكت انفسخ البيع دليل الملك في المبيعة وكذا المهر صلة
... بل بالمال دليل عدم زوال الملك في الممهورة ففي هذه المواضع لا حد وان قال
علمت انها حرام والنسب يثبت فيها اي في شبهة المحل عند الدعوة لا في الاولى اي في
شبهة الفعل وان ادعاه لان الفعل زنا محض في الاولى وان سقط الحد لمعنى راجع
اليه وهو اشتباه الامر عليه ولم يتمحض زنا في الثانية لقيام موجب الحل ويجب العقر الذي هو المهر

الامة

المثل في النوع الاول كذا في الكافي ثم انهم قالوا ثمة شبهة اخرى على قول الشيخين غير كونه بين وهي
تثبت بالعقد اي عقد النكاح في نظر محرم نكحها فان العقد اذا وجد حلالا كان او حراما
متفقا على تحريمه او مختلفا فيه علم الواطئ انه محرم او لم يعلم لا يحد عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وعندهما اذا نكح نكاحا مجمعا على تحريمه فليس ذلك بشبهة ويحد ان علم بالتحريم والا فلا
كذا في الكافي ويحد بوطء امة اخيه او عمه وان ظن حلها لانه لا انبساط في المال
بينهما وكذا سائر المحارم سوى الولاد فان قيل لم لم يجعل هذا كالسرقة يعني اذا سرق
مال اخيه او اخته لا يقطع اجيب بان بعضهم هناك يدخل بيت بعض من غير استئذان وحشمة
فلم يتحقق هناك الحرز والقطع دائر مع هتك الحرز واما هنا فالحل دائر مع الملك او العقد
ولم يوجد الملك ولا شبهته ولا العقد فيجب الحد وكذا يجب الحد بوطء امرأة وجدها على
فراشه وان كان اعمى لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن ظنه مستندا الى دليل — وَنكاح حسبتها امرأة حرام
مع انه قد تنام على فراشها غيرها من محارمها التي في بيتها فلا يصلح مجرد النوم على فراشه
دليلا شرعيا فكان مقصرا فيجب الحد وكذا اذا كان اعمى لانه يمكنه التمييز بالسؤال
وغيره من الحركات وهي [ink stain] الهيئات فلا يعذر ويكون مقصرا الا ان دعاها فقالت
تلك المرأة انا زوجتك فانه لا يحد لان الاخبار دليل وانما قال فقالت انا
زوجتك لانها اذا اجابت بالفعل ولم تقل انا زوجتك فواقعها وجب عليه الحد
كذا في العناية نقلا عن الايضاح لا بوطء اجنبية زفت اليه وقلن اي النساء
هي زوجتك فانه لا يحد بوطئها لانه اعتمد دليلا وهو الاخبار في موضع الاشتباه
اذ الانسان لا يميز بين امرأته وغيرها في اول الوهلة فصار كالمغرور وهو الذي
وطئ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح ثم استحقت فلا يجب عليه الحد وكذا الذي
زفت اليه غير امرأته قال صاحب الهداية ولا يحد قاذفه الا في رواية عن ابي يوسف
لان الملك منعدم حقيقة وعليه المهر لتلك الاجنبية التي زفت قضى بذلك علي كرم الله وجهه
وبالعدة كذا في الهداية والكافي وشرح الكنز وابن ملك وفي الاختيار قضى بذلك عمر

رضي الله عنه ثم روي ان ابا حنيفة سئل عن اخوين تزوجا اختين فزفت امرأة كل واحد منهما
الى اخيه فلم يعلموا ذلك حتى اصبحوا فذكر ذلك لابي حنيفة رضي الله عنه فقال فليطلق
كل واحد منهما امرأته تطليقة ثم ليتزوج كل واحد منهما المرأة التي دخل بها وكان فسخ
التزويج على كل واحد منهما المهر وعلى كل واحد منهما العدة فاذا انقضت عدتها دخل بها
زوجها فقال ابو حنيفة ما قلت اصلح ارأيت هل يبقى في قلب كل واحد منهما شيء لدخول اخيه
بامرأته وكذا اذا اطلق زوجته قبل الدخول والخلوة لا يجب عليها عدة لا تمنع نكاحه ولا يبقى
في قلبه من ذلك شيء كذا في الكافي ولا يحد بوطء بهيمة لانه ليس في معنى الزنا
كونه جناية اذ ليس فيه تضييع الولد ولا افساد الفراش ولان وجود الداعي الى
الطبع السليم ينفر عنه وانما يحمل عليه ذكره نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستر
فرج البهيمة الا انه يعزر لانه ارتكب جريمة ليس فيها حد مقدر وما روي ان النبي عليه السلام — عليهم
قال من اتى بهيمة فاقتلوه شاذ لا يعمل به ولئن ثبت فنسخ او يحمل ذلك على المستحل وما
روي عن علي بن ابي طالب انه اتى برجل اتى بهيمة فامر بالبهيمة فذبحت واحرقت بالنار
فذلك لقطع التحدث به كيلا يعير الرجل به اذا كانت البهيمة باقية لا انه واجب
كذا في العناية قال صاحب الكافي ثم ان كانت الدابة مما لا يؤكل تذبح ثم تحرق بالنار
ولا تحرق قبل الذبح ويضمن الفاعل قيمة البهيمة ان كانت لغيره لانها قتلت لاجله وان
كانت مما يؤكل تذبح وتؤكل عند ابي حنيفة ولا تحرق بالنار وعند ابي يوسف تحرق ويضمن
ان كانت لغيره قال مولانا محمد الدواني وفي بعض الكتب وجه الذبح دفع تولد حيوان في
صورة انسان ودفع تعيير الرجل بها ان كانت باقية فتذبح ليقطع التحدث به ثم لا
يكفي احد الوجهين فصح [illegible] في الاول دفع العار يمكن بالبيع بمسافرين وفي ثانيه لم
يقل بالذبح حتى لم يبق [illegible] ان التولد لم يثبت مثلا الا ان يقال انها حكمة ليست
بلازمة مطردة انتهى يقول الفقير كيف يمكن دفع العار بالبيع بمسافرين لانه يمكن ان يرجع

فيجب فيتوجه الخطاب الاول تبعيد وزنا في دار الحرب او البغي يعني من زنى في دار الحرب او في
ثم خرج الينا لا نقام عليه الحد وقال الشافعي يحد لانه التزم بالاسلام احكام الاسلام اين ما كان
مقامه ومن جملة احكام الاسلام وجوب الحد على الزاني ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا تقام الحدود
في دار الحرب ووجه التمسك به انه صلى الله عليه وسلم لم يرد به حقيقة عدم الاقامة بحسها لان كل
احد يعرف انه لا يمكن اقامة الحد في دار الحرب لانقطاع ولاية الامام عنها فكان المراد
بعدم الاقامة عدم وجوب الحد ولان المقصود هو الانزجار يعني ان وجوب الحد ليس
وانما هو للانزجار وهو يحصل بالاستيفاء والاستيفاء متعذر لانقطاع الولاية
فلو وجب الحد يعرى عن الفائدة وذكر لو يجوز اذا لم ينعقد موجبا للايقام بعد خروج
اذا لم ينعقد موجبا لا ينقلب موجبا قال صاحب العناية فان قيل هذا الحديث معارض
لقوله تعالى فاجلدوا والا لا يقبل لانه خبر الواحد اجيب بان مواضع الشبهة خصت من ذلك
فيجوز التخصيص بعد ذلك بخبر الواحد والقياس لانه لم يبق قطعيا على هذا الطريق
وفيه نظر يعرف بالتحقيق من قواعد الاصول وهو ان التخصيص بهما انما يصح بعد التخصيص
مقارن وليس في الاية موجود ويجوز ان يقال حصل التخصيص بلفظ مقارن وهو ان
كل واحد منهما فان الخبر يابى للزاني والزانية وهما وطي الرجل المراة في القبل
في غير الملك وشبهته كما تقدم فخرج منه لم يكن زنا واذا صح تقارنا جاز التخصيص
بخبر الواحد والقياس قال ابو الكاسم السعدي انما خصت مواضع الشبهة بالاجماع كما ذكرنا
فيندفع النظر بذكرانه ولا يحد بوطي محرم تزوجها عند ابي حنيفة ولكن يعزر اذا كان
علم بذلك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يصادف
محله فيلغو كما اذا اضيف الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل
وهي من المحرمات ولابي حنيفة ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما يكون قابلا لمقصوده
وهو التوالد وهي من بنات ادم قابلة له وكان ينبغي ان ينعقد في جميع الاحكام

ان ما عدا ارادة حقيقة الحل للتحريم الشرعي فيورث الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت الا انه
الكفر جريمة وليس فيها حد مقدر فيعزر او بوطء مستاجرها ليزني بها فانه لا يحد عند ابي
حنيفة خلافا لهما وهو قول الشافعي ايضا اذ ليس بينهما ملك ولا شبهة فكان زنا محضا
فيوجب الحد وله ما روي ان امراة سالت رجلا مالا فابى ان يعطيها حتى مكنته من نفسها
فدرا عمر رضي الله عنه عنها الحد وقال هذا مهرها ولان المهر والاجر بالنص فلو قال امهرتك
كذا لازني بك لم يجب الحد فكذا لو قال استاجرتك او خذي هذه الدراهم لاطاك او مكنيني
من نفسك ولان المستوفى بالوطء منفعة حقيقة وان كان في حكم العين شرعا فاعتباره
حقيقة يقتضي ان يكون محلا لعقد الاجارة فاورث شبهة كذا في الكافي ثم ان من وطئ
في موضع لا يحل او في الدبر عزر فلا حد فيها ثابت فيهما على ما بينا وبين وطء اجنبية فيما
دون الفرج اي في غير السبيلين كالتفخيذ والتبطين يعزر لانه فعل منكر ليس فيه شيء مقدر
كذا الوطء في الدبر يعزر ولا يحد عند ابي حنيفة وعن صاحبيه في وطئها في الدبر
الاجنبية لانه اذا اتى امراة او مملوكه في الموضع المكروه للحد مثله عندهما ايضا
وان كان محرما عليه ويحرق في بعض ذلك لان من التعزير ما يحل بقوله الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم وبقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم من غير فصل بين محل ومحل فيورث شبهة
الحل او بعمل عمل قوم لوط فانه يعزر ولا يحد ايضا عند ابي حنيفة رضي الله عنه قال
صاحب الهداية ويزاد في الجامع الصغير ويودع في السجن وعندهما يحد كالزنا
او يجلد ان كان غير محصن ويرجم ان كان محصنا وهو احد قولي الشافعي لانهما في معنى
الموضع المكروه وفعل اللواطة في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل
الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وهو مناط الحد في الزنا فيلحقان به بالدلالة
لا بالقياس لان القياس لا يجري فيما يدرا بالشبهات ولابي حنيفة الهمام انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة
في موجبه من الاحراق بالنار وهدم الجدار عليه والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وغير ذلك
من بعض الصحابة والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وهو مذهب ابي بكر رضي الله عنه

ومن ذكرهن للبيخ اشتى الواضع حتى يموت وهو مروي عن الزبير رضي الله عنه ولم يختلفوا في وجوب الزنا
فدل على انه ليس بزنا ولا هو في معنى الزنا اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه النسب بخلاف
الزنا وكذا هو اندر وقوعا من الزنا لانعدام الداعي من احد الجانبين على ما هو الجبلة السليمة
والداعي الى الزنا من الجانبين واذا لم يكونا في معنى الزنا فلا يلحقان به دلالة ببق القياس
وهو في مثله باطل وما روي من قتلهما من قوله عليه الصلوة والسلام اقتلوا الفاعل
والمفعول وقوله صلى الله عليه وسلم فارجموا الاعلى والاسفل وقوله عليه السلام من اتى امرأة
الحايض او اتى امرأة في دبرها فقد كفر بما انزل على محمد فمحمول على السياسة او على المستحل
الا انه يعزر عندنا لما بينا انه ارتكب جريمة وليس فيه حد مقدر وفي الكاصاحب العناية قال
تعزيرا وهو راي الامام ان شاء قتله ان اعتاد ذكره وان شاء ضربه وحبسه
الثاني ذكر في الروضة ان الحكم في الغلام واما الوطي في امرأة في دبرها فذكر ...
والاصح ان الكلام على الحكم نص عليه في تعزيرا انتهى وان زنى ذمي بحربية مستأمنة
في دارنا حد الذمي فقط لا الحربية عند ابي حنيفة ومحمد لان المستأمن دخل دارنا
لحاجته وعوده ولم يلتزم احكامنا فلا تقام عليه الحدود الا حد القذف لانه التزم ان لا
يؤذي احدا منا فاذا قذف فقد آذى وعند ابي يوسف يحدان لان المستأمن
ملتزم لاحكامنا ما دام في دارنا ولهذا يؤاخذ بالقصاص وحد القذف فيقام عليه
الحدود وفي عكسه اي اذا زنا حربي مستأمن بذمية حدت الذمية لا الحربي عند ابي حنيفة
لانه لم يلتزم احكامنا وانما دخل دارنا لقضاء حاجته وعوده وعند ابي يوسف يحدان
للعلة المذكورة ايضا وعند محمد لا يحدان لان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة
تابعة فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع واما الامتناع في حق
التبع فلا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره ذكر اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة
فانه يحد البالغ دونهما لان الامتناع في حق التبع لا يستلزمه في حق الاصل واذا امكنت
البالغة من الصبي او المجنون فانه لا يجب الحد عليهما لان الامتناع في حق الاصل

في

وهي التبع هذا الكن قال ابو حنيفة ان فعل المستأمن زنا لانه مخاطب بالحرمة وان لم يكن مخاطبا بالشرائع
على اصلنا على ما هو الصحيح الا انه لا يقام الحد عليه لعدم التزامه لعدم تبليغه مأمنه لقوله تعالى ثم ابلغه مأمنه
واذا كان كذلك كان تمكين المرأة منه زنا لان التمكين من فعل الزنا يوجب الحد لقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا الآية فيجب الحد عليها لوجود المقتضي وانتفاء المانع بخلاف الحربي لتحقق المانع
وهو تبليغه مأمنه بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان بالحرمة وقيل ان ابا حنيفة رضي الله عنه
بين ان المراد من ايجاب امتناع الحد في حق الاصل امتناعه في حق التبع ان الامتناع في حق الاصل
لعدم وجود المقتضي يوجب امتناعه في حق التبع واما الامتناع بعد وجود المقتضي لتحقق مانع
فلا يوجب الامتناع في حق التبع تبعه ومراده بالحرمة ما يتناول الامتثال بالاوامر والانتهاء عن
النواهي فان الكفار مخاطبون بالعبادات في حق الترك تضعيفا للعذاب عليهم وقولهم
على الصحيح احتراز عن قول بعض مشايخنا العراقيين فانهم قالوا بكونهم مخاطبين بالشرائع
بالعبادات والحرمة والمعاملات كذا في العناية وان زنى مكلف بمجنونة او صغيرة
يجامع مثلها حد المكلف وهذا بالاجماع لان فعل المكلف محض زنا فوجب عليه الحد ولم يجب على المجنونة
والصغيرة لعدم التكليف وقيد صاحب الهداية الصغيرة بقوله يجامع مثلها فقال صاحب العناية
فيه بيان وانما قيد بقوله يجامع مثلها لانها اذا لم تكن يجامع مثلها فوطئها لا يجب عليه الحد لانه كاتيان
البهيمة لان الطباع السليمة لا ترغب في مثلها وفي عكسه اي في زنا المجنون او الصغير بالمكلفة
لا حد عليها ولا عليه والمسألة فيها ثلاث فيجب الحد على المكلفة وهو رواية عن ابي يوسف وعن
زفر والثاني رواية عن ابي يوسف عليهما قياسا على الجانبين بالاول حيث قال لان العذر من
جانبها كان في صورة الاجماع لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهو في
الصورة المختلف فيها لا يوجب سقوط الحد من جانبها والجامع ان كلا منهما يؤاخذ بفعله
ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما المرأة محل الفعل ولهذا سميت واطئا وزانيا والمرأة
موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية صبية

يعني مرضية او لكونها ممكنة للفعل فتعلق الحد فيحقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من نحى
بالكف عنه مؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد وههنا اعتراض في
العناية بوجه يرجع جوابه ان شئت فراجعه ولا حد بزنا المكره وقال ابو حنيفة يقول اولا يجب
الحد وهو قول زفر لان الزنا من الرجل لا يتصور الا بعد انتشار الالة وهذا آية الطواعية
ثم رجع عنه وقال لا يجب لان الانتشار قد يكون طبعا كما في النائم علم انه قد ينتشر الته لقوة
فحولية وان لم يكن له قصد واختيار قالها صاحب الهداية والظاهر ما حصل ان عدم الحد
على تقدير اكراه السلطان وان اكرهه غير السلطان فزنى حد عند ابي حنيفة وقالا لا يحد
لان المعتبر خوف التلف وذا يتحقق اذا كان المكره قادرا على ايقاع ما هدد به سلطانا او غيره
بل خوف التلف هنا اظهر لان المتغلب يكون مستعجلا لما قصد لخوفه على نفسه من السلطان
وليس في السلطان استعجال فاذا تحقق الاكراه من السلطان بالتهديد فمن المتغلب اولى وله
ان الاكراه من غير السلطان لا يدوم الا نادرا لان يمكنه ان يستغيث بالسلطان او بجماعة
المسلمين او يدفعه عن نفسه بالسلاح فلا يسقط به الحد بخلاف السلطان فانه لا يمكنه ان يستغيث
بغيره ليدفع شره عنه ولا الخروج عليه بالسلاح فيتحقق خوف التلف على نفسه فيكون ذلك شبهة
للحرمة وقال بعضهم هذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان لانه لم يكن في زمن
ابي حنيفة رحمه الله لغير السلطان من القوة بحيث يتجاسر على اكراه غيره وفي زمنهما ظهر التغلب
لكل متغلب بحيث يتجاسر على الاكراه فافتى كل بما عاين في زمانه وفي زماننا هذا اظهر التغلب
لكل متغلب ظالم ما لا يكون للسلطان فنفتي بقولهما ولا يحد ان اقر احدهما بالزنا وادعى
الآخر النكاح يعني ان اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني
او اقرت بالزنا كذلك وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليه المهر لان دعوى
النكاح تحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيما
لخطر البضع فان قيل ينبغي ان لا يجب المهر فيما اذا اقرت المرأة بالزنا لانها تنفي دعوى

تأويل المغني ح

نفي عوامه
المهر كيف يجب لها وهي تنكر النكاح اجيب بان النكاح يقوم بالطرفين والمدعي يدعي النكاح
الذي انتفى الحد عنه في هذا الوطء لان نفي دعواه اما ان يكون صادقا او كاذبا فان كان الثاني
يثبت النكاح وان كان الاول فاحتمال الصدق قائم لا محالة والاحتمال في باب الحدود ملحق
باليقين احتياطا للدرء فيسقط الحد وسقوطه يستلزم وجوب المهر لان الوطء لا يخلو عن
غرامة او عقوبة فاذا تحقق المدعي بنزاهتها تحقق اللازم كذلك فيثبت لها المهر
ان رد به ومن زنى بامة فقتلها به اي بالزنا لزمه الحد والقيمة لانه جنى جنايتين فيوفر على
كل واحد منهما حكمه قاله صاحب العناية وانما وضع المسألة في الامة وان كان هذا الحكم اعني
وجوب الحد مع الضمان لا يتفاوت بين الحرة والامة فانه لو فعل ذلك في الحرة وجب عليه الحد
والدية على العاقلة لما ان شبهة عدم وجوب الحد عند اداء الضمان انما ترد في الجارية
دون الحرة لان الامة تصلح ان يكون ملكا للزاني عند اداء الضمان بشبهة ان [illegible]
البدلان في ملك شخص واحد وهو وجه قول ابي يوسف في هذه المسألة وعند ابي يوسف
تلزمه القيمة فقط لا الحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة واعتراض الملك قبل
اقامة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع نصا وكما اذا اشتراها بعد
ما زنى بها قال صاحب الهداية وهو على هذا الخلاف يعني اذا اشترى الجارية بعد الزنا
قبل اقامة الحد فعند ابي حنيفة ومحمد يحد خلافا لابي يوسف لهما انه ضمان قتل فلا
يوجب الملك لانه ضمان دم والدم مما لا يملك ويمكن ان يقرر هكذا لانه ضمان دم في
ضمان الدم يجب بعد موتها وحينئذ ليست بمحل للملك ولئن سلمنا ان ضمان القتل يوجب
الملك لكن انما يوجب في العين لا في منافع البضع لانها استوفيت وتلاشت فلم تكن
قابلة للملك حالة الضمان ولا مستندا لان المستند لا يظهر في المعدوم ومنافع
مستوفاة معدومة والخليفة وهو الامام الذي ليس فوقه امام يؤاخذ بالمال في
بالقصاص لانهما من حقوق العباد فيستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة

٢ عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما ح

بمنعة مسلمين لا بالحد لانه حق الله تعالى واقامته اليه لا الى غيره لقول النبي صلى الله عليه وسلم اربع الى
الولاة وعدّ منها اقامة الحدود ولا يمكنه ان يقيم على نفسه لان اقامته بطريق الخزي والنكال
ولا يفعل احد ذلك بنفسه ولا ولاية لاحد عليه ليستوفيه اذ ليس فوقه امام وفائدة الوجوب
الاستيفاء فاذا تعذر الاستيفاء لعدم المستوفي لا يجب كما في دار الحرب **باب الشهادة**
على الزنا والرجوع عنها قد ذكر ان ثبوت الزنا عند الامام انما يكون باحد شيئين لا غير
وهما الاقرار والشهادة فاخّر الشهادة عن الاقرار لقلة ثبوت الزنا بالشهادة ونُدرته
حتى لم ينقل عن السلف ثبوت الزنا عند الامام بالشهادة اذ رؤية اربعة رجال عدول
على الوصف المذكور كالميل في المكحلة في غاية الندرة لا تقبل الشهادة بحد متقادم لم يمنعه
بُعدٌ عن الامام لان الاصل ان الحدود التي لله تعالى حقا لله تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعي
هو يعتبرها بحقوق العباد وبالاقرار الذي هو احدى الحجتين ولنا ان الشاهد مخيّر
بين حسبتين اداء الشهادة والستر فالتأخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على
الاداء بعد ذلك لضغينة هيّجته او لعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التأخير
لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع عن قبول الشهادة بخلاف الاقرار لان الانسان
لا يعادي نفسه على ما يجيء عن قريب ان شاء الله تعالى فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة
التي لله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا ولكن
نقول لم يمنعه بُعد عن الامام لان الشاهد اذا منعه بعد الامام لا يتهم فتقبل وان اخر
الا في القذف فان الشهادة تقبل فيه متقادما لان فيه حق العبد لما فيه من دفع
العار عنه ولهذا لا يصح الرجوع بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد لان
الدعوى فيه شرط فيحمل تأخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم وفي السرقة
يضمن المال يعني اذا شهد شهود السرقة بعد التقادم لا يحد السارق ولكن
يضمن المسروق لان التقادم لا يبطل الضمان لانه حق العبد ويبطل الحد لانه حق الله تعالى

وصحّ الاقرار به يعني لو اقر بما يوجب الحد بعد التقادم يحد لانتفاء تهمة الحقد والعداوة الا
حد الشرب الا في الشرب كما سيأتي وتقادم غير الشرب يثبت بمضي شهر في الاصح اختلفوا في حد التقادم
انه روي عن ابي يوسف في الجامع الصغير انه ستة اشهر فانه قال بعد حين وهكذا اشار الطحاوي وابو حنيفة لم
يقدّر في ذلك وفوّضه الى راي القاضي في كل عصر وعن محمد انه قدّره بشهر لان ما دونه عاجل وهو
رواية عن ابي حنيفة ذكره في المجرد قال ابو حنيفة لو سأل القاضي عنهم متى زنى بها فقالوا
منذ اقل من شهر اقيم الحد وان قالوا شهرا او اكثر درئ الحد وقال الناطفي قدّره على
الرواية بشهر وهو قول ابي يوسف ومحمد اصله مسألة اليمين حلف ليقضين دينه فلانا
اجلا قريبا فهو ما دون الشهر وفي رواية بستة اشهر والتقدير بشهر هو الاصح
هذا اذا لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لانه مانع
بسبب بعد الامام فلا يتحقق التهمة وتقادم الشرب بزوال الريح عند ابي حنيفة وابي
يوسف على ما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى وعند محمد بشهر ايضا اي كتقادم غير الشرب وفي
ان شهدوا انه زنى بغائبة قبلت شهادتهم وحد وكذا اذا اقر بذلك بخلاف سرقة
من غائب يعني اذا شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم تقبل ولم تقطع يده قال صاحب
البداية وعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه اولا لا تحد شهادتهم بزناه بغائبة وهو القياس كذا
ذكره الفقيه ابو الليث رحمه الله وذلك لانها اذا حضرت ربما جاءت بشبهة درأت الحد
الحدود تندرئ بالشبهات لانه اذا دخل في الحد لعل وعسى لا يجب الحد لقول علي وابن عباس
اذا كان في الحد لعل وعسى يبطل الحد وعلى قوله الآخر وهو قول ابي يوسف ومحمد يحد الرجل
لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتبر غيبة مرأة الاخرى ان ماعزا اقر بالزنا بامرأة غائبة
فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجمه ولان غيبتها توهم دعوى النكاح او الشبهة كما اذا حضرت
وسقوط الحد بشبهة قائمة لا باحتمال شبهة متوهمة فلو اعتبر مثل ذلك لانسد باب اقامة

عليه السلام
الحاصل انه لا يحتمل ان يقع الشهود عن شهادتهم ويحترز عن اقرانه ويقع منها الا يعتبر ذكره وبذلك
ادرؤا الحدود بالشبهات ولم يقل بتوهم الشبهات وهذا الحكم ما اذا كان احد ولي القصاص
غائبا حيث لا يستوفي القصاص لجواز ان يحضر فيعفو لانه اذا حضر وعفا سقط القصاص حقيقة لكن
لا بشبهة العفو فاذا غاب كان احتمال العفو شبهة فاعتبر الشبهة وفيما نحن فيه اذا حضر وادعى
النكاح كان شبهة فاذا غاب احتمل الشبهة وذلك شبهة الشبهة فلا تعتبر لانه وهم وكذا
السرقة لان الدعوى شرط في السرقة دون الزنا لان القطع لا يجب الا بالخصومة واخذ المال لا يثبت
الا بحضور صاحبه فاذا لم يوجد الدعوى لم تقبل الشهادة لان الرضا لم يصح العبد وفي قول ابي
يوسف لا يقطع لان المسروق منه ادعى نصا وكذا الزنا وان اقر بالزنا بمجهولة حد يعني لو اقر بالزنا
بامرأة لا يعرفها حد لان جهل المقر لا يدفع الحد اذ لو كانت امرأته او امته لا يخفى عليه وان شهدوا
كذلك يعني اذا شهدوا بامرأة لا يعرفونها لا يحد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر
وكذا لو اختلفوا في طوع المرأة يعني لو شهد اثنان انه زنى بفلانة كرها واخران انها
طاوعته لا يحد عند ابي حنيفة وهو قول زفر وعندهما يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على
الاكراه وشاهدي الطواعية على موجب الحد في جانب الرجل وهو الزنا طوعا في جانبها لان
طواعيتها شرط لتحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهم وعدم الوجوب في حقها لا ينفي ثبوته
لا يمنع الوجوب في حق الرجل عند وجود الموجب في حقه كما في وطء الصغيرة المشتهاة والمجنونة
ولابي حنيفة ان المشهود به قد اختلف لان الزنا فعل واحد يقوم بهما وكل الحدين فعل واحد ومن ثم
لا يتصف بوصفين متضادين وهؤلاء اثبتوا الصفتين متضادتين لان الطوع يعتبر اكراه
من الزنا والكره يوجب انفراد الرجل به واجتماعهما ممتنع فكان كل واحد منهما فعلا
مخالفا للآخر فاختلف المشهود به ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولان شاهدي الطوع
صارا قاذفين لها لعدم نصاب الشهادة واما قذفهم فلا شهادة للخصم واذا انتفت
شهادتهما انتقض نصاب الشهادة فلا يقام بها الحد وكان ذكر تقييد اقامة حد القذف

على

على ان شاهدي الطواعية ولكنه سقط الحد عنهما بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط
احصانها لوجود حقيقة الزنا منها لكن لا تأثم بسبب الاكراه ولا يحد احد لو اختلف الشهود
في بلد الزنا يعني لو شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة
درئ الحد عنهما جميعا لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان فلم يتم على كل واحد
نصاب الشهود ولا يحد الشهود ايضا خلافا لزفر لان شهادتهم لم تقبل لنقصان العدد فصار
كانهم قذفوا كالثلاثة شهدوا على رجل بالزنا فانهم يحدون حد القذف ولنا ان الشبهة دارئة دارئة
للحدود بالحديث وقد وجدت لانهم شهدوا ولهم اهلية كاملة وعددهم كامل على زنا واحد
من نظر الى اتحاد الصورة اي ادخال الفرج بالفرج واتحاد المرأة وانما جاء الاختلاف
ذكر المكان فقط فيثبت شبهة الاتحاد في المشهود به فيدرأ الحد ولكن الاصل انها شهادة
من وجه دون وجه فبالنظر الى الاول لم يحد الشهود وبالنظر الى الثاني لم يحد المشهود عليه
ان شهد اربعة به اي بالزنا في بلد في وقت واربعة به في ذلك الوقت ببلد اخر يعني لو شهد
اربعة انه زنى بامرأة بكوفة عند طلوع الشمس واربعة اخرى انه زنى بها في البصرة
عند طلوع الشمس ايضا لم يحد احد اما الرجل والمرأة فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين
غير عين واما الشهود فلاحتمال صدق كل فريق يعني ان احتمال الصدق في كلام كل من
الفريقين قائم وشبهة الزنا تمنع وجوب الحد على القاذف وكذا لا يحد احد لو شهد اربعة
على امرأة به اي بالزنا وهي بكر او هم فسقة او شهود على شهود اما اذا كانت بكرا فلان الزنا
لا يتحقق مع البكارة فلهذا لا تحد واما عدم الحد على الشهود فلان بكارتها علمت بان
نظر النساء اليها وقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة في ايجابه
فلهذا لا يجب الحد عليهم واما اذا كانوا فسقة فلان الفاسق من اهل الاداء والتحمل بالنفي
في الصحيح لانه جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فالامر بالتبين دليل على ان الفاسق من اهل الاداء
لانه لو لم يكن اهلا له لما امر بالتبين الا ترى ان العبد اذا شهد لا يؤمر بالرد لا بالتبين

الامام قاضيخان ان الشهود ثلثة شاهد له اهلية التحمل والاداء بصفة الكمال وهو العدل وشاهد له
اهلية التحمل والاداء لكن بصفة النقصان والقصور وهو الفاسق وشاهد له اهلية التحمل وليس له
اهلية الاداء كالاعمى والمحدود في القذف ولهذا لا ينعقد النكاح بهما اذا تقرر هذا فاعلم
ان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسوق ولهذا لو قضى
القاضي بشهادته ينفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا وباعتبار القصور في الاداء بتهمة
الفسوق يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا يمتنع الحدان اي كلاهما عن المشهود عليه وعن القذفة
على الشهود واما اذا كانوا شهودا على شهود فلان في شهادة الفروع من زيادة الشبهة ما لا
في جميع الشهادات شبهة الكذب لكنها متحملة لئلا يلزم انسداد باب الحدود وفي شهادة على
الشهادة شبهة عدم التحمل لان الكلام اذا تداولته الالسن تمكن فيها زيادة ونقصان
فيكون فيها زيادة الشبهة فلا تتحمل ولا يحد الشهود لان عددهم كامل وامتناع الحد عن المشهود
عليه لنوع شبهة وهي كافية لدرء الحد لا لايجابه وان شهد به اي بالزنا الشهود الاصول
بعد ذلك اي بعد شهادة الفروع يعني لو جاء الاولون وشهدوا بعد شهادة الفروع على ذلك
الزنا بعينه لم يحد احد لان شهادة الاصول قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في
عين هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم في شهادتهم بشهادتهم في شهادة في حادثة
اذا ردت مرة لم تقبل فيها ابدا وحد المشهود عليه لو اختلف الشهود في زوايا البيت
استحسانا والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان
يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى لاضطرابهما ونظر فيه صاحب الكافي
بان هذا اذا كان البيت صغيرا بحيث يحتمل ذكره واما اذا كان كبيرا فلا فان قيل التوفيق غير
مشروع لايجاب الحد لانه احتيال للاقامة وقد امرنا بالاحتيال للدرء قلنا التوفيق
في الحدود مشروع صيانة للبينات عن التعطيل قيل وهذا يشكل على قول ابي حنيفة رحمه الله
في مسئلة الاكراه والطواعية لامكان التوفيق هاهنا ايضا بان يكون ابتداء الفعل بالاكراه وانتهائه

بالطوع

بالطوع ويمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد فان نظر الى الابتداء
لا يجب وبالنظر الى الانتهاء يجب فلا يجب بالشك انتهى وحد شهود فقط لو كانوا عميانا او
محدودين في قذف لا المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهم ما يكشف الحد وهم ليسوا من اهل
اداء الشهادة وان كانوا اهلا للتحمل فلم يثبت بشهادتهم لان الزنا لا يثبت الا بالاداء
عند القاضي ولا اداء للعميان والمحدودين في القذف لا كاملا ولا ناقصا فانقلبت شهادتهم
قذفا لانهم نسبوهما الى الزنا ولم يكن نسبتهما الى الزنا شهادة فكان قذفا فلهذا يحدون
او كانوا اي الشهود اقل من اربعة لانهم قذفة اذ الحسبة عند نقصان العدد فان الشاهد
مخير بين حسبتين وهنا لم يوجد منهم حسبة الستر وهو ظاهر ولا حسبة اداء الشهادة ايضا
لنقصان عددهم فان ابن عمر قال والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة واذا لم يوجد الحسبة يثبت القذف لان خروج الشهادة عن القذف
انما كان باعتبار الحسبة او وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف لانه لا يثبت بشهادتهما
ما يكشف الحد على ما مر آنفا وكذا لو وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف بعد حد المشهود
عليه لانهم قذفة اذ يصير الشهود ثلثة وديته في بيت المال ان رجم يعني لو شهد
الشهود وكان الزاني محصنا فرجم ثم ظهر احدهم عبدا او كافرا فديته في بيت المال لانه حصل
بقضاء القاضي وهو قضاء منه وخطأه في بيت المال لان نفع عمله للمسلمين فيجب غرمه في
مالهم وهو بيت المال وهذا بالاجماع وان شج جرح ضرب او موته منه هدر يعني لو
شهد الشهود بزنا وكان الزاني غير محصن فجلد فجرحه الجلد او اثر فيه الجلد ثم ظهر احدهم عبدا
او كافرا فارش جرح ضربه وموته منه هدر لان الجرح غير مضاف الى شهادتهم لانهم اوجبوا
بشهادتهم الجلد وهو ضرب مؤلم غير جارح ولا مهلك ولهذا لا يجلد في الحر والبرد الشديد
ولا يحل اقامته على المريض تفاديا عن الاتلاف فعلم ان الجرح ما وقع الا لمعنى في الضارب
وهو قلة هدايته فاقتصر عليه الا انه لا يجب الضمان عليه في الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة
مخافة الغرامة ولانه مأمور به وفعل المأمور لا يتقيد بشرط السلامة يقول الفقير قال صاحب

عند ابي حنيفة رح

القاذف لان الارث للدية وفي حد القذف الارش اسم للواجب على ما دون النفس فيكون الارش هنا بمعنى الدية
مطلقا على ما في القاموس لانه اطلق الارش مضافا الى الجرح وهو موت وقالا الارش في بيت
المال ايضا اي كما في الرجم لان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح
خارج عن الوسع فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم
الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب
الغرامة في مالهم وهو بيت المال فصار كالرجم وكذا الخلاف لو رجع الشهود يعني لو شهدوا
بزنا وكان الزاني غير محصن فجلد فجرحه الجلد او افضى الى موته ثم رجع الشهود فالارش هدر
عند ابي حنيفة وقالا الارش في بيت المال وكذا لو لم يرجعوا ايضا ماتت ولو رجع الشهود
بعد الرجم يعني لو شهدوا وكان الزاني محصنا فرجم ثم رجع الشهود حدوا اي الشهود
لان الشهادة قد انقلبت بالرجوع فانفسخ ما يبتني عليها وهو القضاء فصاروا قاذفين
قذفوا الميت في الحال فيحدون كذا في ابن ملك وقال زفر لا يحدون وقيد بقولهم بعد الرجم
لانهم لو رجعوا بعد الجلد يحدون اتفاقا ولا يقتل الشهود وقال الشافعي يقتلون لانهم
قاتلون معنى لان القتل وجد بسببهم ولنا ان علة القتل هي القضاء ومع وجود العلة
لا يضاف الحكم الى السبب فلا يلزمهم القصاص ولكنهم لكونهم اسبابا للقتل يضمنون الدية
وعرفه اي في ماله وغرموا الدية وكل واحد من الشهود رجع بعد صفة كل حد جلد كل وغرم
ربعها اي ربع الدية اما الغرامة فلانه بقي من بقي بشهادته ثلاثة ارباع الحق
فيكون المتلف بشهادة الراجع ربع الحق واما الحد فمذهب الثلاثة وقال زفر لا
يحد لانه ان كان قاذفا حيا فقد بطل بالموت وان كان قاذف ميت فهو مرجوم بحكم
القاضي فيورث شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لانه ينفسخ
به الشهادة فتجعل في الحال قذفا للميت واذا انقلبت قذفا فقد انفسخ حجيتها
واذا انفسخت حجيتها انفسخ ما يبتني عليها وهو القضاء واذا انفسخ القضاء
يدفع القول بكونه مرجوما بحكم القاضي فلا يسقط الاحصان ولا يورث الشبهة بعد

يضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع صح

فاذا

فاذا رجع اصله بعد الرجم فلا شيء عليه لانه بقي من بقي بشهادته كل الحق وهو شهادة
الاربع فان رجع اخر بعد رجوع الخامس حدا وغرما ربع الدية اي ربع الدية اما الحد فلما ذكر
من قبل من قولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع مع انه لما رجع الثاني لم يبق من يشهد
من يتم به الحجة وقد انفسخ الشهادة في حقهما فيحدان فان قيل الاول منهما حين رجع
لم يجب عليه حد ولا ضمان فلو لزمه ذلك لكان لزومه برجوع غيره ورجوع الغير لا يكون ملزما
اياه الحد اجيب بان الحد لم يجب لانعدام السبب بل لوجود مانع وهو بقاء الحجة التامة
فاذا زال المانع برجوع الثاني وجب الحد على الاول بالسبب المتقدم لا برجوع الثاني واما الغرامة
فلانه بقي من بقي بشهادته ثلاثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي على ما عرف من قبل ولو رجع
واحد قبل القضاء حدوا كلهم تاكيد لقوله حدوا وقال زفر يحد الراجع خاصة لانه لا يصدق
في حق غيره فيبقى كلامهم شهادة في حقهم وان بطل في الراجع ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما
يصير شهادة باتصال القضاء فاذا لم يتصل بقي كلامهم قذفا فيحدون ولو رجع واحد
بعد اي بعد القضاء قبل الحد فكذلك حدوا كلهم لان الامضاء من القضاء فصار كما
اذا رجع واحد قبل القضاء ولو رجع واحد قبل القضاء حدوا جميعا كما مر آنفا وكرر ليعلم ان القضاء
قبل القضاء وعند محمد حد الراجع فقط لان الشهادة تاكدت بالقضاء فلا ينفسخ الا في
حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولو شهدوا فزكوا من زكيتهم اذا ظهر وتزكية
الشهود الوصف بكونهم ازكياء فرجم بكونه محصنا ثم ظهر كفارا او عبيدا فالدية على
المزكين ان رجعوا عن التزكية وقالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم والا اي وان لم
يرجعوا عن التزكية بل اصروا عليها فهي في بيت المال عند ابي حنيفة وقالا على بيت المال مطلقا
اي سواء رجعوا عن التزكية او لم يرجعوا لانهم لو ضمنوا لكان الضمان ضمان عدوان وذا بالمباشرة
او التسبيب وقد تعذرا اما الاول فظاهر وكذا الثاني لان سبب الاتلاف الزنا وهم ما اثنوا
انما اثنوا على الشهود جزافا صاروا كشهود الاحصان الا انهم اثنوا على المشهود عليه بالزنا

بوصف

اشترط الشهود فكما لا يغني شهود الاحصان بالرجوع لا يغني المزكي ايضا وله ان الشهادة تصير حجة
بالتزكية فصار ربح التزكية كصفة العلة للتلف فيضاف الحكم اليها بخلاف الشهادة على الاحصان
لانها علامة محضة والشهادة على انها موجبة للعقوبة بلا احصان ولا فرق في التزكية بين
اذا اشهدوا بلفظ الشهادة او اخبروا لان التزكية بلفظ الشهادة لا تشترط
ثم انهم قالوا هذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام واما اذا قالوا انهم عدول فظهروا
عبيدا لم يضمنوا اتفاقا لانهم صادقون في ذلك اذ الرق لا ينافي العدالة لانها اجتناب
عن محظورات دينه وكذا القاضي فرط حيث اكتفى بهذا القدر فلهذا لا يغني المزكي ولا ضمان على
الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد
مات فلم يورث عنه ولو قتل احدا ممن امر برجمه يعني اذا اشهد اربعة على رجل بالزنا وهو
محصن فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه فظهر ان الشهود كفرة او عبيد او كفار فالدية
في مال القاتل استحسانا والقياس ان يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه
الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة الاباحة وهذا
لانه لو نفذ ظاهرا وباطنا يثبت حقيقة الاباحة فاذا نفذ من وجه دون وجه يثبت
شبهة الاباحة بخلاف ما لو قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه قتل
شخصا على ظن انه مباح الدم ثم ظهر بخلافه فصار كمن قتل شخصا على ظن انه حربي
وعليه علامتهم ثم ظهر انه مسلم وانما تجب الدية في مال القاتل لانه عمد والعاقلة لا تعقل
دم العمد وتجب في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل فيجب مؤجلا بخلاف ما وجب بالصلح
عن القود حيث يجب حالا لانه مال وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه الثمن في البيع
فان قتله هذا الرجل رجما ثم ظهروا عبيدا او نحوهم فالدية في بيت المال لانه نفذ ما
نقل اليه من الامام فانتقل فعله اليه ولو اقر الشهود بتعمدهم النظر لا ترد شهادتهم
لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة قال صاحب العناية وذكر

الجامع

الجامع الصغير لشمس الائمة قال بعض العلماء لا تقبل شهادتهم لاقرارهم بالفسوق على انفسهم فان النظر الى
عورة الغير عند الحاجة يجوز شرعا فان الختان ينظر والقابلة تنظر والنساء ينظرن لمعرفة
البكارة فالشهود لهم حاجة الى ذلك لانهم مامورون باقامة الحسبة في الكحلة لا يسعهم ان
يشهدوا انتهى ولو انكر الاحصان يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين خلافا لزفر
ان نزل فان فيه زيادة اصلا ان شهادتهن في غير الاموال لا تقبل وزفر يقول انه شرط
في معنى العلة لان الجناية تغلظ عنده ويضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة ولهذا
لا تقبل شهادة النساء فيه احتيالا للدرء فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى
عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا لا يقبل يعني ان الزاني لو كان مملوكا لذمي وهو مسلم
فشهد ذميان ان مولاه الذمي اعتقه قبل الزنا لم يرجم مع ان شهادة اهل الذمة على
الذمي بالعتق مقبولة لكن لما كان المقصود منها تكميل العقوبة على مسلم لم تقبل شهادة
اهل الذمة في هذا مثله ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة بعضها ليس من صنع
المرء كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح
والدخول بالمنكوحة والحال ان هذه الخصال الحميدة مانعة عن الزنا لان الحرية ممكنة من
النكاح الصحيح لان الحر يتولى امر نفسه ليس عليه ولاية احد والنكاح الصحيح ممكن من الوطء
الحلال لا محالة والدخول بها يشبع بالحلال والاسلام ممكن من نكاح مسلمة ويؤكد اعتقاد
الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزنا وما يكون مانعا عن الزنا لا يكون علة للعقوبة المغلظة
فلا يكون قول زفر انه شرط في معنى العلة مستقيما وصار كما اذا شهدوا به اي بالاحصان
في غير هذه الحالة يعني لو شهد رجل وامرأتان في غير حالة الزنا ان فلانا تزوج هذه
المرأة ودخل بها تقبل شهادتهم فكذا ههنا يثبت بشهادة رجل وامرأتين بخلاف ما
ذكر من شهادة الذميين على ذمي انه اعتق عبده المسلم الزاني قبل الزنا لان العتق
هنالك يثبت ايضا بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه تاريخ ينكره المسلم

ما قصدا فسوق وانما تقبل
شهادتهم اذا لم يثبتوا كيفية
ما فعلوه ان يكون ذلك اتفاقا
لا قصدا ولكنا نقول النظر الى
عورة الغير حرام

او يتفرقوا من حيث اقامة العقوبة اللائقة عليه وما يمكن علم او يتفرقوا به لم يثبت بشهادة اهل الذمة
فلو قلنا بجواز بعض الشهادة لما ذكرنا لا يجوز شهادة الكافر على مسلم او ولادة زوجته
منه يعني اذا شهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الدخول بعد وجود سائر شرائط الاحصان
يثبت الدخول بولادة زوجته منه لان الحكم بثبوت النسب حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها
يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله اي بمثل هذا الدليل الذي به شبهة الا ترى انه يثبت
بشهادة رجل وامرأتين عندنا فكذلك هنا يثبت الدخول الذي هو من شرط الاحصان بحكم
بثبوت النسب كذا في العناية نقلا عن المبسوط ولهذا يجوز وعبارة المصنف في شرح لان الاحصان
عبارة عن الخصال الحميدة التي ذكرنا والخصلة التي تثبت بولادة زوجته منه من هذه الخصال
هو الدخول فقط لا سائر الخصال غاية ما في الباب ان جميع الخصال التي الاحصان عبارة عنها
يمكن ان يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والدخول فقط من تلك الخصال كما يثبت
بهما يثبت ايضا بولادة زوجته منه فيكون الضمير المستتر في يثبت المذكور راجعا الى الدخول
الاحصان وقد يثبت عندنا في قوله او ولادة زوجته الخصلة من خصال الاحصان
وهي الدخول على طريق الاستخدام وعلى هذا اي كلام صاحب الهداية معناه ان ينكر الدخول
بعد وجود سائر الشرائط تم **باب حد الشرب** انما افرد الشرب عن الزنا
لان جريمة الزنا اشد من جريمة شرب الخمر فانه بمنزلة قتل النفس فان الله سبحانه قرنه بذكر
الاصنام وقتل النفس حيث قال تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا لم يحل في دين من الاديان روي عن ابن مسعود قال قلت يا رسول
الله اي الذنب اعظم قال ان تجعل لله ندا وهو خلقك قلت ثم اي قال ان تقتل ولدك خشية
ان يأكل معك قلت ثم اي قال ان تزني حليلة جارك فانزل الله تصديقا له هذه الآية
حتى تلاها واخر حد القذف عن حد الشرب لان جريمة الشارب متيقن بها بخلاف جريمة
القاذف فان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب ولهذا كان ضرب حد القذف اخف من

ضرب

ضرب حد الشرب لضعف في ثبوت القذف لجواز ان يكون صادقا في نسبته الى الزنا فلا يكون
زانيا من شرب خمرا قال صاحب النهاية ما ذكر فيه عصير العنب او عام والعموم صحيح لانها حرمت
وبالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم الا البسر والتمر سميت بالخمر لانها تخمر العقل وتستره
او لانها تركت حتى ادركت واختمرت او لانها تخامر العقل اي تخالطه وهو ثابت سماعا قال صاحب
الكافي وقد ينكر ولو شرب قطرة ولصق بين بلا اشتراط السكر لان حرمة الخمر قطعية
قال عليه السلام انما الخمر حرام من غير فصل بين القليل والكثير فاخذ وريحها اي ريح الخمر موجود قال
ربانا سعدي افندي اي حين الاخذ ولا تمس الحاجة الا وجود الريح عند الحضور الى مجلس القاضي
لا سيما عن قريب انتهى يقول الفقير يؤيده ما ذكره صاحب النهاية بعد هذا في قوله فان
اخذه الشهود وريحها يوجد منه فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطعت الرائحة
قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد
لا يتهم انتهى وانت خبير بانه ان قرب المسافة يشترط وجود الريح عند الحضور الى
مجلس القاضي عند ابي حنيفة وابي يوسف يدل عليه بعض المسائل الآتية نعم مفهوم من قولهم
فاخذ وريحها موجود كونه موجودا عند الاخذ لان قولهم وريحها موجود جملة حالية
من الضمير في اخذ والشرط في الحال ان يكون مقارنة لزمان العامل ولا يلزم منه نفي المقارنة
من وجوده بعد هذا الزمان والحاجة ماسة الى الوجود في مجلس القاضي عند قرب المسافة عندهما
او جاؤا به سكران ولو كان سكره من نبيذ ونحوه من مسكرات غير الخمر يقال
نبذ الشيء انبذه اذا القيته ومنه سمي النبيذ لان التمر كان يلقى في الآنية ويصب
عليه الماء حتى يخرج حلاوته وتحقيقه في كتاب الاشربة ان شاء الله تعالى وشهد بذلك اي بالشرب
رجلان لا رجل وامرأتان فان شهادة النساء لا تقبل في الحدود او اقر به اي
بالشرب مرة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف مرتين للاحتياط كما اشترط
في الزنا اربع مرات والاختلاف فيه كالاختلاف في السرقة وسيجيء ان شاء الله تعالى

وعلم شربه طوعا فان الشرب بالاكراه لا يوجب الحد حتى ضرف لفظه شرب اذا صحا ليتأدب بتجبر
لان الظاهر انه لا يتألم حال السكر والاثر فوجب الحد قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
فان قيل تمام الحديث فان عاد فاقتلوه وهو متروك العمل فكيف البعض كذا ذكر صاحب لانه ترك
العمل ببعض الحديث مع قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلث لم ترك
الحديث بمعنى مع بقاء ما يعمل به لعدم المعارض ثمانين سوطا للحر لاجماع الصحابة رضي الله عنهم
ويكون به حجة وهو مذهب مالك واحمد وقال الشافعي اربعون جلدة لما روي عن علي رضي الله عنه
انه امر ان يضرب شارب الخمر اربعين ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد بنعلين اربعين
فكل نعل سوط فكان ثمانين وعن علي رضي الله عنه في رواية اخرى انه قال ثمانين لانه روي ان
عمر رضي الله عنه لما شاور الصحابة فيه قال علي كرم الله وجهه اذا سكر هذى واذا
هذى افترى واذا افترى يجب عليه حد المفترين وهو ثمانون سوطا فعمل عمر رضي الله عنه بقوله
بمحضر من الصحابة فكان اجماعا واربعين سوطا للعبد لان الرق منصف على ما عرف في الزنا
ذكر هنا بعينه كحد الزنا على ما مر فيه انه يضرب كل البدن ما خلا الوجه والرأس والفرج او ان
اقر او شهدا عليه بعد زوال ريحها لا لبعد مسافة لا يحد خلافا لمحمد اعلم ان التقادم
في هذا يمنع قبول الشهادة اتفاقا فاعلم انه مقدر عندهما بالريح وعند ابي يوسف رضي الله عنهما بذهاب الريح
وعند محمد مقدر بالزمان كما في حد الزنا والسرقة وهذا لان وجود الرائحة لا يصلح دليلا
فيكون الشارب بزوال الرائحة مع بقاء الخمر في البطن وقد يوجد رائحة الخمر من غير الخمر فان
المستكثر من اكل السفرجل يوجد منه رائحة الخمر كما قال الشاعر يقولون لي انكه شربت مدامة
فقلت لهم لا بل اكلت السفرجلا وقال الآخر سفرجلة تحكي ثدي النواهد لها عرف ذي
فسوق وصفرة زاهد ولهما قول ابن مسعود رضي الله عنه حين اتي بسكران تلتلوه
ومزمزوه واستنكهوه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه التلتلة التحريك والمزمزة
التحريك ايضا والاستنكاه طلب النكهة وعن عمر رضي الله عنه انه اتي برجل فشرب الخمر بعد

أي شمّ ريح
فمه

ذهب

ذهب رائحته واعترف به فعزره ولم يحده فان قيل هذا الحديث لا ينفي الحكم عند عدم شرط وهو قائم
عندنا قلنا لا بل هذا الحديث لا لعدم الاجماع لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم
ولا اجماع الا برأي عمر وابن مسعود رضي الله عنهما وهما اتفقا على حد الشرب الا بقيام الرائحة
فعند عدمها لا اجماع فلا يحد فان قيل ان لم يوجد الاجماع فقد وجد النص وهو قوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه بلا قيد اشتراط الرائحة قلنا خص منه شرب بالاضطرار
والاكراه فتمكنت فيه الشبهة فلا يصلح لايجاب الحد وانما قدره بالزمان في غير لتعذر اعتبار
التمييز بين الروائح فتشتبه على المستدلين وانما يعرفه الحاذقون واما الاقرار فالتقادم
يبطله عند محمد كما في حد الزنا وعندهما لا يقام الحد عليه الا عند قيام الرائحة كذا
في الكافي وانما قال لا لبعد مسافة لان الرائحة ان زالت لبعد المسافة يحد كما نقلنا
آنفا من الهداية ولا يحد من وجد منه رائحة الخمر او تقيأها لان الرائحة محتملة ولان
الرائحة والتقيؤ دليل شرب الخمر دون الطواعية والحد لا يجب بمجرد الشرب ما لم يكن عن
طوع وفي النهاية والعناية وغاية البيان سؤال على العلة الاولى وهو قولهم لان الرائحة
محتملة وجوابه ان شئت فراجع هذه الشروح ثم ان صاحب الهداية قال ولا يحد السكران
حتى يعلم انه سكر من النبيذ لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك
وقال صاحب العناية والذي ذكره من اباحة البنج موافق لعامة الكتب خلا رواية الجامع
الصغير للامام المحبوبي فانه استدل على حرمة الاشربة المتخذة من الحبوب كالحنطة والشعير
والذرة والعسل وغيرها وقال السكر من هذه الاشربة حرام بالاجماع لان السكر من البنج
حرام مع انه ماكول غير مشروب اولى كذا ذكره صاحب النهاية وليس بصحيح لان رواية
الجامع الصغير للامام المحبوبي يدل على ان السكر الحاصل من البنج حرام لا على ان البنج حرام
كلام صاحب الهداية يدل على ان البنج مباح ولا تنافي بينهما يقول الفقير فعلم بهذا
ان البنج مباح ولكنه حرام للسكر بقي ان الحشيش هل هي البنج كما ذكر في البنج ذكر امام لا

فان كان اياه لا يبقى شبهة في اباحته وانما الحرام مسكره وان لم يكن اياه بل غيره يكون امرا مشكلا
قال صاحب الاصلاح وما يقال حين المفتي من مولانا الشهير بابو السعود في حق الحشيش بانه
ما ذكر في شرح النقاية من ان المتاخرين من الائمة الحنفية افتوا بحرمة الحشيش فلابد
كيش والافتاء بحله ابتداع وزندقة صحيح ام غير صحيح انه كلام مزخرف ليس بكلام
اهل العلم فانه بعد الاعتراف بان الحشيش بنج لا معنى لان يقال انه حرام لان اباحة
البنج مصرحة في جميع كتب الاصول والفروع وعمرو بن اسد من كبار الائمة الحنفية افتى
بحل الحشيش فلا يليق لمرهف الكلام ان يقول ان عمرو بن اسد زنديق الا لمن لا يوزن
المزندقة من العوام انتهى وانت خبير بان كلامه هذا مبني على الاعتراف بكون الحشيش بنجا
ونحن صادفنا نقلا من الكتاب المسمى بالمنقود الاعلى ان الحشيش حرام وهو هنا يكون
اكل الحشيش وهو ورق القنب وقد اتفق مشايخنا ومشايخ الشافعي على تحريم تناوله
وافتوا بحرمته مع خطر قيمته وامروا بتاديب بايعيه في تشديد اكليه فالان
فتوى مذهبنا على حرمته حتى قال علماؤنا رحمهم الله من قال بحل اكله فهو زنديق ومبتدع
وحكموا بوقوع طلاق المحتشش زجرا كما في السكران انتهى وصادفنا ايضا نقلا
من العناية شرح الوقاية وهو هذا سئل شمس الائمة الكردري عن حل البنج وحرمته والبنج
هو الحشيش فقال ما نقل عن ابي حنيفة واصحابه شيء في حله وحرمته لان اكله ما ظهر في زمانهم
بل كان مستورا فبقي الاباحة الاصلية فيه كما في سائر النبات وحين فشى اكله وشاع
تناوله افتى الامام المزني ببغداد بحرمته على مذهب الشافعي وكان اول ظهوره في بلاد
العراق والامام المزني ببغداد فبلغ فتواه الى عمرو من تلامذة ابي حنيفة
نفراشيه وكان في عرافة العجم فقال انه مباح وطاعمته بليته وفتنة وظهر ما ظهر منه انتشار
اضرار حتى يمنع السفاهة على الحكماء ويميل البلادة على العقلاء باكله اختار ائمة
ما وراء النهر بالحكم حرمته وانتقلوا على ما افتى الامام المزني بحرمة اكله وافتوا باحراق

الحشيش

الحشيش مع خطر قيمته وامروا بتاديب بايعيه في تشديد اكليه حتى قال علماؤنا المتاخرون من
قال بحل اكله فهو زنديق ومبتدع انتهى ووقع في جامع الفتاوى لمولانا الشهير بنوح افندي
مثل هذا التفصيل بعينه بقوله الفقير لا يخفى ما في هذين النقلين من المخالفة لكتب الاصول
والفروع فانه صرح في جميعها بحل البنج ولبن الرماك وهما بعدما قالا البنج هو الحشيش
واعترفا بكونه اياه كيف حكما بحرمته نقلا عن العلماء المتاخرين وصاحب الهداية وقاضي خان
قالا بحل البنج ولبن الرماك وهما ليسا من المتقدمين والحاصل انه لا شبهة في حل البنج
اصلا ولا يلتفت الى ما نقل في العناية شرح الوقاية وفي جامع الفتاوى لانهما مخالفان
لكتب المعتبرة انما الشبهة في حل الحشيش على تقدير ان لا يكون البنج هو الحشيش
بان يكون نبتا اخر غيره قال صاحب القاموس البنج نبت مسبت وهذا يشير الى انه هو الحشيش
فلا يكون حراما انما الحرام مسكره هذا خلاصة الكلام بعون الملك العلام قال فخر الدين
قاضي خان لو تناول البنج واخرج الحريص حتى زال عقله يحرم ذكره ولا يحد فيه اي
انه لم يصح عن اقرار فانه لا يحد لانه في الصحو اسرع ميلا في الرجوع اي قد سكران
فانه لا يحد لزيادة احتمال الكذب في اقراره لان الاقرار خبر يحتمل الكذب واذا صدر
من سكران يزداد احتماله فيحتال للدرء لانه في الصحو اسرع تخفيفا حد القذف
لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين فانهم قالوا اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري
ثمانون وهذا اجماع منهم على وجوب حد القذف حقا للعبد والسكر الموجب للحد
ان لا يعرف الرجل من المرأة والارض من السماء وعندهما ان يهذي اي يتكلم
بغير معقول يقال هذى يهذي هذيا وهذيانا تكلم بغير معقول كذا في القاموس
ويخلط كلامه قال صاحب العناية اي يكون غالب كلامه الهذيان فان كان نصفه
مستقيما فليس بسكران واليه مال اكثر المشايخ وعن ابي الوليد قال سألت ابا يوسف عن السكران

الذي يجب عليه الحد ان لا يستقرئ قل يا ايها الكافرون ولا يقيمها فقيل له كيف عن حد
السورة وربما اخطأ فيها القارئ قال لان تحريم الخمر نزل فيمن شرع فيها فلم يستطع
قراءتها وحكى ان ائمة بلخ اتفقوا على استقراء بعض السور وبالرابع ان الحدود تؤخذ
في اسبابها باقصاها درءا للحد ونهاية السكران يغلب السرور على العقل فيسلب
منه التمييز بين شيء وشيء حتى بين الرجل والمرأة وبين الارض والسماء ولا يعقل
منطقا لا قليلا ولا كثيرا وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو يعني انه اذا كان
يميز بين الاشياء عرف انه مستعمل لعقله مع ما به من السرور فلا يكون ذلك نهاية في
السكر وفي النقصان شبهة العدم والحدود تندرئ بالشبهات ولهذا اراد
الامامين في السكر الذي يحرم عنده القدح يعني ان المعتبر فيه هو اختلاط الكلام
عند الجميع لان اعتبار نهاية السكر فيما يندرئ بالشبهات والحل والحرمة يؤخذان
بالاحتياط والاحتياط فيه وللشافعي اعتبر ظهور اثره في مشيه وحركته و...
مما يتفاوت فان السكران ربما لا يتمايل في مشيه والصاحي ربما يتمايل في مشيه
فيرى التمايل منه فلا معنى لاعتبارات وبه اي بقولهما الامامين يفتى لانه
وقول علي رضي الله عنه اذا سكر هذى ثم ... ثم اعلم ان نهاية الكتابة المحرمة سوى الخمر
وحد في الخمر بقطرة ولا يحتاج الى السكر وهو ظاهر ولو ارتد السكران لا تبين امرأته
لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر روي ان عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
صنع طعاما فدعا بعض الصحابة فاكلوا وسقاهم خمرا وكان ذلك قبل تحريمها فاتتهم
صلاة المغرب فقدم عبد الرحمن او غيره وقرأ سورة الكافرون بطرح لا مع ان اعتقاده كفر
فلم يكن ذلك كفرا منه ذكره البخاري فعلم ان السكران لا يكفر بما جرى على لسانه من لفظ
الكفر قال صاحب النهاية فان قيل الاسلام ايضا من باب الاعتقاد مع انه يصح
من السكر قلنا السكران مميز بدليل توجه الخطاب اليه وصحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته

مع

مع السكر قلنا ذكر الفقيه ان التمييز في اسلامه دون كفره لان الاسلام يعلو ولا يعلى كما في حكم
اسلام الصبي يصح دون ارتداده

باب حد القذف

القذف في اللغة الرمي وفي
اصطلاح الفقهاء نسبة من احصن الى الزنا صريحا او دلالة هو اي حد القذف كحد الشرب
كمية يعني ثمانون سوطا كحد الشرب ان كان حرا والاصل فيه قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية وكمية منصوب على
التمييز وثبوتا يعني يثبت باقرار مرة واحدة او بشهادة رجلين كشرب الخمر ولا يقبل
فيه شهادة النساء كما في سائر الحدود فمن قذف محصنا او محصنة بصريح الزنا الخالي عن
الشبهة الذي لو اقام القاذف عليه اربعة من الشهود او اقر به المقذوف لزمه حد الزنا وطلب
المقذوف ان يحد القاذف على الشهادة ما تقدم لما تلونا آنفا من قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات لانه قال فاجلدوهم ثمانين جلدة والمراد من قوله والذين يرمون الرمي بالزنا
بالاجماع وفيه اشارة الى النقص لانه شرط اربعة من الشهداء وهو مختص بالزنا واعترض
بان التقييد بصريح الزنا غير مفيد لتحققه بدونه بان قال لست لابيك كما سيجيء واجيب
النفي ان لا يجب مطالبة لان حق ابيه غالب في مقابلة المتهكم ولئن وجب
فليس مطالبة المقذوف بالزنية فان ابنه اذا طلب حد والجواب انه اذا قذفه بصريح
الزنا ووجد الشروط وجب الحد لا محالة فتكون قضية صادقة واما انه اذا قذفه بنفي النسب
لا يجب فليس بلازم لان التقييد به لاخراج ما كان منه بطريق الكناية مثل ان يقول يا
زاني فقال آخر صدقت فانه لا يجب الحد على الآخر القائل صدقت لا لاخراج ما ذكرتم وحق
العبد وان كان مغلوبا لكن لا يصح الاشتراط مطالبته احتيالا للدرء وابن المقذوف
انما يثبت على المطالبة لقيامه مقام المقذوف ولهذا لم يكن له حق المطالبة الا اذا كان المقذوف
ميتا ليتحقق قيامه مقامه من كل وجه متفرقا ذكره على بدنه سوى الوجه والرأس والفرج على ما تقدم
في حد الزنا من ان الجمع في عضو واحد يفضي الى التلف والضرب على الاعضاء الثلاثة قد يفضي الى

التلف ولا ينزع عنه غير الفرو والحشو لانه سبب غير مقطوع به لاحتمال ان يكون القاذف صادقا
في نسبته الى الزنا وان كان عاجزا عن اقامة البينة فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا حيث
يجرد فيه من ثيابه لانه سبب عاين بالبينة او الاقرار وههنا يمكن ثبوت القذف بالبينة او
بالاقرار يتوقف اقامة الحد على معنى اخر وهو كذبه في النسبة الى الزنا وهو غير متيقن به الا انه
ينزع عنه الفرو والحشو لان ذلك يمنع ايصال الالم اليه واحصانه كونه مكلفا حرا مسلما
عفيفا عن الزنا اما كونه مكلفا اي عاقلا بالغا فلان العار لا يلحق الصبي والمجنون لعدم
تحقق فعل الزنا منهما واما الحرية فلانه ينطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب اي الحرائر واما الاسلام فلقوله صلى الله عليه وسلم من اشرك بالله
فليس بمحصن واما العفة فلان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا القاذف صادق فيه
ولو نفاه عن ابيه بان قال لست لابيك او لست بابن فلان اي نفاه عنه في غضب
والا اي وان لم يكن نفيه في غضب لا اي لا يحد يقول الفقير الظاهر من تحرير المصنف
ان الترديد بين الغضب وعدمه يعم الصورتين لكن صاحب الهداية خص الترديد بالصورة
الثانية وبقي الصورة الاولى خالية عن الترديد حيث قال ومن نفى نسب غيره فقال
لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قذف لامه لان النسب
انما ينفى عن الزاني لا عن غيره وقال صاحب الكافي وهذا اذا كانت امه محصنة لانه قذف
امه حقيقة لانه متى لم يكن لابيه يكون من غير ابيه ضرورة ولا نكاح لغير ابيه فكان في نفي
نسبه من ابيه نسبة امه الى الزنا ضرورة فان قيل جاز ان يكون الشبهة من ابيه ولا تكون امه
زانية بان كانت موطوءة بشبهة قلنا اذا وطئت بشبهة كان الولد ثابت النسب
انما لا يكون الولد ثابت النسب من الاب اذا كانت الام زانية فدل انه قذف لها بهذا
اللفظ يؤيده قول ابن مسعود رضي الله عنه لا حد الا في قذف محصنة او نفي رجل من ابيه
انتهى ما ذكره الكافي ثم قال صاحب الهداية ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه

الذي

الذي يدعى له يحد ولو قال في غير غضب لا يحد لان عند الغضب يراد به حقيقته سبا له وفي غيره يراد
به المعاتبة بنفي مشابهته اباه في اسباب المروءة انتهى وصاحب الكافي ايضا خص الترديد
بالصورة الثانية وبقي الصورة الاولى خالية عن الترديد وقال صاحب العناية قيل يشترط
ان يكون المسألة الاولى في حالة الغضب كالمسألة التي بعدها وقيل لا يشترط فاختار المصنف
عدم الاشتراط ولهذا ذكر الترديد في الصورتين وصاحب الكنز رتب المسئلة كما رتبها المصنف
ولا يحد لو نفاه عن جده بان قال لست بابن فلان وهو جده لانه صادق في كلامه او نسبه
اليه بان قال انت ابن فلان وهو جده لانه قد ينسب اليه مجازا او نسبه الى عمه او خاله او نسبه
الى رابه اي زوج امه لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا ويعد من الاباء قال الله تعالى كما اخرج
ابويكم من الجنة وقال تعالى ورفع ابويه على العرش قالوا هما ابوه وخالته وقال عليه السلام الخال اب
وقال تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل وقال تعالى ان ابني من اهلي قيل انه
كان ابن امرأته او قال يا ابن ماء السماء فانه لا يحد ايضا لانه يراد به التشبيه بالماء
في الجود والسماحة والصفاء فقيل لقب به عامر بن حارثة الازدي وكان يدعى
ملقبا بماء السماء لانه وقت القحط كان يقيم ماله مقام المطر عطاء وجودا وقيل امرأة
امرئ القيس وهي ام المنذر بماء السماء ايضا لحسنها وصفائها وقيل لاولادها بنو ماء
السماء وهم ملوك العراق كذا في ابن ملك شرح مجمع البحرين او قال لعربي يا نبطي او قال
لست بعربي فانه لا يحد ايضا اما في الاول فلانه يراد به التشبيه في الاخلاق وعدم الفصاحة
والنبط جيل من العجم بسواد العراق يختصون بالاخلاق الذميمة وعدم الفصاحة والواحد نبطي
مثل روم ورومي واما في الثاني فلانه يراد به النسبة الى الجهل وعدم الفصاحة لا النفي عن الاب كما
قال لمصري يا رستاقي يا قروي لم يجعل عليه شيء فكذا ههنا ويحد بقذف الميت المحصن ان
طالب به الوالد او الولد او ولده لانه قذف محصنا بعد موته ولكن لا يطالب بحد القذف
للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد وولد الولد وان سفل

٢ و والدا الوالد وان علا ح

لان العار يلحق بهم لكون المقذوف منهم ولهم معنى قال الشيخ رحمه الله لان العار نوع جزء والجزء الراجع
لا الاصول والفروع كالراجع الى نفسه وكذا النفع الراجع اليهم كالراجع الى نفسه الا ترى ان ذلك
منع قبول الشهادة لهم ودفع الزكاة اليهم ومنع الوكيل من البيع بهم وغير ذلك من الاحكام على ما عرف في
وغيرها وعند الشافعي رحمه الله يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده وعندنا ولاية المطالبة
ليس بطريق الارث بل لما ذكرنا من لحوق العار ولهذا يثبت عندنا للمحروم من الميراث ويثبت لولد البنت
كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد وقوله وكذا لمحرومها من الارث وكذا ولد البنت لما ذكرنا من لحوق العار
خلافا لمحمد فانه يقول حق المطالبة لا يثبت لولد البنت لانه منسوب الى ابيه لا الى امه فلا يلحقه الشين
بزنا الجدة ولنا ان النسب يثبت من الجانبين ويصير الولد به كريم الطرفين فكان المقذوف منسوبا
له ويثبت لولد الولد عند قيام الولد خلافا لزفر لان الشين الذي يلحق الولد دون ما يلحق
ولد الولد فصار ولد الولد مع بقاء الولد كولد المقذوف مع بقائه واعتبر هذا الطلب بطلب
الكفاءة فانه لا خصومة فيها للابعد مع قيام الاقرب ولنا ان حق الخصومة باعتبار
لحوق العار وذا موجود في حق ولد الولد والحق ليس بطريق الارث حتى يعتبر الاقرب بخلاف
المقذوف فان حق الخصومة له لان مساهلته يوهم تصديقه لانه اعلم بما جرى عليه من ولده
بخلاف مساهلة الولد وبخلاف الكفاءة فان حق الطلب فيها باعتبار الولاية ولا ولاية
للابعد مع وجود الاقرب ولو كان الولد كافرا وهو حر فله ان يطالب كما للولد عبدا خلافا لزفر ايضا
ولا يطالب ولد اباه او جده وان علا بقذف امه الحرة المسلمة وجدته وان علت لان
الاب لا يعاقب بسبب ابنه وكذا الجد ولا يطالب عبد سيده بقذف امه الحرة لان المولى
لا يعاقب بسبب عبده ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده والاصل فيه قوله عليه السلام
لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده فلما لم يجب القصاص فلان لا يجب حد القذف كان اولى
القذف غير متيقن به لجواز ان يكون صادقا فيما نسبه اليه اولى ولو كان لها ابن من غيره
له ان يطالب لتحقق السبب وانعدام المانع ويبطل حد القذف بموت المقذوف

فالارث لا يبطل ولو مات بعدما اقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا له ايضا بناء على انه
يورث عنده وعندنا لا يورث واصل هذه المسئلة ان حد القذف يشتمل على حق الشرع وحق العبد
فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق
العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد
وهذا آية كونه حق الشرع واذا تعارضت الجهتان فالشافعي مال الى تغليب حق العبد
تقديما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما
للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد
في استيفاء حق الشرع الا نيابة وهذا هو الاصل المشهور الذي يتخرج عليه الفروع المختلف فيها
منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها عدم جواز
العفو ومنها عدم صحة الاعتياض عنه وسيأتي عن قريب ان شاء الله لا يبطل بالرجوع
عن الاقرار يعني لو اقر بالقذف ثم رجع لا يقبل رجوعه لان للمقذوف فيه حقا فيكذبه
في الاقرار ويكذبه في الرجوع بخلاف الحدود الخالصة لانه لا مكذب له فيها ولا يصح العفو عنه
عندنا لتغليب حق الشرع ويصح عند الشافعي لتغليب حق العبد ولا الاعتياض عنه عندنا
ويصح عنده بناء على ما ذكر ولو قال زنأت في الجبل وعني الصعود حد عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله خلافا لمحمد فانه يقول لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب وارق الى
الخيرات زنأ في الجبل اي صعودا وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا
ايضا لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز كما حكي بأز وشئمة بالهمز في باز
وشيمة بالياء فاذا كان ابدال الهمزة من الياء جائزا جاز ان يكون المراد من زنأت في الجبل
بالهمز زنيت بالياء وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادة مع انه يكون مرادا به
الصعود حقيقة اذا كان مقرونا بكلمة على قال صاحب النهاية وهذا احسن اهل اللغة
لانه لم يسمع في الصعود زنأ عليه وانما يقال زنأ فيه ولا نسلم ايضا تعين الصعود مرادا بذكر

كلمة على الجبال ارادة الصعود ايضا لانه يصح ان يقع فعل الفاحشة فوق الجبل او على السطح فيقال زنيت بها
الجبل فيحمل على الكل وعلى السطح ثم شرط التحرز في الباب على انه لو صح استعمال الزناء على الجاز
ارادته منه زناء فيه لان في يجوز بعضها على كما في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل ايضا وان
قال لآخر يا زاني وعكس الآخر بان قال لا بل انت زان حدا لان كل واحد منهما قذف صاحبه
وكذا لو قال لا بل انت لان معناه ايضا بل انت زان ولو قال لامرأته يا زانية وعكس
بان قالت لا بل انت زان حدت هي فقط لا الرجل لانهما قاذفان وقذفه اياها يوجب اللعان
وقذف المرأة زوجها يوجب الحد والاصل ان الحدين اذا اجتمعا وفي تقديم احدهما اسقاط الآخر
وجب تقديمه احتيالا للدرء وبتقديم حد المرأة يبطل اللعان لانها تصير محدودة في قذف
واللعان لا يجري بين محدودة في قذف وبين زوجها اذ اللعان شهادة وبتقديم اللعان
لا يسقط حد القذف عنها اذ حد القذف يجري على الملاعنة فقدمنا الحد عليه درءا للعان
لانه في معنى الحد ولو قالت في جوابه زنيت بك يا زانية زنيت بك بطل الحد ايضا اي كما بطل
اللعان لانه قذفها بالزنا حيث قال يا زانية وهي قد صدقته من وجه لان قولها زنيت
بك يحتمل انها ارادت قبل النكاح فيكون تصديقا فيجب الحد عليها دون اللعان لتصديقها اياه
وانقذاف منه ويحتمل حال القيام النكاح اي زناي هو الذي كان معك بعد النكاح لاني ما
مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان
لوجود القذف منه ولا يجب الحد عليها لانها ما قذفته بالزنا لكن تحتمل وقاع الرجل بعد النكاح
زنا مجازا فكل واحد منهما يحتمل فلا يجب كل واحد بالشك وان اقر بولد ثم نفاه يلاعن
لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن وان عكس اي ان نفاه ثم اقر به حد
لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه حد ضروري صير اليه ضرورة التكاذب والاصل فيه حد القذف
لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية واذا بطل التكاذب باقرار الرجل يصار الى الاصل وهو
الحد والولد له في الوجهين اي فيما اقر ثم نفى او نفى ثم اقر لاقرار الزوج بالولد سابقا على النفي في الوجه الاول

قوله لعان

ولا قاذف

ولا قاذف في الوجه الثاني ولا شيء اي لا حد ولا لعان ان قال لامرأته هذه ليست ابني ولا ابنك لانه انكر
الولادة وبه لا يصير قاذفا ولا حد بقذف امرأة لها ولد لا يعلم له اب لان موجب الحد وهو الحصانة
العفة عن الزنا من شرائط الاحصان قد تمكنت الشبهة في العفة عن الزنا لان الولد الذي ليس له اب ظاهر
امارة الزنا فقد تمكنت فيها شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهة او كانت لاعنت بولد بعينه لا ملاعنة لو لاعن
بلا ولد النسب ينقطع عنها بقضاء القاضي فيتحقق في جانبها علامة الزنا وهو قيام ولد لا اب له ظاهرا
وكذا لو قذفها بعد موت الولد لان هذه الشبهة لا تزول بموت الولد لانها بموت الولد لا تخرج من ان تكون
ولدت لا بحقه قذفها لاعنت بغير ولد فانه يحد القاذف لعدم امارة الزنا واللعان
قائم مقام حد القذف في جانب الزوج فصار مؤكدا للعفة فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنا في
جانبها بعد وجود امارة الزنا فيها فينبغي ان يسقط الحد عن القاذف نظرا الى هذا قلنا بلى لكن اللعان قائم
مقام حد القذف في جانب الزوج فبالنظر الى هذا الوجه تكون المرأة محصنة فتعارض الوجهان
فتساقطا فبقي القذف الى ما هي عليه فوجب الحد على القاذف قال صاحب النهاية ويمكن ان يحفظ
شيخي رحمه الله فيه نوع من الشبهة قلنا نعم اللعان في جانبها قائم مقام حد الزنا لكن بالنسبة الى
الزوج لا بالنسبة الى الغير فكانت هي محصنة بالنسبة الى الغير فيجب الحد على قاذفها واعترض المثال نخ
على الجواب الاول بانها اذا كانت محصنة من وجه غير محصنة من وجه فجهة كونها غير محصنة يكون
شبهة في اسقاط الحد عن قاذفها لان الشبهة مسقطة للحد لا موجبة فينبغي على هذا ان لا يجب
الحد على القاذف ولا حد بقذف رجل وطئ حراما لعينه اعلم ان الوطئ الحرام بالقسمة الاولى
على نوعين احدهما حرام لعينه والآخر حرام لغيره والاول ما كانت حرمته شيئان الاول العصوية
غير ملكه من كل وجه كوطئ الاجنبية والثاني من وجه كوطئ الجارية المشتركة بينه وبين غيره
وبعضهم قال كوطئ امرأة في غير ملكه من كل وجه او من وجه كوطئ امة مشتركة او وطئ مملوكة
اي كالامة الغير
محرمة عليه ابدا كامته المجوسية اخته رضاعا فان مملوكته من حيث انها مملوكة يحل وطؤها
لكن كونها اخته من الرضاع حرمها مؤبدا والحاصل انه لا يحد من قذف واطئ امرأة في غير ملكه من كل وجه.

مهر الاجنبية او نحوهما كوطء امة مشتركة بينه وبين غيره ووطء امة مملوكة حرمت عليه ابدا كوطء امته التي
هي اخته رضاعا لانه وطء حراما لعينه وكذا من وطء حراما لعينه لا يحد قاذفه لفوات العفة وهي شرط
الاحصان ولان القاذف صادق لان الزنا هو وطء الحرام لعينه ولا يحد بقذف مسلم زنى او زنى
في دار الحرب او في دار الزنا لان الزنا يتحقق منه الطائع لحرمته في جميع الاديان وان لم يقم عليه الحد
فيكون القاذف صادقا في كلامه فلا يحد وهذا ايضا من قبيل من وطء حراما لعينه او حرمة
وان كان مات عن وفاء يعني ولا يحد ايضا بقذف مكاتب وان كان مات وترك وفاء
لان الصحابة اختلفوا في موته حرا او عبدا فاورث شبهة فلا يثبت شرط الاحصان فان قيل
فان قلت السابقة اذا قذف ثم مات يبطل فكيف يتاتى هذه المسئلة قلت تتوضع مسئلة فيما
اذا قذف بعد موته فحاكم وليه فيه يقول الفقير ثم انه لا وجه لادراج هذه المسئلة بين مسائل
وطء الحرام لعينه وبين مسائل وطء الحرام لغيره لانها لا تعلق لها بهذه القاعدة وليست من فروعها
فالمناسب ان يذكرها مقدمة او متاخرة والعجب انهم وقعت في جميع ما يتوسط بينهما فيلزم التامل
في سر وجهه ولا تجد فيهم ذكر مسئلة وطء المكاتبة في اثناء فروع وطء الحرام لغيره بل نعلم
بالتامل ثم شرع في وجه الحد على من قذف واطئ حرام لغيره فقال ويحد قاذف من
وطء حراما لغيره كوطء امته المجوسية او وطء امراته وهي حائض لان الحرمة تلزم
ملكه وهي موقتة اذ العارض على شرف الزوال فكانت الحرمة لغيره فلم يكن زنا وكذا او وطء
مكاتبته عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وزفر فانهما قالا لا وطء مكاتبة يسقط
الاحصان لان الملك زائل في حق الوطء ولهذا يلزمه العقر بالوطء ولكنا نقول ملك الذات
باق والحرمة لغيره اذ هي موقتة ويحد من قذف مسلما كان قد نكح محرمه في كفره خلافا لهما
وهذا ابتناء على ان تزوج المجوسي المحارم له حكم الصحة فيما بينهم عنده خلافا لهما وقد مر في
النكاح ويحد مستامن قذف مسلما في دارنا لان فيه حق العبد وقد التزم ايفاء حقوق
العباد ولانه طمع في ان لا يؤذى فيكون ملتزما ان لا يؤذي احدا وموجب اذاه حد

القذف

القذف والاصل ان من قذف يجب عليه بالاتفاق ومن شرب الخمر لا يجب عليه بالاتفاق ومن زنا
او سرق يجب عند ابي يوسف ولا يجب عند ابي حنيفة ومحمد والذي يجب عليه جميع الحدود الا
حد الخمر كذا في البناية والكافي ويكون حد واحد لجنايات اتحد جنسها وذكر لان المقصود
من اقامة الحد الانزجار وبتعدد اقامته مرة نقول لا يخلو من الامرين اما ان يحصل الانزجار
بالحد الاول او يحتمل ان يحصل ثانيا اما كان لا يقام الحد ثانيا لانه يلزم تحصيل الحاصل في الاول
وكذا ثانيا في الثاني يكون شبهة فوات المقصود بالكلية لاحتمال حصوله بالاول والحدود
تدرئ بالشبهات وهذا كحد الزنا وشرب الخمر بالاتفاق ولهذا يحصل بالزنا الواحد
في الظاهر مرارا ولا يجب لكل واحد منها حد على حدة وكذا كررها اذا شرب مرة وثانية
لا يجب لكل نوع حد على حدة وكذا اذا زنى مرارا او شرب مرارا لان المقصود يحصل
بالاول واما حد القذف ففيه خلاف فعندنا يتداخل وعند الشافعي لا يتداخل اذا
اختلف المقذوف كزيد وعمرو ومثله وكذا اذا اختلف المقذوف به كما اذا قذف
زيدا بزنا ثم بآخر مختلف وهذا ابتناء على ان الغالب فيه حق الله عندنا وحق العبد عند الشافعي
كذا في البناية لا يكون حد واحد ان اختلف جنسها يعني اذا زنى وقذف وشرب لان
المقصود من كل جنس غير المقصود من الآخر فلا يتداخل

فصل في التعزير

لما فرغ من ذكر الزواجر المقدرة الثابتة بالكتاب والسنة المشهورة ذكر في هذا الفصل الزاجر الذي
هو دونها في القدر وقوة الدليل وهو التعزير وهو التاديب دون الحد واصله من العزر
بمعنى الرد والردع وهو مشروع بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا
عليهن سبيلا امر بضرب الزوجات تهذيبا وتاديبا واما السنة فقال عليه السلام لا ترفع
عصاك عن اهلك [illegible] عزر رجلا قال للغير يا مخنث ولان [illegible] الجنايات
تساوي الافعال واجب والتعزير صالح للزجر فيكون مشروعا ثم اعلم ان التعزير قد يكون
بالحبس وقد يكون بالصفع وتعريك الاذن وقد يكون بالكلام العنيف وقد يكون بالضرب وقد يكون

نظر القاضي إليه بوجه عبوس ولم يذكر محمد رحمه الله التعزير بأخذ المال فقد قيل روي عن أبي يوسف أن التعزير
من السلطان بأخذ المال جائز كذا في العناية وقال مولانا ... قال الزاهدي في شرح
القدوري في بحث التعزير بأخذ المال ولم يذكر كيفية الأخذ وأرى أن يأخذها فيمسكها
فإن أيس من توبته يصرفها إلى ما يرى وذكر في شرح الطحاوي أن التعزير بأخذ المال كان في
ابتداء الإسلام ثم نسخ انتهى ما ذكره الزاهدي قال صاحب الكافي ثم التعزير أنواع تعزير
الأشراف كالدهاقنة والقواد وغيرهم وهو الإعلام والجر إلى باب القاضي والدهاقنة
كبار أهل القرية وقيل ملاكها من ده خان بمعنى القرية والقواد جمع قائد وهم رؤساء
العسكر وتعزير أشراف الأشراف كالفقهاء والعلوية وهو الإعلام فقط بأن يقول القاضي
بلغني أنك فعلت كذا فلا تفعل وتعزير أوساط الناس كالسوقية وهو الإعلام والجر إلى باب
القاضي والضرب وتعزير الأخساء وهو الإعلام والجر والضرب والحبس ويعزر من قذف مملوكا
أو كافرا بالزنا لأنه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الإحصان فوجب التعزير ولهذا
يبلغ في التعزير غايته لأنه من جنس ما يجب به الحد وفي الصور الآتية الرأي إلى الإمام وصحح
آخرون أن يجب فيها البلوغ في التعزير إلى غايته أيضا منها إذا أصاب الأجنبية كل محرم
غير الجماع وكذا ... ما إذا أخذ السارق بعدما جمع المتاع قبل الإخراج كذا في الكافي أو قذف
مسلما يا فاسق إلا أن يكون معلوم الفسق فحينئذ لا يعزر ذكره فخر الدين قاضي خان وفيه
حيث قال ولو قال للفاسق يا فاسق أو للص يا لص لا يجب شيء وقال صاحب ... قال الرجل يا
فاسق فأراد إثباته لدفع التعزير لا تسمع الشهادة على الجرح المجرد بخلاف ما إذا قال يا زاني فأراد
إثباته حيث يسمع لأنه يثبت عليه الحد وهو حق الشرع فلم يكن جرحا مجردا يا كافر يا خبيث ضد
الطيب يا لص إلا أن يكون لصا ذكره فخر الدين قاضي خان كما نقلنا آنفا يا فاجر من فجر إذا
كذب وتهتك في الورع يا من يتعاطى كل معصية يا منافق يا لوطي يا من يلعب بالصبيان يا آكل الربا
يا شارب الخمر يا ديوث وهو من لا يغار على أهله ... يا مخنث وهو الذي

مختار الزاهدي

ن

ذكر ... يا خائن من الخيانة يا ابن القحبة
والمراد بها الفاحشة وفي الفتاوى الظهيرية القحبة الزانية مأخوذ من القحاب وهو السعال وكانت
الزانية في العرب إذا مر بها رجل سعلت ليقضي منها حاجته فسميت الزانية لهذا قحبة وقيل هي
من يكون همتها الزنا وقيل هي أفحش من الزانية لأن الزانية قد تفعل سرا وتأنف منه والقحبة من
تجاهر به بالأجرة قال صاحب ... أقول يرد على ظاهره أن مقتضى معنى القحبة أن يكون فيها معنى
الزنا مع زيادة أمر قبيح فينبغي أن يجب فيه الحد كما وجب في يا زانية اللهم إلا أن يقال إن الحد
إنما يجب في القذف بصريح الزنا أو بما هو في حكمه بأن يدل عليه اللفظ اقتضاء كما إذا قال لست
لأبيك أو لست بابن فلان أبيه في الغضب كما مر ولفظ القحبة لم يوضع لمعنى الزانية بل استعمل فيه بعد وضعه
لمعنى آخر ولا يدل عليه اقتضاء أيضا وهو ظاهر لمن يتأمل ... الزنا إذا كان بالأول يسقط
الحد عنه ... إنما يجب إذا قذف بما يوجب ... ابتلي به فلهذا لا يجب الحد بقوله يا ابن
القحبة فلا حاجة إلى ما قال الإمام ... يا ابن الفاجرة فإنها من تعاطى كل معصية
فلا يكون في معنى ابن الزانية ولا في حكمه فلهذا لا يحد بقوله يا ابن الفاجر بل يعزر يا زنديق يا
قرطبان وهو ... قال بعضهم هو مرادف ديوث وقال صاحب الغياثية هو الذي يرى مع
رجلا مع امرأته ... يصيب مالا وقال مولانا الموصلي نقلا عن ... من لا غيرة له
ممن يدخل على امرأته يا مأوى الزواني أو مأوى اللصوص يا حرامزاده معناه المتولد من الحرام
فهو الأعم من الزنا كالوطء حال الحيض وفي العرف لا يراد به إلا ولد الزنا وكثيرا ما يراد به الخبيث
اللئيم فلهذا لا يحد به وإنما عزر في جميعها لأنه آذى مسلما وألحق الشين به ولا مدخل
للقياس في الحدود فوجب التعزير قال مولانا يعقوب ... قال فخر الدين قاضي خان في قوله يا فاسق
إلا أن يكون معلوم الفسوق وفي قوله يا لص إلا أن يكون لصا وحكى في ... لكن ينبغي على هذا
أن لا يعزر بقوله يا شارب الخمر ويا لوطي وغيرهما إذا اتصف بذلك الفعل ولا تعزير
في ... لا يعزر بيا حمار يا كلب يا قرد ... يكون ... ما يقال له بالفارسية

مكروه

ع

الوطء م

يوبخه يا تيس ذكر المعز يا خنزير يا بقر يا حية لانه ما الحق الشين بالمستقر بنفسه بل يلحق الشين بالقاذف
لان كل احد يعلم انه ادمي وان القاذف كاذب وقيل في عرفنا يعزر لانه يعد سبا وقيل ان كان
المنسوب من اشراف الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم الوحشة بذلك وان كان من
غيرهم لا يعزر قال صاحب الهداية والظاهر هذا احسن ويا حجام يا ابن الحجام وابوه ليس كذلك
فانه لا يعزر فيهما وان كان ابوه حجاما فعدم التعزير اولى يا بغا فانه من شتم العوام ولا
يقصدون به معنى معتينا يا مواجر فانه [illegible] يستعمل بمعنى يوجر اهله للزنا لكن ليس هذا
الحقيق المتعارف بل بمعنى الموجر مطلقا فلهذا لا يجب التعزير فيه يا ولد الحرام باعتبار انه هو
الذي يتردد بغير عمل يا ناكس ع لفظ اسم الفاعل كذا في الرمز شرح الكنز وقال مولانا اخي
چلبي ناكس عجمي وفارسي اوله للنفي كنادان وناسپاس والكاف منه مفتوح ولفظ كس بمعنى
الادمي فمعناه العذف سلب الادمية من المقذوف لكن قول المصنف عقبه يا منكوس
يشير الى انه من قول المصنف ع لفظ اسم الفاعل يا منكوس يا سخرة يا ضحكة هو بوزن
النقطة من يضحك عليه الناس وبوزنه الهمزة من يضحك على الناس وقس معناه سخرة وسخرة
يا كشخان الذي يا هل حرامه ولا يخلو عن نوع غيرة وقيل الذي يسوق رجله عن بيت
الى امراته ولا يبالي يا ابله من البلاهة بمعنى الحمق يا موسوس فلا يعزر بهذه الالفاظ
لانه بالحق الشين الكامل به ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على القبايح لا تعد ولا تحصى
وصاحب الشريعة لم يبين بسط قاعدة يعرف احكام جميعها بها الا ان فقهاءهم استخرجوا
تعزير من يرمي هذه الالفاظ كلها اذا كان المقول له فقيها او علويا وان كان غيرهما لا يعزر
وقيل في عرفنا يعزر في جميع هذه الالفاظ لانها تعد سبا على ما بيناه انفا وللزوج ان يعزر
زوجته لترك الزينة اذا ارادها فانه مندوب لها ان تتزين وتتشوف لزوجها
ولترك الاجابة اذا دعاها الى الفراش لان الاجابة واجبة عليها ولترك الصلوة
ولترك الغسل من الجنابة لانهما فريضتان وللخروج من بيته بغير اذنه اذا اقبضت مهرها

او وهبته

او وهبته منه قال صاحب المحيط لا يعزر الزوج زوجته على ترك الصلوة والاب يعزر ابنه عليه قال صاحب
النهاية انما يعزرها الزوج لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة تعود اليها الا يرى انه ليس له ان يضربها
على ترك الصلوة وله ان يضربها على ترك الزينة ونحوها انتهى وقال صاحب الكنز اورد تعزير الزوجة
لترك الصلوة والمصنف اقتفاه واقل التعزير ثلثة اسواط لان ما دونها لا يقع به الزجر
واكثره تسعة وثلثون سوطا لان التعزير ينبغي ان لا يبلغ حد الحد لانه صلى الله عليه وسلم قال من بلغ
حدا في غير حد فهو من المعتدين قال صاحب العناية قيل بلغ من البلوغ وهو المسموع واما ما يجري
على السنة الفقهاء بلغ من التبليغ ان صح فعلى حذف المفعول الاول والتقدير من بلغ
التعزير حدا في غير حد فهو من المعتدين وفيه نوع يعرف بالتامل الصحيح واري ان يكون التقدير
من بلغ الضرب حدا في غير حد فهو من المعتدين يقول الفقير وجه النوع الله اعلم انهم عرفوا
التعزير بقولهم هو تاديب دون الحد فحينئذ لا يكون مجال لان يقال من بلغ التعزير حدا
على انه يا باه قوله في غير حد كل الاباء واذا قدر الضرب يكون سالما من هذا النوع تدبر وقال
ما ضر المراد من قوله في غير حد التعزير فيكون تقدير الكلام حينئذ من بلغ التعزير حدا في التعزير
فذلك مستبشع جدا واذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمد نظرا الى ادنى الحد وهو حد
العبد في القذف وذلك اربعون فنقصا منه سوطا فكان اكثره تسعة وثلثين سوطا وهذا
هو الظاهر لان من اعتبر حد الاحرار فقد بلغ حدا وهو حد العبد على ان التنكير في قوله حدا
يابيه وعند ابي يوسف اكثر التعزير خمسة وسبعون سوطا فهو اعتبر اقل الحد في الاحرار
لان الاصل هو الحرية ثم نقص منه سوطا فكان تسعة وسبعين سوطا في رواية عنه وهو قول زفر
وهو القياس وفي رواية نقص خمسة فكان خمسة وسبعين سوطا وهو ما اثر عن علي كرم الله وجهه
والمصنف اختار هذه الرواية فلهذا قال خمسة وسبعون قال صاحب العناية وجه نقصان
السوط الواحد عن حد العبد على مذهب ابي حنيفة وعن حد الاحرار في رواية عن ابي يوسف
[illegible] قوله نظرا ان البلوغ الاتمام للحد [illegible] فلا يعزر كربع او ثلث او عشر فصير

وذكر مشايخنا ان ادناه
على ما يراه الامام صح

الا اقل ما يكون للتقدير به نظير وقدح الصلوة فان الكل لما لم يكن سببا وليس جزء معين صار الاقل
يمكن وهو الجزء الذي لا يتجزى كذا في الكفاية وان صار مكيا بنية وابو يوسف اعتبر حد الاحرار لان التعزير
عارض فنقص منه سوطا في رواية النوادر وعلى ظاهر الرواية نقص عن الثمانين خمسة ولا فقيه
ولا يفهم منهم معقول له قالوا ان ابا يوسف يقدر بجالة وقوم بتسعة وسبعين وهاهنا بعد كل
خمسة عقدا باصابعه فعقد خمسة عشر ولم يعقد الاربعة الاصابع لنقصانها عن الخمسة نظر الى
عنق انه امر بخمسة وسبعين وها هنا موقوف على حقيقة الحال فاختلفت الرواية عن ابي يوسف
لهذا وقد روي عن علي رضي الله عنه مثل هذا اي صحيح لانه لو كان في هذا نقل عن علي رضي الله عنه لما
لم يعتبر ابو حنيفة التعزير بحد العبيد وقيل ان نقصان الخمسة ماثور عن علي رضي الله عنه وفيه نظر لانا
قلنا وهذا لان تقليل الصحابة فيما لا يدرك بالقياس على ما جعله اصحابنا وقيل ان ابا يوسف اخذ
النصف من حد الاحرار والنصف من حد العبيد واكثر حد الاحرار مائة واكثر حد العبيد خمسون
والمجموع مائة وخمسون فاخذ نصفا من هذا ونصفا من هذا فكان المجموع خمسة وسبعين ذكر
ان المائة حد الزنا والخمسون حد ذلك ولكن لا نعلم اعتبار التعزير بتنصيف كل واحد ولا دليل
على التنصيف فيهما من كل واحد منهما ولا دليل ايضا على اعتبار اكثر الحدين وما قاله ابو حنيفة
اشبه بالصواب عندي لتعذر الاقل انتهى من البناية ويجوز حبسه بعد الضرب اذا اصبح الزيادة
تاديب قالوا اذا راى الامام ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس فعل لان الحبس يصلح تعزيرا وقد
ورد الشرع به وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا للتهمة واشد الضرب
التعزير لانه ناقص العدد وتخفيف بخفة ثانيا في وصفه لئلا يؤدي الى التعويض عن مقصود
وهو الزجر واختلف مشايخ في شدته انه ما قال في شرح الطحاوي قال بعضهم هو الجمع في عضو
بجمع الاسواط في عضو واحد ولا يفرق على الاعضاء بخلاف سائر الحدود وقال بعضهم لا بل شدته
في الضرب لا في الجمع ويدل على ذكر ما روى ابو عبيد عن ان رجلا شتم ام سلمة رضي الله عنها
فضربه عمر رضي الله عنه ثلثين سوطا كلها يحبس ويقدم ومعلوم ان عمر رضي الله عنه ضربه بطريق

التعزير

الحد ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب ثم حد الشرب لانه ثبت بقول الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ثم
حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ولان حد الشرب لان سببه متيقن به ولانه جرى
فيه التغليظ من حيث رد الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حد او عزر اي من حده الامام
او عزره فمات فدمه هدر لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد
بالسلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف تعزير الزوج زوجته فانها لو ماتت من ضربها يجب الدية
لانه تاديب مباح فيتقيد بشرط السلامة وقال الشافعي في التعزير تجب الدية في بيت المال لان
الاتلاف خطأ فيه لان التعزير للتاديب غير انه تجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة
المسلمين فيكون الغرم في مالهم قلنا انه لما استوفى حق الله تعالى بامره صار كان الله تعالى اماته من غير
واسطة فلا يجب الضمان ادعت على زوجها زنا فاحشا وثبت ذلك عليه يعزر وكذا المعلم
اذا ضرب تلميذه الصبي ضربا فاحشا يعزر كذا في مجمع الفتاوى راى رجلا مع امراة او محرمه
وهما يطاوعان قتل الرجل والمرأة جميعا كذا في التاتارخانية

كتاب السرقة

لما فرغ من ذكر الزواجر المتعلقة بصيانة النفوس شرع في ذكر الزواجر المتعلقة بصيانة الاموال لان صيانة
النفس اعظم من المال لان المال وقاية النفس قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقال الشافعي امور
عرض على البيع وهي في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع
قال الله تعالى الا من استرق السمع معناه استمع اليه على وجه الخفية وقد زيد عليه اوصاف
في الشريعة وعرفها اي السرقة في الشرع اخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة
من حرز لا يملك ان يقال رجع فيه [illegible] ولا شبهة ملك وحرز فقد زيد على المعنى اللغوي
اوصاف شرعا منها في السارق وهو كونه مكلفا بكونه عاقلا بالغا لان الجناية لا تتحقق
بدونهما ومنها في المسروق وهو كونه مالا متقوما مقدرا ومنها في المسروق منه وهو كونه حرزا
ونفي الشبهة مراعى فيها اما ابتداء وانتهاء كما اذا باشر سبب الاخذ خفية واخذ خفية
او ابتداء فقط كما اذا نقب الجدار خفية واخذ المال منه على المكابرة على الجهار ليلا

قوله ثم حد القذف ... اقول ... بالنص وهو قطعي ... ثمانين جلدة انتهى ... احتمال ... تمت

... السطار ... من ... ابن ... قوله ... الدرر ... ذكر ... وهو ... كذا في البناية

وقع هذه المسئلة في الدرر وهنا الموضع فلهذا كتبناها تكثيرا للفوائد

اي على معنى اللغوي

كيف يتبادر الا الحق ان معنى اللغوي مراعى فيها والحال ان قطع الطريق يسمى سرقة كبرى
ومع هذا المراعى فيها الخفية أجيب بانه روعي فيها الخفية ايضا لان قاطع الطريق يأخذ المال
على خفية عن عين الامام الذي يحفظ الطريق بقوته وشوكته ومنعته كما ان السارق من
السرقة الصغرى يأخذ المال خفية عن عين من يحفظ ماله كان اوقاتا تعاقد المستعيرين
مستاجر ومودع ومرتهن ومضارب ومستبضع وانما يقطع على سرقة شيء وشرط كون ما اخذ
عشرة دراهم مضروبة فصاعدا او قدرها لان النص الوارد في حق السرقة مجمل فيصح بيان
فقد ورد الحديث في بيانه في الجملة قال عليه الصلوة والسلام لا يقطع السارق الا في ثمن المجن وكان
اصحابنا المجن الذي قطع في عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان يساوي عشرة دراهم روى
ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وشرط كونها مضروبة مما قيل لانه عشرة من الدراهم في غالب
البلدان وكونها مضروبة لانها المتداولة عرفا كاسم الدراهم وهو ظاهر الرواية وهو الاصح حتى لو سرق
عشرة دراهم تبرا لا تساوي عشرة مضروبة لا يجب القطع لان شروط العقوبة تراعى وجودها
بصفة الكمال والتبر ناقص في المضروبة ولهذا اشترط الجودة ايضا حتى لو سرق
عشرة زيوفا لم يقطع عند ابي حنيفة وفي رواية عن ابي يوسف لان نقصان الوصف يوجب
نقصان مالية كنقصان العدد فيورث شبهة وعن ابي يوسف يقطع ان كانت تروج لانها في البلد
صارت كالجياد ثم ان قوله قدر عشرة دراهم يشير الى ان غير الدراهم يعتبر قيمته بها وان كان
ذهبا لقيام الدليل على ان نصاب السرقة مقدر بعشرة دراهم وغيرها مقوم بها
عليه باعتبار القيمة يوم السرقة وفي بعض الاخبار ذكر دينار لكنه لم يبلغ في الشهرة مبلغ الدراهم
كما ذكره صاحب الهداية وغيره من البنايات وشرط كون الاخذ من حرز لا شبهة فيه لان ما يؤخذ
بالشبهة لا يستوجب شبهة والحرز قد يكون بالمكان وقد يكون بالحافظ وسيأتي بيانه ان شاء الله
وتثبت السرقة بما يثبت به شرب الخمر اي تثبت بشهادة رجلين لا بشهادة رجل وامرأتين او بالاقرار
مرة فان سرق مكلف اي عاقل بالغ حرا او عبد وجب القطع سواء لان النص لم يفصل

المال

ولان التصنيف بتغليظه فيبطل ما صيانة لاموال الناس ذكر العشر مفعول سرق اي قدر عشرة دراهم
محرزا ذكر الصفة حال بعدها اي كيسا او صندوقا او وعاء فظهر كما في الطريق او في المسجد عند
واقل ان يقر بها اي بالسرقة مرة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا بد ان يقر مرتين او
شهد على البناء للمفعول عليه انه سرق ويسألهما اي الشاهدين الامام او القاضي عن السرقة
ما هي لانها تطلق على اشياء فان منه استراق الكلام الغير او لا يعتدل في الركوع والسجود يسمى
سارقا قال اسرق الناس الذي استرق السمع وقال عليه الصلوة والسلام ان اسوأ الناس سرقة من يسرق من
صلوته وكيف هي لجواز انه نقب البيت وادخل يده فيه واخرج المتاع فانه لا يقطع به عند ابي
محمد ومتى هي لجواز تقادم العهد مانع عن القطع لوجود التهمة واين هي لجواز السرقة من غير حرز
او في دار الحرب وكم هي لجواز ان يكون المأخوذ شيئا تافها حقيرا او دون عشرة دراهم وممن سرق
لكنها ملحقا بنفقة في المحيط وبسالهما عن المسروق منه لجواز ان يكون المسروق منه ذا رحم محرم منه
او احد الزوجين ولعل هذا القيد يستغنى عنه لان المسروق منه حاضر يخاصم والشهود تشهد بالسرقة منه
فلا حاجة الى السؤال عنه ذكره بعض الفضلاء فمع هذا يستغنى عن السؤال عن ماهيتها لان السرقة
منه حاضر فله يحتمل ان يشهد واعلى استماع كلام الغير او على عدم الاعتدال في الركوع والسجود على ان
كون المسروق منه حاضرا لا يفيد لجواز ان لا يعلم المسروق منه ان كونه ذا رحم محرم او احد الزوجين
يؤثر في سقوط القطع فيخاصم ولا يعلم الحاكم ايضا كونه ذا رحم محرم او احد الزوجين على انه يمكن ان
يوكل المسروق منه رجلا في دعواه فيخاصم بالوكالة فلا بد ان يسألهما عنه تبرعا ثم انهم قالوا
السؤال عن الزمان انما يلزم اذا ثبت بالبينة واما اذا ثبت بالاقرار فالتقادم فيه على العموم
التهمة فلا يلزم السؤال عن الزمان وبينا هما مطلوعهما قوله يسألهما اي يسأل الشاهدين عن
هذه الاشياء عما سوى لعنها قطع ويحبسه القاضي الى ان يسأل عن حال الشهود اذ لا يمكن التكفيل
لانه لا كفالة في الحدود ولا يمكن القضاء قبل ظهور عدالتهما فيحبسه الى ان يظهر حالهما وان كانوا
اي السارق جمعا واصاب كلا منهم قدر نصابها اي نصاب السرقة وهو عشرة دراهم قطعوا وان تولى

عنه الحد

الا اخذ بعضهم لان عمنا دين الشراح ان ينوي بعضهم الاخذ ويستقر الباقون للدفع فلو امتنع
لا يمتنع القطع عن اكثر السراق فيؤدي الى فتح باب الفساد وان اصاب كل واحد اقل من النصاب لا قطع
لانه موجب سرقة النصاب ولم توجد ولا يشكل بما اذا قتل جماعة واحدا فانه يقتل كلهم وان
لم يوجد من كل واحد منهم القتل على الكمال واجيب بان القصاص يتعلق باخراج الروح وهو لا
يتجزى فيضاف الى كل واحد منهم كملا ويقطع بسرقة الساج وهو شجر لا ينبت الا ببلاد الهند
يجلب منها والابنوس بمد الهمزة وفتح الباء الموحدة وضم النون خشب صلب والصندل بفتح
الصاد المهملة وسكون النون وفتح الدال المهملة شجر طيب الرائحة والفصوص بضم الفاء والصاد
المهملتين جمع فص الخاتم الخضر جمع الاخضر كذا في النهر والتقييد بها اتفاقي كذا في حاشية [illegible]
والياقوت والزبرجد واللؤلؤ والفعل والعنبر والمسك وبالجملة كل ما هو من اعز الاموال
وانفسها ولا يوجد مباحا في دار الاسلام مباح الاصل غير مرغوب فيه فانه يقطع بسرقته كالذهب والفضة
والاناء والباب المتخذين من الخشب لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة الا يرى انه
يحرز بخلاف الحصير لان الصنعة فيه لم تغلب الجنس ولهذا يبسط في غير الحرز حتى اذا غلبت الصنعة
على الاصل كالحصر البغدادية والمصرية والجرجانية قالوا يقطع بسرقتها وفي الايضاح [illegible]
انما يقطع اذا كانت خفيفة اما اذا كانت باب الدار فلا يقطع لانها غير محرزة لان الحرز يمنع
وصول اليد الى المال ويصير الباب محصنا والباب يصير من البيت محرزا فلا يكون هو محرزا وقيل
يقطع اذا كان خفيفا لا يثقل على الواحد حمله لانه لا يرغب في سرقة الثقيل كذا في الكافي لا
يقطع بسرقة شيء تافه اي حقير يوجد مباحا في دار الاسلام كخشب وحشيش وقصب وسمك وصيد
وطين وزرنيخ بكسر الزاي المعجمة بعدها الراء المهملة معروف ومغرة بفتحات ميم وغين معجمة وراء
مهملة الطين الاحمر وتسكين الغين لغة فيه ونورة بضم النون والكل فيه حديث عائشة رضي الله عنها
انها قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشيء التافه وكل ما هو صيد [illegible]
كثر في بعض النسخ [illegible] وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير [illegible]

اي كل واحد منهم

في الاصل بقوله بصورته احترازا عن الخشب المعمول الصنعة ابوابا او نحو ذلك فانه فيه القطع كما عرفت آنفا وقوله
وقوله غير مرغوب فيه احترازا عن الذهب والفضة لوجود الرغبة فيهما فان نفوس الخلق ترغب عنها وكذلك
اللؤلؤ وسائر الجواهر وروى هشام عن محمد وهو غير ظاهر الرواية اذا سرق الذهب والفضة على الصورة التي
توجد مباحة وهي ان تكون مختلطة بالحجر والتراب لا يقطع وفي الظاهر انها ليست بتافهة جنسا وان
كان يمكن اخذها لا يتركها عادة ولا يقطع بما يسرع فساده كلبن ولحم وفاكهة رطبة وبطيخ
[illegible] فيما يتسارع اليها الفساد [illegible] لان الرغبة انما تتم فيما يصلح للادخار لوقت الحاجة
ولقوله عليه السلام لا قطع في الثمار [illegible] اواه الجرين وهو بالراء المهملة بعد الجيم موضع الذي
يجفف فيه الثمار وانما يجمع فيه عادة ما يبس من الثمار وفي الخل والعسل يقطع اتفاقا قال الاكمل ولا تابع
كذا في شرح مجمع البحرين لابن الملك وكذا الثمر على شجرها ان هذا معلوم من قوله فاكهة
[illegible] لكن اعاده تمهيدا لقوله وزرع لم يحصد لعدم الاحراز فيه ويجري هذا في الثمر على
الشجر ايضا ولا يقطع بما يتناول فيه [illegible] ليكون معنى الكلام ولا يقطع بسرقة
شيء يحمل السارق [illegible] اي مرخصا للاخذ يعني [illegible] كاشربة
مطربة اي مسكرة قال الجوهري في الصحاح الطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور
[illegible] الاشربة بالمطربة لما ذكروا من انه لا يقطع في الخل كما ذكرنا آنفا والآت لهو كدف
بضم الدال المهملة وفتحها هو الذي يلعب به وهو نوعان مدور ومربع وطبل المراد منه طبل اللهو
اما الطبل الغزاة ففيها اختلاف المشايخ فيه واختار الصدر الشهيد عدم وجوب القطع لانه كما يصلح للغزو
يصلح للهو فيتمكن فيه الشبهة كذا في العناية وبربط كجعفر العود كذا في القاموس وشطرنج
وطنبور وصليب ذهب او فضة وشطرنج بكسر الشين المعجمة ونرد معروف وعن ابي يوسف انه ان كان
الصليب ذهب او الفضة في مصلاهم لا يقطع وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز
ولا يقطع بسرقة باب مسجد مطلقا سواء علق في جدار او وضع فيه لانه صار بمنزلة
تابع لحكمه باب الدار فانه يقطع فيما وضع فيها [illegible] لانها علق في جدارها

[illegible] درر [illegible] اختري

[illegible] اختري

[illegible]

كما مر آنفا وقال بعضهم ان اعتاد سرقة باب المسجد يجب ان يعزر ويبالغ فيه ويحبس حتى يتوب كذا في
وكتب علم ومصحف لانها ليست بمحرزة للتمول وآخذها يتأول القراءة منها وصحف جمع لانه
ليس بمال وكذا ان كان عليها اي على المصحف او الصبي حلية خلافا لابي يوسف لان الحلية لو سرقت
وحدها يقطع بها فكذا اذا سرقت مع غيرها ولهما انه اجتمع فيه دليل القطع وهو سرقة الحلية
ودليل عدمه وهو سرقة الصبي والمصحف فاورث ذلك شبهة دارئة للحد غاية ما في الباب ان لكن و
ضم ما لا يجب القطع فيه الى ما يجب القطع فيه لا يسقط كما لو سرق ثوبا خلقا لا يساوي عشرة
وفيه عشرة دراهم مضروبة ثم انهم قالوا الخلاف في الصبي الغير المميز لانه لو كان مميزا لا يقطع
اتفاقا لان له يدا على نفسه وعلى ما في يده فيكون خداعا لا سرقة وعبد كبير لانه غصب او
خداع لا سرقة ودفتر اي دراسة صحيفة فيها كتابة من عربية او شعر او حديث او تفسير
فلا يجب باخذه القطع لان المقصود ما فيه وهو ليس بمال ولانه ان كان فيه امور شرعية
ككتب التفسير والحديث والفقه فهو كالمصحف وان كان فيه اشياء مكروهة فهو كالطنبور
بخلاف العبد الصغير فانه يقطع بالمخلوع السرقة بحذيهم الا اذا كان يعبر عن نفسه
هو والبالغ سواء في اعتبار يده وقال ابو يوسف لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل
ولا يتكلم استحسانا لانه ادمي من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا
به او بعرض ان يصير منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الادمية يعني ان العبد الصغير
مال اما كونه منتفعا به في الحال ان كان يعقل ويتكلم واما كونه بعرض انه سيصير
منتفعا به ان كان لا يتكلم ولا يعقل فلا يكون منتفعا به مآلا لا محالة وبانضمام
الادمية اليه لا يزول عنه مالية الاترى انه يباع بيعا صحيحا ولا صحة له الا باعتبار مالية
بخلاف دفتر الحساب حيث يقطع فيه اذا بلغ نصابا لان المقصود من اخذها الاوراق
لا ما فيها فان الاوراق فيجب القطع ان بلغت قيمة الاوراق النصاب وقال صاحب النهاية مالو
وفي المحيط لو سرق دفاتر واستهلكها يفتى على قيمتها وهو ان ينظر كم تشترى

ذكر

ذكر ينظر من قيمته كم كانت فيقوم قيمة الصك مكتوبا ولا ينظر الى الحكم ولا يقطع بسرقة كلب و فهد
لانهما يوجدان مباح الاصل غير مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في مالية الكلب فاورث شبهة
ولا يقطع بخيانة كان يخون المودع ما في يده من مال الوديعة ونهب وهو ان يأخذ على وجه
العلانية قهرا من ظاهر بلدة او قرية واختلاس وهو ان يأخذ من البيت بسرعة جهرا لان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا قطع على مختلس ولا منتهب ولا خائن وكذا نباش فانه لا يقطع لقوله عليه الصلوة والسلام
لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة خلافا لابي يوسف قال صاحب النهاية اختلف
الصحابة في مسئلة النباش فقال عمر وعائشة وابن مسعود وابن الزبير بوجوب القطع على النباش وقال ابن
عباس رضي الله عنهم لا قطع عليه وقد اتفق على ذلك من الصحابة من بقي في عهد مروان على ما روي ان
نباشا اخذ في عهد مروان فسال الصحابة عن ذلك فلم يثبتوا فيه شيئا فعزره اسواطا ولم يقطعه
ثم اخذ ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وبالاول ابو يوسف والشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم من نبش قطعناه
ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله فان القبر حرز كل شيء معتبر بحرز مثله حتى انه اذا سرق
دابة من اصطبل يقطع ولو سرق لؤلؤا من اصطبل لا يقطع ولهما ما روينا اولا من قوله
عليه السلام لا قطع على المختفي وما رواه ابو يوسف غير مرفوع او محمول على السياسة وان كان القبر
في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح بيانه ما قال صاحب النهاية انه ذكر في المبسوط انه اختلف
مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي انه لا يقطع سواء نبش الكفن او سرق
مالا آخر منه ذكر البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرز في ذلك البيت لان لكل احد من الناس
تأويلا في الدخول لزيارة القبر وكذلك اختلفوا فيما اذا سرق تابوتا من القافلة وفيه
الميت فمنهم من قال يقطع لانه محرز بالقافلة وقال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجب
القطع لاختلال صفة المالكية والمملوكية في الكفن لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث
لتقدم حاجة الميت انتهى ولا يقطع بسرقة مال العامة كما لبيت المال لانه مال العامة
والسارق منهم او مال مشترك لان للسارق فيه حقا او مثل دينه اي دينه حالا

كان الدين او مؤجلا يعني ان كان له على اخر دراهم حالة او مؤجلة فسرق منه مثلها لم يقطع
لانه استيفاء لحقه والحال والمؤجل فيه سواء لان التأجيل لتأخير المطالبة والحق ثابت
ووجوب الدين فثابت قبل المطالبة ايضا وكذا لو كان يقطع لانه سرق مالا لا يباح له
الاخذ كما سرق من فلان جنس وجه الكتب ان الاخذ وان لم يكن مستحقا لمطالبته الحال
لكن كان له شبهة الاخذ وهي كافية للدرء وكذا اذا سرق زيادة على حقه لانه بمقدار
حقه يصير شريكا فيه وهو شايع وان كان دينه نقدا فسرق عرضا قطع لانه ليس له ولاية
الاستيفاء منه الا بيعا بالتراضي خلافا لابي يوسف لان له ان يأخذ عند بعض العلماء
كابن ابي ليلى فانه يقول وان ظفر بخلاف جنس حقه كان له ان يأخذ لوجود المجانسة بالمالية
وفي العلماء من يقول له ان يأخذ رهنا بحقه واختلاف العلماء يورث الشبهة قلنا
هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر اذ القياس ان لا يأخذ جنس حقه في الدين الحال لان هذه
الوصف في الحقيقة وهذا عين كثرتكنا فيه لعلة التفاوت بينهما ولذا كره ... والحسن
التفاوت فله ترك القياس ولا يعتبر بمن انقطع اتصال الاعوية حتى لو ادعى ذلك ...
قضاء لحقه او رهنا به يندرئ الحد عنه لوجود الظن في موضع الاجتهاد وان كان دينه
دراهم فسرق دنانير او بالعكس يعني ان كان دينه دنانير فسرق دراهم لا يقطع لان
النقود جنس واحد حكما كما في الزكاة والشفعة قيل هو الصحيح كذا في العناية وقيل يقطع
ليس له حق الاخذ ولا بما قطع فيه ولم يتغير عنده اخذ ثانيا يعني سرق عينا فقطع فيها
فردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول
الشافعي لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل
اقبح لتقدم الزاجر وصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا
ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما علم من قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما
قطعت يمينه على ما ياتي ان شاء الله تعالى وبالرد الى المالك وان عادت حقيقة العصمة لكن
بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام موجبه وهو القطع فيه كذا ذكر الاكمل

قد

الغزل
قد اختلف باختلاف سبب وان كان قد تغير عنده اخذ ثانيا قطع ثانيا كغزل نسج يعني لو سرق غزلا
فقطع به ثم نسج فصار ثوبا فسرق ثانيا قطع ثانيا لان العين قد تبدل واذا تبدلت العين انتفت
الشبهة الناشئة من اتحاد المحل فوجب القطع ثانيا وان سرق ثانيا قبل القطع قطع **فصل في**
الحرز لما كان تحقق السرقة موقوفا على كون المسروق مالا محرزا وفرغ عن ذكر الوصف شرع في بيان
الحرز الذي يحصل به الوصف قال ... المراد ... الحرز والحرز في اللغة
عبارة عن المكان الحصين ويعبر ان ... يقصد به حفظ الاموال ويختلف ذلك باختلاف الاموال
كالدار والبيت والصندوق والحانوت والحظيرة للغنم والبقر وهو اي الحرز قسمان حرز بمكان
كبيت ولو بلا باب او بابه مفتوح فيقطع اذا سرق من البيت وان لم يكن له باب او له باب لكنه
مفتوح قال صاحب الاختيار ولو كان باب الدار مفتوحا فدخل نهارا واخذ متاعا لم يقطع لانه
ماذون في الدخول عادة ولو سرق ليلا وان دخل ليلا قطع لانه حرز لان البيت بني للحرز ولو دخل
بين العشاء والعتمة والناس يتصرفون فهو بمنزلة النهار ولو علم صاحب الدار باللص واللص لا يعلم
به او بالعكس قطع لانه مستخف وان علم كل واحد بالاخر لا يقطع لانه مكابر وكصندوق وحانوت
وحظيرة باعتبار اختلاف الاموال على ما بيناه آنفا وحرز بحافظ كمن هو عند ماله ولو نائما
لانه قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع من سرق رداء صفوان من تحت رأسه وهو نائم في
المسجد قال صاحب الكافي ولا فرق بين ان يكون الحافظ مستيقظا او نائما والمتاع تحته او عنده
وقيل انما يكون محرزا في حال نومه اذا كان تحت جنبه او تحت رأسه واما اذا كان موضوعا بين يديه
لا يكون محرزا به في حال نومه والصحيح انه يقطع بكل حال لان المعتبر الاحراز المعتاد وقد حصل
بهذا فان الناس يعدون النائم عند متاعه حافظا له الا يرى ان المودع والمستعير لا يضمن
بمثله وهما يضمنان بالتضييع وما لا يكون محرزا لا يكون مضيعا وفي الحرز بالمكان لا يعتبر الحافظ
فلو سرق من بيت مأذون له بالدخول فيه لكن مالكه يحفظه لا يقطع لان المعتبر هو الحرز بالمكان
لانه يمنع وصول اليد الا به ويكون الحافظ مختصا به واما الحرز بالحافظ فانه وان منع وصول اليد
لكن ذلك لا يختص به فكان الحرز بالمكان هو الكامل والحرز بالحافظ كالبدل عنه ثم الحرز بالمكان

لا يجب القطع فيه الا باخراج المتاع منه بقيام يده قبله والحرز بالحافظ يجب القطع فيه اذا اخذ المال لزوال الحافظ

كالحرز بمجرد الاخذ فيتم السرقة بمجرده وهذا ايضا مما ذكره غيره ان الحرز بالمكان اقوى كذا في العناية

ولا قطع بسرقة مال غير بينهما قرابة ولاد لمكان المبسوطة في المال وفي الدخول في الحرز ولا بسرقة

بيت ذي رحم محرم منه لمكان المبسوطة في الدخول في الحرز ولهذا اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة

الظاهرة كالوجه والكف مما يسامح فيه تركها بالكراهية اثناء السرقة وفي الثانية خلاف الشافعي

لظاهر قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولان ملك احدهما مباين لملك الآخر فيجب

القطع لوجود السرقة من حرز مثلها ولنا ان القطع لا يجب الا باخذ المال من حرز ولم يوجد

الحرز لوجود الاذن بالدخول فلا يسمى محرزا فرفع الشارع الحرج في قوله تعالى ولا على انفسكم

ان تأكلوا من بيوتكم الى قوله جميع الاقارب او صديقكم فان قلت الآية تدل على اباحة الاكل لا على اباحة

الدخول قلت الاكل في البيت لا يكون الا بالدخول فيه فدل اباحة الاكل في البيت على اباحة

الدخول فيه ومع اباحة الدخول لا يكون الحرز ثابتا فان قلت كيف يصح استدلالكم بهذه

الآية وقد قال تعالى فيها او صديقكم ومع هذا لو سرق من بيت الصديق يقطع قلت لانه

ظهر انه لم يكن صديقا بل كان عدوا بخلاف ما اذا سرق من بيت اخيه او عمه او خاله

حيث لا يقال لم يكن الاخ او العم او الخال فظهر الفرق ثم نجيب عن آية السرقة

فنقول انها مخصوصة بالاجماع وقد خص منها الصبي والمجنون وقرابة الولاد وغير المحرز

مالا فيه شبهة الشركة ولو سرق وغيره مما ذكرنا كان كذلك قلنا هذا مال غير محرز في حق السارق

لوجود الاذن بالدخول فلا يقطع كما اذا سرق من مسجد كان كذا في البناية ولو كان

المسروق من بيت ذي رحم محرم مال غيره لعدم الحرز على ما ذكر ويقطع بسرقة مال ذي الرحم

ذي الرحم المحرم من بيت غيره لوجود الحرز وكذا يقطع بسرقة من بيت محرم رضاعا لانه لا

قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا او بالتقبيل عن شهوة ولان الرضاع

قلما يشتهر فلا يسقط خلافا لابي يوسف في الام من الرضاع لانه يدخل عليها من غير استيذان في

حشمة بخلاف الاخت من الرضاع لانعدام هذا المعنى فيها عادة ولا قطع بسرقة مال الزوجين اي

من زوجها

ادنا بيتهما فان بسوطة اليد لكل واحد منهما في مال الآخر وثبوت الاتحاد بينهما مانعة في القطع ولو

من حرز خاص بينه اذا سرق احد الزوجين من حرز الآخر خاصة لا يسكنان فيه لا تقطع ايضا

عندنا [خط] صاحب البناية قال الشافعي في بعض كتبه يقطع كل واحد بسرقة الآخر وله

قول اخر وهو قول الربيع يقطع الزوج لا المرأة وقال مالك ان سرق من بيت سوى البيت الذي

يسكنان فيه يقطع والا فلا يقطع وكذا لا يقطع لو سرق العبد من سيده او زوجة سيده

او زوج سيدته لوجود الاذن بالدخول عادة فيهن الصغرى وعطاء اي ولا يقطع

بسرقة مولى من مكاتبه لان له في اكسابه حقا وكذا لو سرق المكاتب من سيده لتنزله منزلة

العبد كذا في الكافي او ختنه بفتحتين او صهره بكسر الصاد وسكون الهاء قال صاحب

الختن كل من كان من قبل المرأة مثل الاب والاخ هكذا عند العرب وعند العامة ختن الرجل

زوج بنته وعن الليث الختن الصهر وهو الرجل المتزوج في القوم قال والد الرجل ختنا ذكره ج.

وعلى هذا ابو بكر وعمر رضي الله عنهما ختنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا عن ابن الاعرابي وعن

ابن عباس قال سعيد بن جبير انظر الرجل الاشرف ختنه فوراء ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن

الآية فعليه لا اراها فيهن اراد بختنته ام امرأة وقال الازهري الختون والختونة

المخاتنة وهي تجمع المصاهرة بين الرجل والمرأة واهل بيتها اختان واهل الزوج اختان

وعن الليث ايضا لا يقال لاهل بيت الرجل الا اختان واهل بيت المرأة اصهار ومن العرب

من يجعلهم كلهم اصهارا وعن الاصمعي الاحماء من قبل الزوج والاختان من قبل المرأة والاصهار

يجمعها قال ولا يقال غير ذلك وعن ابن الاعرابي نحوه وقال الفراء في قوله تعالى وهو الذي خلق من

الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا النسب الذي لا يحل نكاحه والصهر الذي يحل نكاحه كبنات العم والخال

واشباههن من القرابة التي يحل تزوجها كذا في نسخة المغرب التي عندنا كتبت منها الى

هنا وفيها بعض تفصيل زائد على ما كتبته بعد فكر تركته ثم ان عدم القطع فيهما على

قول ابي حنيفة ووجهه ان بين الاختان والاصهار مباسطة في دخول بعضهم منازل

ختن بفتحتين عورت طرفنده اولان كمسه لر يا بابا
و قرنداش و عمو كبي حمي اختان ديلور اما عند العامة
ختن كشينك قزي ارنه ديرلر كويكو معناسنه اختري

الصهر بالكسر قاين اته جمعي اصهار كلور و دخي زوجه و اقاربه
وعورت اقاربنه دخي اطلاق اولنور و ديال اصهره و اصهر
بمعنى قربه و دناه و منه مصاهرة النكاح و هي المواصلة
والمقاربة والصهر في العرب القرابة اختري كبير

البعض لكل اشتبه ان تمكنت الشبهة في الحرز خلافا لهما فيهما اي في الختن والصهر له ان شبهة للبعض
في مال البعض لانها تكون بالقرابة ولا قرابة هنا والمحرمية بينهما كالمحرمية بالرضاع او سرق من مغنم
فانه لا يقطع لما روي عن علي كرم الله وجهه انه اتي برجل سرق من مغنم فدرأ عنه الحد
وقال ان له فيه نصيبا او سرق من حمام نهارا وان كان ربه اي صاحبه حاضرا وعنده لاختلال
الحرز بالاذن في الدخول وبه قال في ذكرها بيت التجار والخانات او سرق من بيت اذن
في دخوله لاختلال الحرز بالاذن ايضا او سرق الضيف من مضيفه لان البيت لم يبق
حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة
وقطع لو سرق من الحمام ليلا لانه بني للحرز وقال صاحب الاختيار ومما اعتاد الناس في دخول
الحمام في بعض الليل فهو كالنهار لوجود الاذن كالنهار او سرق من المسجد متاعا وربه
اي صاحبه عنده فانه يقطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بني لاحراز الاموال
فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع
بكون صاحبه عنده لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ او ادخل
يده في صندوق غيره او كمه او جيبه لانه تمكن هنا ادخال اليد دون الدخول فيتم هتك
الحرز بادخال اليد والاخراج منه او سرق جوالقا فيه متاع وربه يحفظه او نائم عليه
وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة قال صاحب
الهداية وصاحب الكافي وكذا النوم بقربه بحيث يعد حافظا انتهى ولو كان عنده
فسطاط وجمع متاعه فيه فسرقه رجل يقطع لانه بمنزلة البيت ولو سرق الفسطاط
نفسه لم يقطع لانه نفس الحرز فيحفظ بغيره لا انه يحفظ بغيره كذا في البناية او سرق المؤجر
من البيت المستاجر على صيغة اسم المفعول فانه يقطع عند ابي حنيفة خلافا لهما لان المؤجر
يدخل البيت الذي آجره للمرمة فيثبت له الاذن كما لو سرق من دار التي اعارها وله انه
ممنوع من الدخول بغير اذن مستاجر لان البيت المستاجر كالمملوك للمستاجر وهو المنفعة

واما

واما الدخول للمرمة فمباح باذن مستاجر لا بغير اذنه وانما قيد بالمؤجر لانه لو سرق المستاجر من بيت
المؤجر غير البيت الذي استاجره يقطع اتفاقا ولو سرق شيئا ولم يخرجه من الدار لا يقطع
لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها في يد صاحبها معنى فيتمكن
شبهة عدم الاخذ وهذا اذا كانت الدار صغيرة بحيث لا يستغني اهل البيوت عن الانتفاع
بصحن الدار بخلاف ما لو اخرجه من حجرة الى صحن الدار يعني لو كانت لدار حجرات كثيرة و
في كل حجرة ساكن لم يستغن اهل الحجرات عن الانتفاع بصحن الدار وانما ينتفعون به انتفاع
السكة فاخرج سارق من حجرة من تلك الحجرات الى صحن الدار قطع لان كل حجرة باعتبار
ساكنها حرز على حدة الا ترى انه علق على باب كل حجرة غلقا على حدة وما كان محرزا بحجرة اي كل
اهل الحجر جمع حجرة دار من حجرة اخرى كائنة فيها اي في الدار وذلك كربع او دار ضيق
مدرسة ونحوها فيه حجرات يسكن في كل منها انسان لا تعلق له بالحجرة التي يسكن فيها غيره
لا كالدار التي صاحبها واحد وبيوتها مشغولة بمتاعه وخدامه وبينهم انبساط انتهى
بشرح الغرر وهذا هو المراد من قول صاحب الكافي وفي الدار المشتملة على البيوت اذا كان
في كل بيت ساكن لا يقطع والا فظاهره مخالف او اخذ شيئا من حرز فالقاه في الطريق
ثم خرج فاخذه وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذ
ولنا ان الالقاء حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع متاع او ليتفرغ لقتال
صاحب الدار او للفرار ولم يعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا وحاصله
ان يده ثبتت عليه بالاخذ اولا ثم بالرمي الى الطريق لم تزل يده حكما لعدم اعتراض
يد اخرى على يده واذا بقيت يده حكما وقد تقررت بالاخذ الثاني وجب القطع واذا
خرج ولم ياخذه فهو مضيع لا سارق او حمله على حمار فساقه فاخرجه من الحرز
لان سير الحمار مضاف اليه لسوقه الا ترى انه ما وطئت دابته يضمنه سائقها ولو
دخل البيت فاخذ شيئا وناول اي اعطى من هو خارج من البيت لا يقطعا لان الاول

لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على ما كان قبل خروجه ومن هو خارج لم يوجد منه هتك الحرز
فلم يتم السرقة من كل واحد وكذا لا يقطعان لو ادخل الخارج يده في نقب وتناوله من الداخل وعن
ابي يوسف يقطع الداخل لا الخارج في الصورة الاولى لان الداخل تم منه هتك الحرز
صار على محرزها بفعله بمناولة من هو خارج ويقطعان في الصورة الثانية اما الخارج فقد
وجد منه اخراج المال بادخال يده في الحرز واما الداخل فقد وجد منه الاخراج ايضا بمعاونته
ونفيا لما روي عن علي كرم الله وجهه اللص اذا كان ظريفا لا يقطع فسره بهذا ولان السرقة
هتك الحرز على الكمال واخراج المال والكمال فيهما اي في هتك الحرز واخراج المال شرط في
السرقة ولم يوجدا بكمالهما في الصورتين فلم يقطعا لان في النقصان شبهة العدم قوله الصورتين
احديهما ان يدخل احدهما في البيت ويأخذ شيئا ثم يناوله من في الخارج من غير ان يخرج من
البيت ومن غير ان يدخل الخارج يده فيه والثانية ان يخرج الداخل يده فيه ويناوله والثالثة
ان يدخل الخارج يده فيه ويأخذ من الداخل بعد ما حمله من مكانه حتى ان في الصورتين الاخيرتين
اختلفوا فبقي الصورة الاولى والمتبادر يقتضي ان لا يقطعا اتفاقا اذا عرفت هذا فاعلم ان
في كلام المصنف رحمه الله مسامحة لا تخفى بعد التأمل الا ان يقال الصورة الاولى شاملة للصورتين
تدبر وكذا لا يقطع لو نقب بيتا وادخل يده فيه واخذ شيئا وعن ابي يوسف في الاملاء انه يقطع
لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا ادخل يده في صندوق
الصيرفي واخرج الغطريفي وهو الدرهم المنسوب الى غطريف بن عطاء الكندي امير خراسان
ايام الرشيد والدراهم الغطريفية كانت من اعز النقود ببخارى ولنا ان هتك الحرز يشترط
فيه الكمال تحرزا عن شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره لان الدخول
في البيت هو المعتاد بخلاف الصندوق لانه لا يمكن فيه الا ادخال اليد دون الدخول وعكسه ما تقدم
من حمل البعض فانه لا يذكر هو معتاد ايضا او طر صرة خارجة من كم غيره لان الصاحب
العناية الطرار هو الذي يطر الهميان اي يشقه ويقطعه والصرة بالضم وعاء الدراهم
الصرة

الى ان يشد دونها والمراد بالصرة ههنا هو نفس الكم المشدود فيه الدراهم انتهى وحاصل المسألة وان
الكم ان كان مشدودا فيه الدراهم لم يقطع وان ادخل يده في الكم وطرها يقطع لان في الوجه الاول
الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلا يوجد فيه هتك الحرز وفي الوجه الثاني الرباط
داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ ينعكس
الحكم في الوجهين لانعكاس العلة وتحقيقه انه لو حل الرباط واخذ يقطع في الوجه الاول وهو
كون الرباط من خارج لانه يبقى الدراهم في الكم بعد حل الرباط فيحتاج الى ادخال اليد لاخذ الدراهم
فيتحقق هتك الحرز بالاخراج منه وفي الوجه الثاني وهو كون الرباط من داخل لا يقطع لانه اذا
حل الرباط يبقى الدراهم خارجة من الكم فلم يوجد اخراج المال من الحرز وانما اخذ من خارج
الكم فلا يقطع خلافا له اي لابي يوسف متعلق بالمسئلتين معا اما قوله في مسئلة الاولى فيما
نقلنا من الاملاء واما في الثانية فانه يقول يقطع فيها في الوجوه كلها لان المال محرز
بصاحبه والكم تبع قلنا المرء يعتمد محفوظا بكمه او جيبه ويقصد قطع مسافة او لقاء
انسان او الاستراحة ان كان جالسا لا حفظ ماله فلا يعتبر حرزا لانه مقصود الاخر
ان ينشق الجوالق على الابل يسيرا واخذ منه يقطع لان صاحب الدراهم اعتمد الجوالق
فجعلها فيها وفي رواية الدراهم في الجوالق صارت كالحرز فيقطع ويريد بالجوالق ما فيه الحوائج
على الابل يسير لا يقطع لان السائق او القائد انما يقصد بفعله قطع مسافة او نقل الامتعة لا الحفظ
فلم يعتبر الجوالق محرزا به مقصودا وان حلها واخذ من داخل الكم قطع اتفاقا وهو بيان
ان انه لو حل الرباط يقطع على تقدير كون الرباط من خارج فتنبه بقوله المعتبر خلافا لابي يوسف
تابع في الوجوه كلها كالصاحب الكافي بعد بيان وجوه هذه المسئلة وعن ابي يوسف انه يقطع في
الوجوه كلها وكذا اصل شريعة والمسئلة عند ابي يوسف يقطع في الوجوه كلها فقول المصنف اتفاقا
ليس موافقا لها تتبع ولو سرق من قطار وهو بكسر القاف الابل يشد زمام بعضها خلف
بعض كما نص قولهم جاء القوم متقاطرين اي جاء بعضهم اثر بعض كذا في البناية والقاموس

الدراهم

[illegible]

جملًا او جملا لا يقطع سواء كان معه سائق يسوقه او قائد يقوده او لا لانه مقصود كما في السائق
العقود والسوق وقطع عما فيه دون الحفظ وانما يجب اذا كان المسروق محفوظا مقصودا مع الكل
مع الاحمال من يتبعها للحفظ يقطع وان شق الحمل واخذ منه شيئا قطع لما مر ان الجوالق في
هذه احرز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه صيانتها كالكم فوجد الاخذ من الحرز وقد بينا
آنفا توضيح المسئلة الكم والفسطاط كالبيت في جميع ما ذكر **فصل في كيفية**
القطع واثباته لما ذكر وجوب القطع لم يكن بد من بيان كيفيته وهذا الفصل في بيانها
واثبات القطع بدليل يقول المعترض لم يذكر في هذا الفصل اثبات القطع بدليل لا صريحا
ولا ضمنا فيه شرعه لم قال واثباته غاية ما في الباب ان صاحب الهداية قال هكذا او ذكر اثباته
بدليله والمصنف اقتفاه فقال ما قال ولم يتفطن بعدم ذكره قال ويقطع يمين السارق
اما القطع فلما تلونا من قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية واما قطع
اليمين فبقراءة ابن مسعود فاقطعوا ايمانهما مكان ايديهما وهي مشهورة فيجوز الزيادة بها على الكتاب
وقد عرف في الاصول من زندها وهو مفصل طرف الذراع في الكف اعلم ان محل القطع
قيل والذي عليه عامة الفقهاء انه مفصل الزند وقالت الخوارج منكب لان اليد اسم للجارحة
من رؤوس الاصابع الى الابط وعن بعض السلف الاصابع تقطع لان الاخذ كان بها فيقطع
لازالة التمكن من الاخذ ولنا ان اليد ذات مقاطع ثلث وهي رسغ ومرفق ومنكب وكل
يحتمل ان يكون مرادا فزال الاحتمال ببيان النبي صلى الله عليه وسلم حيث امر بقطع اليد اليمنى من الزند
ولان مفصل الزند وهو الرسغ متيقن به لكونه اقل فيؤخذ به لان العقوبة تندرئ بالشبهات
وفيما زاد على الرسغ شبهة فلا يثبت فان قلت مراده من قوله فاقطعوا ايديهما الاثنتين لا الجمع
لان المراد يمين السارق ويمين السارقة فكيف وقع بلفظ الجمع قلت يجوز ذكر الاثنين بلفظ الجمع
كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وليس للانسان الا قلبان ويحسم من حسم العرق كواه بحديد
محماة لئلا يسيل دمه ومراده هنا الكي بعد القطع بالزيت المغلي ونحوه لان الحد زاجر لا متلف

ثم

ثم كيلا يؤدي الى التلف وتقطع رجله اليسرى ان عاد فان سرق ثالثا لا يقطع بل يحبس حتى يتوب
روى ايضا ذكره المشايخ وحاصله ان السارق لا يقطع اطرافه الاربعة بالقطع مرات وانما يقطع
يده اليمنى اولا لما مر ورجله اليسرى ان سرق ثانيا ثم يعزر بعد ذلك ويحبس حتى يتوب هذا
عندنا وعند مالك والشافعي يقطع اطرافه الاربعة بالقطع مرات والحبس بعد الرابعة وعند اصحاب الظواهر
يقتل بعد الرابعة استدل الشافعي بقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان
عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى عنه ايضا مفسرا وهو ما
رواه ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المرة الاولى يقطع يده اليمنى وفي الثانية
رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى ولان الثانية مثل الاولى في كونها
جناية بل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول علي رضي الله عنه اني لاستحيي من الله ان لا
ادع له يدا يأكل بها ورجلا يمشي بها وبهذا حاج بقية الصحابة فحجهم اي غلب عليهم في الحجة
فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه تفويت جنس المنفعة والحد زاجر لا مهلك ولانه نادر
الوجود والزجر فيما يغلب والحديث الذي رواه طعن فيه الطحاوي حيث قال تتبعنا الآثار
فلم نجد له اصلا وقال ابو نصر البغدادي قال الطحاوي انه حديث لا اصل له وكل من لقيناه من
حفاظ الحديث ينكرونه ويقولون لم نجد له اصلا او نحمله على السياسة بدليل ما ورد في ذلك
الحديث من الامر بالقتل في المرة الخامسة وطلب المسروق منه شرط القطع اختلف العلماء في اشتراط
حضور المسروق منه وطلبه السرقة للقطع فقال ابن ابي ليلى لا حاجة الى ذكره وتقبل الشهادة
على السرقة حسبة كالزنا لان المستحق بكل واحد منهما خالص حق الله تعالى وقال الشافعي ان اقر
السارق بالسرقة فلا حاجة الى حضور المسروق منه وطلبه وان ثبت بالبينة فلا بد من ذكره لان
الشهادة تبتني على الدعوى فما لم يحضر هو او نائبه لا تقبل الشهادة وان غاب بعد ذلك
لا يمنعه استيفاء القطع وعندنا حضوره شرط في الاقرار والشهادة جميعا عند الاداء
والقطع لان الخصومة شرط لظهور السرقة لانها اخذ مال الغير بالخيانة ولم يثبت الخيانة

علی مال الغیر الا بخصومته وکذا ان غاب عند القطع اذ الاستیفاء من القضاء فی الحدود فلو قطع نکل الغیر
کان هذا استیفاء للحق مع شبهة لجواز ان اقر له بالملک قبله ولو کان المسروق منه مودعا او غاصبا
او صاحب الربا بان صورته رجل باع عشرة دراهم بعشرین درهما وقبضه فسرق منه یقطع السارق
بخصومته او مستعیرا او مستاجرا او مضاربا او مستبضعا او قابضا علی سوم الشراء او مرتهنا
وکل من له ید حافظة سوی المالک کالاب والوصی فله الخصومة وقال الشافعی لا یقطع بخصومة
هؤلاء قال صاحب الکافی والکلام بیننا وبین الشافعی بناء علی ان لهؤلاء حق الخصومة عندنا
وعنده لیس لهم ذلک عند محمد وزفر ما لم یحضر المالک لانه یطالبونهم الحفظ دون الخصومة ولنا
ان الموجب للقطع السرقة وقد ظهرت بالبینة عقب الدعوی المعتبرة لحاجتهم الی الاسترداد
فحکمه دعوی الغیر لعدم الحاجة الی الاسترداد ویقطع ایضا بطلب المالک فی السرقة من هؤلاء
ای مودع او غاصب الغیر الا الراهن فانه لا یقطع بطلبه قبل قضاء الدین لانه لا
له فی المطالبة بالعین بدونه قال صاحب العنایة نقلا عن المحیط اذا سرق الرهن من المرتهن
فللمرتهن ان یقطعه ولیس للراهن لانه لا سبیل له علی اخذ الرهن وان قضی الدین فله ان
یقطعه لان له ان یاخذ وهذا لان السارق انما یقطع بخصومة من له ولایة الاسترداد
ولیس للراهن ذلک قبل قضاء الدین وقال صاحب العنایة ایضا ولم یذکر المالک علی ای
الروایة انه بالتسلیم لم یبق له ملک ولا ید فلا یکون له ولایة الخصومة بخلاف رب الودیعة ونحو
منه والمعیر وصاحب الربا وسائرها فان الملک لهؤلاء باق انتهی لا یقطع بطلب السارق او المالک
لو سرقت من السارق بعد القطع یعنی لو سرق سارق عینا فقطع ثم سرقت من السارق لم یکن للقاطع
ولا للمالک ان یقطعا السارق الثانی لان السرقة انما توجب القطع اذا کانت من ید مالک او امین او
الغیر علی ما نعم من المسائل التی قبلها ولم یوجد شیء منها ههنا اذ السارق الاول لیس بمالک ولا امین
ولا ضمین حتی لو تلف لا یضمن کما سیاتی فی اثناء الحاشیة فسقط التقوم فی حق السارق من
القطع الا ان للمالک ان یستردها فی روایة لحاجته بخلاف ما لو سرقت منه ای من السارق الاول

کذا

ان یقطعه

قبل

قبل القطع او بعد درء الحد عنه بشبهة فانه یقطع بخصومتهما لان السارق الاول یکون کالغاصب
فی سقوط التقوم لعدم القطع ولم یوجد وان لم یطلب اصلا لا یقطع لما مر ان طلب المسروق
منه شرط وان اقر هو بها احتراز عن قول الشافعی کما یاتی تفصیله ولا بد من حضور
الطالب عند الاقرار والشهادة والقطع وهذا ایضا احتراز عن قول الشافعی فانه قال لا
یلزم حضوره بعد ما شهد عند القطع وقد مر تفصیله ایضا ولو کانت یده الیسری او ابهامها
ای ابهام یده الیسری مقطوعة او شلاء او اصبعان سوی الابهام کذلک ای مقطوعتین
او شلاوین لا یقطع منه ای من السارق شیء بل یحبس لان فیه تفویت جنس المنفعة بطشا
اما فی الیمنی فظاهر واما فی الابهام فلان قوام البطش بالابهام وکذا اذا قطع الاصبعان
لانهما تنزلان منزلة الابهام بخلاف الواحدة سوی الابهام فانها لا توجب خللا ظاهرا
فی البطش کما فی الابهام او الاصبعین سواها واما الرجل فلتلک یفوت الزجر بها وکذا لو
کانت رجله الیمنی مقطوعة او شلاء لا یقطع یده الیمنی لان فیه تفویت جنس منفعة المشی
اذ لا یستطیع المشی لو کانت رجله وید مقطوعتین من خلاف واما لو کانتا مقطوعتین من جانب
فیضع العصا تحت ابطه فیکون قائما مقام الرجل الفائتة ولا یضمن القاطع بقطع الیمنی لو قطع
الیسری سواء کان عمدا او خطاء عند ابی حنیفة وعندهما یضمن اذا تعمد ولا شیء علیه
فی الخطاء وقال زفر یضمن فی الخطاء ایضا وهو القیاس لانه قطع یدا معصومة والخطاء فی
حق العباد غیر موضوع فیضمنها قلنا انه اخطاء فی الاجتهاد اذ لیس فی النص تعیین الیمنی
والخطاء فی الاجتهاد عفو ولهما انه قطع طرفا معصوما بغیر حق لانه لم یقطع یسارا فی حد
فکان قطع الیسار قصاصا ولا تاویل لانه تعمد الظلم فلا یعفی وان کان فی مجتهد فکان
ینبغی ان یجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابی حنیفة القول بالموجب یعنی سلمنا
انه قطع طرفا معصوما بغیر حق ولا تاویل لکنه اخلف من جنسه ما هو خیر له فلا یعد اتلافا وعلی هذا
لو قطع یسار السارق غیر الحداد بقطع الیمنی لا یضمن شیئا هو الصحیح ذکره فی شرح الطحاوی

ای ان کل مجتهد مصیب

یعنی قطع غیر الحداد

لو قطع غير يمنى السرى فان تعمد يلزم القصاص وان اخطأ يلزم الدية لكن الاول هو الصحيح كذا في العناية
ثم انهم قالوا المراد بالخطاء ههنا من مسائل الخطاء في الاجتهاد واما الخطاء في معرفة اليمنى واليسرى
فلا يجعل عفوا وقيل يجعل عفوا ايضا كذا في العناية ولهذا فرع السارق بسيله وقال زفر يعني
لا يعني قاطع اليسرى بالاتفاق لانه قطعه بامر من سرق شيئا ورده قبل الخصومة الى الحاكم لا
يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد الخصومة بجامع ان القطع حق الشرع
فلا يحتاج الى الخصومة وجه الظاهر انه لا قضاء الا بعد ثبوت السرقة ولا ثبوت الا بالشهادة
لعدم الاقرار ولا شهادة بلا دعوى ولا دعوى بعد ما وصل المسروق الى المسروق منه واما
دعوى القطع فهو اجنبي عنها ولا قطع بدعوى الاجنبي فكذا بعدواه وان رده بعد سماع
البينة والقضاء يقطع وقيل القضاء لظهور السرقة عند القاضي بالشهادة بعد خصومة معتبرة
ولو رده الى ابيه او امه او جده سواء كانوا في عياله او لم يكونوا لا يقطع لانه كالرد الى نفس
المسروق منه ولو رده الى ولده او ذي رحم ان لم يكونوا في عيال المسروق منه يقطع لعدم الوصول اليه حقيقة وحكما
وان كانوا في عياله لم يقطع لان لهولاء شبهة الملك بالنفقة في شبهة الرد وشبهة الرد كالرد
ولو دفع الى عيال هولاء يقطع لانه شبهة الشبهة ولو دفع الى مكاتبه لا يقطع لانه عبد ولو سرق من
من مكاتب ورده الى سيده لا يقطع ايضا لان يده عليه فوق يده على ماله وكذا لا يقطع لو نقص
قيمته من النصاب قبل القطع بعد القضاء وعن محمد يقطع وهو قول زفر والشافعي اعتبارا
بما اذا استهلك بعضه من العشرة او استهلكه ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا يشترط قيامه
عند الامضاء بخلاف النقصان فمعدود الشيء لانه مضمون عليه واما نقصان العين فغير مضمون فكان
النصاب ناقصا عينا فيقطع فصار شبهة فافترقا او ملكه اي ملك السارق المسروق بعد القضاء
بهبة او بيع وقال زفر والشافعي يقطع وهو رواية عن ابي يوسف لان السرقة قد تمت انعقادا
باخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وظهورا لان الغرض انه قضى عليها بالقطع
ولا يكون ذلك الا بعد ظهورها وبهذا العارض يعني بعارض ثبوت الملك للسارق بسبب الهبة

والبيع ولنا ان الامضاء من القضاء يعني ان استيفاء الحد من تتمة قول القاضي حكمت او قضيت بالقطع
بالرجم او بالجلد في باب الحدود لوقوع الاستغناء عن القضاء بالاستيفاء يعني ان القضاء في هذا
الباب لا يفيد غناء الا بالاستيفاء لان القضاء للاظهار ولا اظهار ههنا لان القطع
حق الله تعالى وهو ظاهر عنده تعالى لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلو لم يجعل الاستيفاء
قضاء في هذا الباب لعري القضاء عن الفائدة بالكلية وهو باطل بخلاف حقوق العباد فان القضاء فيها
يفيد اظهار الحق للطالب عما هو مطلوب فلا حاجة الى جعل الاستيفاء من تتمة القضاء فيها وهذا
لانه تفويض استيفاء الحد الى الائمة دون سائر الحقوق واذا كان كذلك يعني اذا كان الامضاء من
تتمة القضاء يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء كما يشترط وقت ابتداء القضاء وقد
انتفى ذلك بالبيع والهبة وهذا لان ما يكون شرطا لوجوب القضاء يراعى وجوده الى وقت الاستيفاء
لان المعترض قبل الاستيفاء كالمقترن باصل السبب بدليل العمى والخرس والردة في الشهود فان الحدود
لا تستوفى اذا كانت الشهود على هذه الاوصاف وقت الاستيفاء بالاجماع كذا في العناية نقلا عن
الاسرار وقوله بعد القضاء قيد للمسئلتين جميعا او ادعى السارق انه اي المسروق ملكه اي ملك
السارق يعني بعد ما شهد الشاهدان وان ادعى ذلك بعد الاقرار بالسرقة فانه يسقط القطع بالاتفاق
كذا في العناية وان لم يثبت وقال الشافعي لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي
الى سد باب الحد ولنا ان الشبهة دارئة للحد والشبهة تتحقق بمجرد الدعوى لاحتمال الصدق ولا
معتبر بما ذكره ولا اعتبار بقوله لا يعجز عنه سارق بدليل ان الرجوع عن الاقرار بالسرقة
صحيح وما يتقرر الا ويتمكن من الرجوع فكان ذكر معتبرا في ايراث الشبهة وكذا هذا قال صاحب
الاشباه ومثل هذا يسمى اللص الظريف ونظيره اذا ادعى ان الموطوءة زوجته ولم يعلم ذلك
فانه يسقط عنه الحد قال صاحب العناية قلت وجه قول الشافعي ان السارق اذا ادعى ان المسروق ملكه
يسقط القطع عنه بمجرد دعواه وكذلك لو قال السارق هو ملكي شيئا في السرقة لا يقطع وكذلك
لا يقطع لو قال العبد السارق هو ملكي سيدي وان كذبه سيده فلم ندكرانه ذكر ذلك لكن فيه نظر

اي سرقت فيه

تقطع اليمنا ام

لا ينبغي تمام حكم السارق في ترتيب كتاب الانتصاب ... حكم بها انما يكون على بعض الاحصاء ... على وقوع ثبوت البينة والبيع ؟

السارق

وقال صاحب العناية وجد نقلا عن بعض نسخ شرح الكافي وكذا الواقعات اطلق السارقين سواء كان الآخر
اشتبه فعلى احدهما بدعواه لم يقطعا وان لم يثبت لان الرجوع عامل في حق الراجع ويورث الشبهة في
الآخر ولو سرقا وغاب احدهما وشهدا على البناء للمفعول على سرقتهما قطع الآخر في قول ابي
حنيفة وهو قولهما وكان ابو حنيفة يقول اولا لا يقطع لانه لو حضر ربما يدعي الشبهة الدارئة
للحد عن نفسه وعن الحاضر فلو قطعنا الحاضر قطعنا مع الشبهة وهو لا يجوز ووجه قوله الآخر ان الغيبة
تمنع ثبوت السرقة على الغائب لان القضاء على الغائب لا يجوز فكان الغائب في حق
الشبهة كانه معدوم والمعدوم لا يورث الشبهة فيجب الحد لوجوده وهذا لان الشبهة يجب ان تكون
موجودة لا الموهومة ولا اعتبار بتوهم حدوث الشبهة ولو اقر العبد على ذاته بسرقة
قطع ورد السرقة الى المسروق منه وكذا المحجور عند الامام وعند ابي يوسف يقطع ولا ترد وعند محمد
لا يقطع ولا ترد اعلم ان هذه المسئلة على وجوه لانه لا يخلو اما ان يكون مأذونا او محجورا
وعلى كل من التقديرين المال قائم في يده او هالك فان كان مأذونا يصح اقراره في حق القطع
والمال فيقطع يده ويرد المال الى المسروق منه ان كان قائما وان كان هالكا لا ضمان عليه
صدقه مولاه او كذبه لان القطع والضمان لا يجتمعان وان كان محجورا وعلى الهالك يقطع
ولم يضمن كذبه مولاه او صدقه وان كان قائما وصدقه مولاه يقطع عندهم ويرد المال الى المسروق
منه وان كذبه وقال المال مالي قال ابو حنيفة رحمه الله يقطع يده ويرد المال الى المسروق منه وقال
ابو يوسف وهو قول الشافعي يقطع يده والمال للمولى وقال محمد رحمه الله لا يقطع والمال للمولى لان
في ضمن صحة اقراره بالمال ان كان مأذونا وان كان محجورا لا يصح اقراره بالمال ايضا
لانه اقر بما ينفيه عن مولاه ولم يرض به نصا ودلالة فلا يصح اقراره في حق القطع مأذونا
كان او محجورا لان عنده لا يصح اقرار العبد على نفسه بالحد والقود لانه يستحق به نفسه واطرافه
وذلك كله مال المولى واقراره على الغير باطل ولنا انه اقر بما لا تهمة فيه فيقبل لان
استحقاق نفسه وطرفه اتلافا يتضمن ضرره والاقرار حجة عند انتفاء التهمة

عنه

عنه ولان وجوب الحد عليه باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك فنفسه من حيث انه آدمي حقه
لا حق سيده فاقراره هذا اقرار بالحق ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بالحد ولهذا يملكه المولى عليه
بنوعيه كالحر غير انه متى صح اقراره على نفسه واستحق نفسه من حيث انه آدمي سرى الى استحقاق نفسه
من حيث انه مال تبعا وقد يثبت الشيء تبعا وان لم يثبت قصدا وقال محمد اقرار المحجور باطل لانه
ملك مولاه وما في يده كذلك لانه ملك مولاه ولهذا لا يصح لو اقر فيه بالغصب فكذا بالسرقة واذا لم يصح
اقراره في حق المال بقي على ملك سيده ولا يصح القطع في الحكم بسرقته لان كونه مملوكا لغير
السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وتحقيقه ان المال اصل والقطع تبع لانه قد يثبت المال
بدون القطع كما لو شهد رجل وامرأتان ولا يتصور ان يثبت القطع قبل ثبوت المال واذا بطل
اقراره في حق المال بطل في حق التابع ايضا فلهذا لا يقطع ولا يرد وفي محله بماذون لصحة اقراره على
ما في يده فيصح في حق القطع ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح
وبالمال للمسروق منه وهو على سيده فلا يصح والحكم ينفصل عن الآخر لانه قد يثبت المال دون
القطع كما مر وقد يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك ويجوز ان يقطع يده وان لم يقبل
اقراره فيبقى على كالحر اذا قال الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وكذبه زيد فانه يقطع عمرو
وان لم يقبل اقراره ان ذلك الثوب لعمرو حتى يوجب الاقرار من زيد وقال ابو حنيفة رحمه الله
اقراره بالقطع صحيح منه لانه بقي على اصل الحرية فيه فيصح اقراره في المال تبعا كالمستحق ان يقطع
يد العبد في حال مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضروراته وهذا لان الاقرار
بلا تهمة البقاء والمال فيه حال البقاء تبع للقطع ولهذا يسقط عصمة المال باعتبار
القطع لان القطع لا يجتمع مع الضمان ويستوفى القطع بعد هلاكه وسقوط العصمة يدل على ان
تابع لانه لو كان اصلا لما تغير حاله وكذلك استيفاء القطع بعد استهلاكه المال يدل على كون
المال تبعا اذ لا وجود للتابع مع عدم وجود الاصل وفي مسئلة الحر لانه ليس من ضرورة كونه
سرقه ان يتحقق كونه مالا له لجواز ان يكون مودعا ولو صدقه المولى يقطعون العضو كلها
لان المانع قد زال كل ذلك في الكافي قال صاحب العناية حكي عن الطحاوي انه قال سمعت استاذي

بالمال م

يريد ان الاقرار بالشيء اظهار امر قد كان فلابد من وجوده حتى يظهر على الاصح رحمهم

ابن ابي عمران يقول الاقاويل الثلثة كلها لابي حنيفة فقوله الاول انه لا يضمن ثم رجع الى ما قال به ابو يوسف فاخذ
به ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث وتفرع عليه من قطع بسرقة والعين قائمة يردها الى المسروق
منه لبقائها على ملكه ولقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد ولان النبي صلى الله عليه وسلم قطع
ورد الى ابن صفوان رداءه [illegible] وان لم تكن قائمة فلا ضمان عليه وان استهلكها وهو ظاهر الرواية
وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك فما لم يضمن في صورة الاستهلاك مع وجود الصنع منه فلان
لا يضمن في صورة الهلاك اولى وهو ظاهر الرواية [illegible] ايضا عن ابي حنيفة وهو المشهور
وروى الحسن عنه انه يضمن في الاستهلاك وقال الشافعي يضمن فيهما لان القطع والضمان حقان قد
اختلف سببا هما فلا يمتنع فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق
العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم يجب قيمته للمالك وقيمته اخرى
جزاء لارتكاب المحظور شرعا ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا غرم على السارق بعد
ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ
فيتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع وما يؤدي الى انتفائه فهو منتف وقال مالك ان هلك
او استهلكه وهو موسر يضمن وان كان معسرا فلا ضمان عليه وان ايسر بعد ذلك وعند احمد بن حنبل
يجب عليه الضمان موسرا كان او معسرا فيكون قوله كقول الشافعي قال صاحب العناية وروي عن
محمد بن الحسن انه قال انما لم يجب عليه الضمان في الحكم والقضاء واما فيما بينه وبين ربه فالضمان
واجب عليه وهذا القول اصح وان كرر سرقات فقطع بكلها او ببعضها لا يضمن شيئا
منها عند ابي حنيفة وقالا يضمن ما سوى التي قطع بها يعني يكرر سرقات فاجتمع اصحابها
فادعوا وثبت السرقات بالبينة او بالاقرار فقطع فهو بكلها ولا يضمن شيئا ان هلكت الاموال
في يده او استهلكها لثبوت الكل عند القاضي بخصومة اربابها ووقوع القطع للكل فيسقط ضمان
الكل اذ القطع والضمان لا يجتمعان وان حضر واحد منهم دون الباقين فقطع قال ابو حنيفة
القطع للسرقات كلها حتى اذا جاؤوا واثبتوا السرقة لا يضمن شيئا ان هلكت الاموال في
يده او استهلكها وعندهما يضمن كلها الا التي قطع فيها لابي حنيفة ان الواجب في الكل

اجماعهم

قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضي وقد وجد
ذكره بالنسبة الى الجميع لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا واذا استوفى ذكر القطع
الواجب فالمستوفى كل الواجب الا ترى انه ينفع وهو لا انحجار يرجع الى الكل
ولهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة لتظهر السرقة ولم تظهر السرقة
من الغائب فلم يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة وهلاك المعصوم مضمون لمالكه فيجب
ضمانها ومن سرق ثوبا فشقه في الدار نصفين ثم اخرجه وهو يساوي بعد الشق عشرة دراهم قطع وعن
ابي يوسف انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك
المضمون ولهذا قلنا المالك بالخيار في الخرق الفاحش ان شاء ملكه الثوب بالضمان لانعقاد سبب
الملك لانه لو لم ينعقد لما وجب التمليك [illegible] فصار كالمشتري اذا سرق مبيعا
فيه خيار للبائع ثم فسخ البائع البيع فانه لا يقطع هناك فكذلك ههنا والجامع بينهما
ان السرقة تمت على عين غير مملوكة للسارق ثم ورد عليها سبب الملك ولهما ان هذا
الاخذ الذي فيه خرق فاحش وضع سببا للضمان لا للملك [illegible] الدليل انا لا نعلم انه
سبب الملك لان الاخذ المذكور ليس بموضوع للملك وانما هو موضوع سببا للضمان
فكان له فيه سبب الضمان لا سبب الملك وانما الملك يثبت له ضرورة اداء الضمان كيلا
يجتمع البدلان في ملك واحد ومثل هذا الاخذ الذي هو سبب الضمان لا يورث الشبهة بخلاف
ما ذكره ابو يوسف لان سبب الملك فيه موجود اذ البيع موضوع لافادة الملك ثم انهم قيدوا
المسئلة بقيدين احدهما ان يكون الشق في الدار والثاني ان يساوي عشرة دراهم بعد الشق
في الدار لانه اذا اخرجه غير مشقوق وهو يساوي عشرة دراهم ثم شقه ونقصت قيمته
بالشق من العشرة فانه يقطع قولا واحدا ولانه اذا شق في الدار ونقصت
قيمته عن العشرة ثم اخرجه لم يقطع لان السرقة تمت على النصاب الكامل اولا
[illegible] والخلاف فيما اذا شقه في الدار وهو يساوي بعد الشق عشرة دراهم ثم اخرجه

ثم اخرجه م

اي اخذ الثوب م

قولا واحدا ايضا م

الا ان سرق شاة فذبحها في الدار ثم اخرجها لان السرقة تمت على اللحم ولا يكون ان ذكرنا
توجب القطع ولو صنع المسروق دراهم او دنانير قطع ورده وعندهما لا يرده لانه
على ان الصنعة متقومة عندهما خلافا له واصله في الغصب ويجيء انشاء الله تعالى ثم القطع
عنده لا يشكل لان السارق لم يملك المسروق وقيل عندهما لا يقطع لان السارق ملكه
عندهما وقيل يقطع لانه ما ملك عينه وانما ملك غيره لانه صار بصنعته شيئا اخر ولو صبغه
اي الثوب المسروق احمر لا يؤخذ منه الثوب ولا يضمن عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وقال محمد
يؤخذ منه الثوب ويعطي ما زاد الصبغ فيه لان عين الثوب قائم بعد الصبغ لكن اتصل
ما لغيره وهو وجه عين ما لم [illegible] به ويضمن قيمة الصبغ لانه تابع ولهذا لو وصل
الصبغ من الغاصب لا ينقطع به حق المغصوب منه في الهداية [illegible] فكذا هنا [illegible] السارق
الثوب اصل والصبغ تبع فكان اعتبار صاحب الاصل اولى ولهما ان صبغ السارق في
الثوب قائم صورة ومعنى حتى اذا اخذه صاحبه ضمن له ما زاد فيه وحق رب الثوب
باق صورة لا معنى حتى اذا اهلكه او استهلكه عنده لا يضمن فصار حق السارق اولى
بالترجيح كالموهوب له اذا صبغ انقطع حق الواهب ومسئلة الغصب لانهما
فيه مضمون على الغاصب اذا اهلكه فاعتبرناهما (اي المسئلتين) قال صاحب الكنز ولو صبغه احمر قطع
لا يرد ولا يضمن وقال شارحه الزيلعي اي سرق ثوبا فصبغه احمر فقطع لا يجب عليه رده
ولا ضمانه هكذا ذكر في المحيط والكافي ولفظ صاحب الهداية وان سرق ثوبا فقطع
فصبغه احمر لم يؤخذ منه الثوب ولا يضمن بتاخير الصبغ عن القطع ولفظ محمد سرق الثوب
فقطع فيه وقد صبغ الثوب احمر دليل على انه لا فرق بين ان يصبغه قبل القطع او بعده انتهى
ما ذكره الزيلعي فكان مراده [illegible] وانت خبير بان عبارة الهداية ليس على
ما نقله انتهى [illegible] لعل العبارة في نسخ الهداية التي عندنا هكذا وان سرق ثوبا فصبغه
احمر فقطع فيه لم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن وهي بعينها عبارة صاحب الكنز لكن يمكن ان

لعل

المسئلة

قال الفاضل الزيلعي ويحتمل ان النسخ في عباراتها كما ذكر وقال صاحب العناية قال صاحب النهاية صورته
سرق ثوبا فقطع فيه ثم صبغه احمر اه فان لفظ محمد في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة رح في
الرجل يسرق الثوب فيقطع فيه وقد صبغ الثوب احمر ليس لصاحبه عليه سبيل ولا ضمان على السارق
وهذا كما ترى ليس فيه ما يدل على قوله ثم صبغه لان الواو للحال وهو لا يدل على التعقيب ولا على
التراخي بل صيغة الجملة يدل على التقدم على صاحب الحال على ما عرف ولكن قول المصنف الا ترى
انه غير مضمون اه انما يستقيم اذا كانت صورة المسئلة ما قاله صاحب النهاية انتهى يقول الفقير
[illegible] هذا الكلام [illegible] اذ كان قول صاحب الهداية الا ترى انه غير مضمون الخ انما يستقيم
اذا كانت صورة المسئلة ما قال صاحب النهاية يكون نقل الزيلعي عبارة الهداية نقلا لحاصل المسئلة
[illegible] ما نقله بشهادة قوله الا ترى اه كما عرفته تدبر والمصنف رحمه الله بسط
المسئلة على وجه يشعر بعدم الفرق بين ان يصبغه قبل القطع او بعده حيث طرح القطع في البين
ولو صبغه احمر لا يؤخذ اه وان صبغه اسود اخذ منه الثوب ولا يعطي شيئا وهكذا على
صبغه [illegible] فيه اي في الاسود كحكمهما في الاحمر قال صاحب الهداية وصاحب الكافي ولو صبغه
اسود اخذ منه في المذهبين يعني مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فعند ابي حنيفة السواد
نقصان وليس بزيادة وهو [illegible] اذا انتقص عند السارق لا ينقطع حق المسروق منه فله
ان يأخذ الثوب ولا يعطي شيئا وعند ابي يوسف ومحمد السواد زيادة كالحمرة لكن محمدا لا يقول
بانقطاع حق المالك بمثل هذه الزيادة كما في الحمرة فيأخذه ويعطيه ما زاد الصبغ فيه كما في الحمرة
وابو يوسف يقول ينقطع حق المالك به وليس له عليه سبيل كما في الحمرة يقول الفقير حاصل [illegible]
انهما اجتمعا في الاخذ لكن يقول ابو حنيفة يؤخذ ولا يعطي للآخذ شيئا لانه نقصان
ومحمد يقول يؤخذ ويعطي ما زاد الصبغ لانه زيادة عنده ومع ابي يوسف في كون السواد
زيادة كالحمرة لكن يقول ابو يوسف كما ان الحمرة تقطع حق المالك كذلك السواد يقطعه فلا يأخذ
المالك ويقول محمد السواد زيادة كالحمرة لكن لا ينقطع حق المالك بمثل هذه الزيادة فيأخذ

ويبطل ما زاد اذا عرفت هذا فاعلم ان خمر الذمي في حقه وكما في حقهما راجع الى الركن كما
وعين في الديباجة فتأمل عن ابي ادخمر الذمي **باب قطع الطريق** اعلم ان قطع الطريق
يسمى سرقة كبرى اما تسميته سرقة فباعتبار ان قاطع الطريق يأخذ المال خفية عن عين
الامام الاعظم الذي عليه حفظ الطريق ومحاربة بشوكته ومنعته واما كونه كبرى فلان ضرره
يعم عامة المسلمين حيث ينقطع عليهم الطريق بزوال الامن بخلاف السرقة الصغرى فان ضررها
خاص بالمسروق منه ولان موجب قطعه اغلظ من حيث قطع اليد والرجل من خلاف فلهذا ثم
السرقة الصغرى على الكبرى لان الصغرى اكثر وقوعا والاكثر الوقوع اقدم من القليل
الكبرى اولان قطع الطريق ليس ببيان عارض السرقة وذكر العارض بعد ذكر الاصل من قصد
قطع الطريق اي قصد قطع كلمة على الطريق واضافة القطع الى الطريق مجاز من سلم بيان
او ذمي على مسلم او ذمي اي لاثنا على مسلم او ذمي محله ما اذا كان القاطع مستامنا
لانه في اقامة الحد عليه خلافا فاخذ قبله اي قبل قطع الطريق حبس لمباشرته منكرا فقط
يشرب لكن لا بمجرد القول بل بان يظهر فيه سيماء الصالحين وان اخذ المال وصد قطع
مالا وحصل لكل واحد منهم من قاطع الطريق نصاب السرقة قطع من اليمنى ورجله اليسرى
اذا كان صحيح الاطراف كذا في السراجية تحفة الفقهاء وان لم يحصل لكل واحد نصاب
لم يقطع وقال الحسن بن زياد يلزم ان يكون ما حصل لكل عشرون درهما لانه يقطع
قاطع الطريق طرفان فيشترط نصابان كذا في البيانية وان قتل قاصد قطع الطريق فقط
ولم ياخذ مالا وقوله ان قتل بعضا او جرح يعني لا يشترط في قتله ان يكون بالحديد كما في
القصاص لان قطع الطريق يحصل بالقتل باي آلة كانت بل بمجرد اخذ المال قتل
حدا لا قصاصا فلا يعتبر عفو الاولياء تفريع على كون قتله حدا يعني لو عفا الاولياء
عنه لا يلتفت الى عفوهم بل يقتل لانه لما كان حدا يكون حق الشرع فلا اثر لعفو
[illegible] العبد وقال فخر الدين قاضيخان لو عفا واه وان قتل ولم ياخذ المال قتل

نصابا ولا يفعل به غير ذكر كما نبه بقول المعتز والمجتبى ما وقع في فتاواه نحا لعبد الجميع الكتب التي
رأيناها تبتني اللهم الا ان يكون نسخة الخزانة التي عندنا سقيمة وان قتل قاصد قطع الطريق
واخذ مالا قطع يده ورجله من خلاف وقتل وصلب او قتل فقط او صلب فقط يعني الامام مخير
ان شاء قطع يده ورجله من خلاف وقتله وصلبه وان شاء قتله فقط وان شاء صلبه فقط
عند ابي حنيفة وابي يوسف وخالف محمد في القطع يعني قال محمد يقتل فقط او يصلب فقط ولا يقطع
لان جناية واحدة فلا توجب حدين ولهما ان هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو
تفويت الامن على الناس بالقتل واخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معا في الكبرى
حدا واحدا وان كانا في الصغرى حدين ثم اعلم ان الاصل فيه قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله
ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف
او ينفوا من الارض الآية ايجابا يحاربون اولياء الله على حذف مضاف لان احدا لا يحارب الله
تعالى ولان المسافرين بكرامة والمشاة في امان الله وحفظه فالمتعرض لهم يحارب الله
والمراد منه التوزيع على الاحوال لانه قال ان يقتلوا ان يقتلوا الرفع لا التخيير كما قال مالك
تشبثا بظاهره اذ ثبت ذكر بقوله صلى الله عليه وسلم من اخذ المال قطع ومن قتل قتل ومن اخذ
المال وقتل صلب وفي هذه الاحوال ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة وهي معلومة بانواعها
عادة بتخويف او اخذ مال وقتل او قتل واخذ مال فاستغنى عن بيانها والتنويع بالجملة
بدلالة تنويع الجزاء فصارت انواع الجزاء مقابلة بانواع المحاربة فاوجب
التقسيم على حسب احوال الجناية وتفاوت الاجزية اذ يستحيل ان يعاقب باخف الانواع
عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها والاحوال اربعة والاجزية كذلك ويصلب حيا
ويبعج بطنه برمح حتى يموت ويبعج الشق بالرمح ويصلب حيا رواه الكرخي عن ابي يوسف
وعن الطحاوي انه يقتل ثم يصلب توقيا عن المثلة وجه الاول وهو الاصح ان الصلب
حيا ابلغ في الردع وهو المقصود به ويترك ثلاثة ايام فقط يعني لا يترك اكثر

ثلاثة أيام لأنه يتغير بعد ثلاثة أيام فيتأذى الناس به وعن أبي يوسف أنه يترك على خشبة
حتى ينقطع فيسقط ليعتبر به غيره قلنا يحصل الاعتبار بثلاثة أيام والنهاية غير مطلوبة
ويرد ما أخذ إلى مالكه إن كان باقيا وإلا أي وإن لم يكن باقيا فلا ضمان عليه اعتبارا
بالسرقة الصغرى ولو باشر القتل بعضهم حد الكل لأن الجزاء محاربة وهي تتحقق بأن يكون
البعض ردءا للبعض حتى إذا زلت أقدامهم انحازوا إليهم وإنما الشرط القتل من واحد
منهم لا القتل وقد تحقق وإن أخذ مالا وجرح قطع يده ورجله من خلاف والجرح هدر لأنه لما
الحد لما وجب حقا لله سقط عصمة النفس حقا للعبد كما تسقط عصمة المال لأن الضمانين
لا يجتمعان وإن جرح فقط أي لم يقتل ولم يأخذ مالا أو قتل أو تاب قبل أن يؤخذ
فلا حد أي لا قطع في الأولى ولا قتل في الثانية بل يقتص منه فيما فيه القصاص ويؤخذ الأرش
منه فيما فيه الأرش وذلك إلى الولي لأنه لا حد في هذه الجناية فظهر حق العبد
وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي وكذا في الثانية إن شاء الولي قتله وإن شاء عفا قضاء المسئلة الاولى م
لأن الحد سقط بالتوبة قبل الأخذ لقوله تعالى إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فظهر حق
العبد أيضا في هذه الأفعال والحق للولي إن شاء عفا وإن شاء أخذ موجب الجناية وكذا
لو كان فيهم صبي أو مجنون أو ذو رحم محرم من المقطوع عليه يسقط الحد عن الباقين كذا في
الهداية والكافي ويذكر في الصبي والمجنون قول أبي حنيفة وزفر وقال أبو يوسف إن باشر الصبي
والمجنون الأخذ والقتل فلا حد على الباقين وإن باشر العقلاء حد الباقون غير الصبي و
المجنون وعلى هذا السرقة الصغرى إن ولي الصبي والمجنون بإخراج المتاع سقط القطع
عنهم وإن وليه أحدهما قطعوا إلا الصبي والمجنون لأن المباشر أصل والردء تابع فإذا
كان المباشر غير مكلف فلا يلزم الكل إذ الخلل في التبع وسقوط الحد عن التابع لا يوجب سقوط ٢ غير م
الحد عن المتبوع ولهما أن قطع الطريق جناية واحدة قامت بالكل فإذا تمكنت الشبهة في
بعضهم سقط عن الباقين كالعامد والخاطئ إذا اشتركا في القتل فإنه لا يجب القود عليهما

وأما

وأما ذو الرحم المحرم فقد قال أبو بكر الرازي المسئلة محمولة على ما إذا كان المال مشتركا بين المقطوع
عليهم وفي قطاع الطريق ذو رحم محرم من أحدهم حتى لا يجب الحد باعتبار نصيب ذي الرحم المحرم
يصير شبهة في نصيب الباقين فلا يجب الحد عليهم لأن ما يوجد شيء واحد فإذا امتنع في حق
أحدهم بسبب القرابة يمتنع في حق الباقين وأما إذا لم يكن مشتركا بينهم فإن لم يأخذوا مالا
إلا من ذي الرحم المحرم فكذلك وإن أخذوا منه ومن غيره يحدون باعتبار ما أخذوا من
الأجنبي والصحيح أنه يجري على الإطلاق وأنهم لا يحدون بكل حال لأن مال جميع القافلة في
حق قطاع الطريق كشيء واحد لأنه محرز بحرز واحد وهو القافلة والجناية واحدة أيضا
من قطع الطريق فإذا لم تكن موجبة في حق أحدهم لمعنى لا تكون موجبة في حق الباقين
لأن فعل الباقين كبعض العلة وببعض العلة لا يثبت الحكم بخلاف ما إذا كان في القافلة
مستأمن فإنهم يحدون لأنهم قطعوا الطريق على المسلمين والمستأمن وقطع الطريق على
المستأمن وإن لم يوجب الحد فقطع الطريق على المسلمين يوجبه وغير الموجب لا يصلح معارضا
للموجب وهذا لأن الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهذا معنى يخص المستأمن وهنا الامتناع
للخلل في الحرز والقافلة حرز واحد فمتى لم يبق حرزا في حقه لم يبق حرزا في الكل كدار يسكنها
أخ وأجنبي فسرق مال الأجنبي لا يقطع ولو سرق مال المسلم والمستأمن يسكنان فيها يقطع ٢ فيها م
وإذا سقط الحد صار القتل إلى الأولياء إن شاؤوا قتلوا وإن شاؤوا عفوا لظهور حق العبد
انتهى من الهداية والكافي أو قطع بعض القافلة على بعض فلا حد أيضا ويكون الحق للولي
لأن الحرز واحد فصارت كدار واحدة وفي موضع الفضل عن أحمد أنه كبيت واحد لأنه تجمع
كمنع الدار الواحدة [illegible] أو قطع على البناء للمجهول الطريق ليلا أو نهارا بمصر أو
بين مصرين كالكوفة والحيرة لا متحتما بل يؤخذ [illegible] ما يصالح للحق [illegible]
ويؤخذ بموجبه لاستطاعة الإمام عسكره والإمام يقتل من قتل منهم أو يرجع إلى الأولياء أيضا
وعن الشافعي عليهم الحد لوجود قطع الطريق حقيقة وعن أبي يوسف يجب إذا كان خارج المصر وإن كان

بقربه لانه لا يلحقه الغوث وعنه ان قاتلوا نهارا بالسلاح او ليلا به او بالخشب فهم قطاع الطريق لكن
نقول ان قطع الطريق يقطع عادة ولا يتحقق ذكرها وتقريبه لان الظاهر لحوق الغوث لان
السبب محاربة الله وهي انما تتحقق من غفلة لان الساير لا يلحقه الغوث فيها واما في المصر ليلا
بين القرى فيلحقه الغوث من الناس عادة وقال بعض مشايخنا ان ابا حنيفة رحمه الله اجاب
بذكرناه على عادة اهل زمانه فان الناس كانوا فيما بين القرى كانوا يحملون السلاح مع
انفسهم فيتحقق بذلك دفع قاصد الطريق ولو تحقق يكون نادرا فلا يبتنى الحكم عليه وللنادر
ذكر فيما بين الحيرة والكوفة لاتصال عمران احد الموضعين بالموضع الاخر واما الان فقد
صار كالبرية وتركوا عادة حمل السلاح في الامصار فيتحقق القطع في الامصار وفيما بين
مصرين كذا في الكافي ومن خنق بالتخفيف من خنقه اي عصر حلقه والخناق فاعله بمعنى
الخنق بكسر النون ولا يقال بالسكون كذا في العناية نقلا عن المغرب في مصر غير مرة قتل به
لانه صار ساعيا في الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل والا اي وان لم يخنق غير مرة بل خنق
مرة فكالقتل بالمثقل يعني يكون الدية على عاقلته كمسئلة القتل بالمثقل وسيجيء في كتاب الديات ان شاء
الله تعالى **كتاب السير** قدم الحدود على السير لان كلا واحد منها حسن لمعنى في غيره ولكن
الغيرية في بعضها من وجه الا ان الحدود معاملة مع المسلمين غالبا او على الخصوص وكذلك
والسير معاملة مع الكفار وتقديم ما بالمسلمين اولى ولان الجهاد زجر عن الكفر والحد زجر عما
يوجب الفسق فيترقى من الادنى الى الاعلى والسير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع
يختص بسير النبي عليه السلام في مغازيه وفي المغرب اصل السير حالة السير الا انها غلبت في
لسان الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك غلبت في لسان الشرع على امور الحج
قيل هو الدعاء الى الدين الحق والقتال مع من امتنع عن القبول بذلك منا فرض كفاية وقوله
بدءا منا يعني يفترض علينا ان نبدأهم بالقتال وان لم يقاتلونا فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان
مأمورا في ابتداء الامر بالصفح والاعراض عن المشركين كما قال الله تعالى فاصفح الصفح الجميل وقوله

والدين

كمتقل كمعظم رقبة يتمثل بها الباط كذا في الغاية

واعرض عن المشركين ثم امر بالدعاء الى الدين بالموعظة الحسنة حيث قال ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ثم امر بالقتال اذا كانت البداءة منهم بقوله
اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا اي اذن لهم في الدفع ثم امر بالقتال ابتداء في بعض الازمان
بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم امر بالقتال مطلقا في
الازمان كلها والاماكن كلها بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وقاتلوا المشركين كافة
وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الاخر الى غير ذلك من الايات اذا قام به البعض سقط
عن الكل وان تركه الكل اثموا وجعله فرض كفاية لانه ما فرض لعينه اذ هو قتل وافساد في نفسه وتخريب بنيان
الرب وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الانسان بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب لكنه فرض
لاعلاء كلمة الله واعزاز دينه ودفع الفساد عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط
عن الباقين كصلوة الجنازة ودفنها ورد السلام فانه ما كان منها اذ حصل ببعض
الجماعة سقط عن الباقين وان لم يحصل اصلا اثموا ولا يجب الجهاد على صبي لانه مرفوع
القلم وامرأة وعبد لاشتغالها بخدمة الزوج وعبد بخدمة المولى وحقهما مقدم على حق الشرع لحاجتهما
وغناه واعمى ومقعد واقطع لعجزهم فان هجم العدو ففرض عين فتخرج المرأة والعبد
بلا اذن الزوج والمولى لان ملك النكاح وملك اليمين لا يظهران في حق فروض الاعيان
كاداء الصلوة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرهما مقنعا فلا ضرورة الى ابطال حقهما
للنفير والاصل فيه قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا اي اخرجوا الى الجهاد شبابا وشيوخا
وركبانا ومشاة وعن ابي طلحة فقراء واغنياء وفقراء ونقل صاحب النهاية عن الذخيرة ان
الجهاد اذا جاء النفير انما يصير فرض عين على من يقرب من العدو واما من وراءهم ببعد من العدو
فهو فرض كفاية عليهم حتى يسعهم تركه اذا لم يحتج اليهم فاذا احتيج اليهم بان عجز من كان يقرب
من العدو عن المقاومة مع العدو او لم يعجزوا عنها لكنهم تكاسلوا ولم يجاهدوا فانه يكون فرضا
على من يليهم فرض عين كالصوم والصلوة ولا يسعهم تركهم ثم وثم الى ان يفترض على جميع اهل الاسلام

٧ قال صاحب الاصلاح والايضاح
وسقوطه عن الباقين بان يحصل
الكفاية بهم لم يحصل الكفاية
لا يسقط ذكر في البدائع فان كان
ان يتوقع ان يقرض الجهاد سقط
عن غيرهم من ضد بلادنا باقامة
من في بلاد الهند او غيرها
اذ لا يحصل الكفاية بذلك
وهو شرط السقوط عن
الباقين صحح

شرقا وغربا على هذا التدريج ونظيره الصلوة على الميت فانه من مات في ناحية من نواحي البلد فعلى جيرانه
واهل محلته ان يقوموا عليه وليس على من كان ببعيد من الميت ان يقوم بذلك فان كان الذي
يبعد من الميت يعلم ان اهل المحلة يضيعون حقوقه ويعجزون عنها كان عليه ان يقوم بحقوقه
فكذا هنا وكره الجعل وهو ما يجعل الامام على ارباب الاموال شيئا بلا طيب انفسهم يتقوى
به الغزاة وهذه الكراهة ان كان فيء اي وقت شيء في بيت المال يتقوى الغزاة به لانه
يشبه الاجرة وحقيقة الاجرة حرام فما يشبه الاجرة يكون مكروها مع انه لا ضرورة اليه
لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين والا اي وان لم يوجد في بيت المال شيء يتقوى
به الغزاة فلا يكره الجعل لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى وقد اخذ النبي عليه السلام
دروع صفوان عند الحاجة بلا طيب نفسه وعمر رضي الله عنه كان يعطي الغازي فرس القاعد
وكان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ولان احوال الناس متفاوتة في الجهاد فمنهم من يقدر
عليه بالنفس والمال ومنهم من يقدر عليه بالنفس لقدرته دون المال لفقره ومنهم من يقدر بالمال
لغناه دون النفس لعجزه فيما من فيعين العاجز بماله للفقير القادر حتى يكون الخارج مجاهدا
بنفسه والقاعد بماله والمؤمنون كالبنيان يشد بعضهم بعضا قال مولانا الفاضل سعدي افندي
نقلا عن الامام التمرتاشي يكره للامام ضرب الجعل على الناس للغزاة ما دام لهم فيء لان فيه شبهة
الاجر وان لم يكن فلا بأس وللامام ذلك بشرط الضمان فاذا زالت الحاجة يرد الى صاحبه
ان كان قائما والا قيمته والاولى ان يغزو المسلم بمال نفسه ثم بمال بيت المال لانه لمصالح المسلمين
انتهى ثم شرع في كيفية القتال فقال واذا حاصرناهم اي اهل الكفر ندعوهم الى الاسلام
لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام
وعنه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قاتل قوما مشركين دعاهم الى الاسلام ثم اشتغل بالقتال
واذا فرغ جدد الدعوة ثم شرع فيما لم يقبلوا فان اسلموا نكف عن قتالهم لحصول المقصود
قد قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث وكذا لو قالوا

اعني

انتهى لا يكون قولهم لا اله الا الله الا بعد من ذكر محمد رسول الله فقلنا الجزء الاول صار علما للمجموع كما تقرر في
قل هو الله احد صرح به الكرماني في شرح البخاري انتهى والا اي وان لم يسلموا فالجزية اي
ندعوهم الى قبول الجزية به امر النبي صلى الله عليه وسلم امراء الجيوش ولانه انتهى به القتال
على ما نطق به النص وهو قوله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون ان كانوا من اهلها اي اهل الجزية كاهل الكتاب والمجوس وعبدة
الاوثان من العجم واما المرتدون وعبدة الاوثان من العرب فلا فائدة في دعائهم الى قبول
الجزية لانه لا تقبل منهم الجزية فنقاتلهم الى ان يسلموا قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون
ونبين لهم قدرها اي قدر الجزية ومتى تجب على ما يوضح في بابها ان شاء الله تعالى كيلا يفضي الى
النزاع فيما بين الطرفين وهو يفضي الى نقض العهد فيعرى عن الفائدة فان قبلوا الجزية فلهم ما
لنا وعليهم ما علينا لقول علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا و
اموالهم كاموالنا ثم اعلم ان هذا الحكم ليس على عمومه حتى يدل على انه يجب عليهم من العبادات
وغيرها ما يجب علينا لان الكفار لا يخاطبون بالعبادات عندنا واما عند الشافعي فانهم مخاطبون
بالنهي وغيره وفي ذكر سواه وعند قبول الجزية لا نامرهم بالعبادات كما نامر المسلمين بل المراد
به انه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم اذا تعرضنا لدمائهم واموالهم او تعرضوا لدمائنا
واموالنا ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض وفي ذكر لان قبل قبول الجزية كنا نتعرض
لدمائهم واموالهم وكانوا يتعرضون لدمائنا واموالنا فبقبول الجزية ليس الا زوال هذا
التعرض تؤيد ذكر ما رويناه آنفا من قول علي كرم الله وجهه وحرم قتال من لم تبلغه الدعوة
قبل ان يدعى لما روي انه صلى الله عليه وسلم بعث عليا في سرية فقال لا تقاتلهم حتى تدعوهم
ولا يغرم ما تلف من الدماء والاموال لعدم العصمة المتقومة لانها تكون بالاحراز بدارنا
ولا احراز قبل لانما ينجي لحرمة القتل قبل العصمة على بالدين ولم يوجد ومجرد حرمة القتل
لا يكون لوجوب الضمان كما في قتل النساء والصبيان وندب دعوة من بلغته الدعوة

متصل بما نقل قوله واما عند بعض بقول ثمه

مبالغة في الانذار ولا يجب ذكر لانه صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اغار على بني المصطلق وهم غارون
وروى عن الحسن باسناده الى اسامة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عهد اليه
امره على اسامة فقال اغر على أبنى صباحا ثم احرق والغارات لا تكون بدعوة وأبنى على وزن حبلى
موضع بالشام وهي فلسطين وفيه قوم قتلوا ابا اسامة ولانهم لو اشتغلوا بالدعوة ربما
يحصنون فلا يقدر عليهم فان ابوا عن قبول الجزية نستعين بالله ونقاتلهم لقوله عليه السلام
في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية فان فعلوا ذلك فاقبل
منهم وكف عنهم وان ابوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ولانه الناصر لنا والمدمر على
اعدائنا فنستعين في امورنا وننصب المجانيق كما نصب النبي عليه السلام على الطائف والمجانيق
جمع منجنيق واصلها بالفارسية من جه نيك واختلف في وزنه قال الكوفيون ان اعتد
بجنقونا اي رمونا بالمنجنيق فوزنه منفعيل لان اصولها باعتبار هذا الفعل الجيم
والنون الثانية والقاف وان لم يعتد بجنقونا لقلته في استعمال الفصحاء ولقول الفراء انه مولد
من لفظ المنجنيق لانه موضوع في لغة العرب فان اعتد بجمعه على مجانيق بحذف النون الاولى
فوزنه فنعليل لان حذف النون يدل على زيادتها واذا كانت زائدة لا يجوز ان يكون الميم ايضا
زائدة لانه لا يجتمع في اول الكلم الغير الجاري على الفعل زيادتان وان لم يعتد بمجانيق بل
اعتد بسلسبيل وهو فعلليل فوزنه ايضا فعلليل لان الاصل انه لا يعتد بجنقونا ولا بمجانيق
فلا يكون فيه دليل على زيادة الميم والنون والاصل عدم الزيادة وحينئذ يكون فعلليل وكلاهما
كثير كسلسبيل فلا يلزم مخالفة عدم النظير ويمكن ان يحكم بانه فعلليل وان لم يعتد بسلسبيل ايضا
فوزنه فعلليل لان الغرض انه لا يعتد بسلسبيل فلا يكون وزنه فعلليل ولا دليل على زيادة
الميم والنون الاولى والزيادة بالاصل وما هو زائد فيه اولى فيكون وزنه فعلليل ومجانيق يحتمل
الوجوه الثلثة لانه ان اعتد بجنقونا فوزنه مفاعيل والا فان اعتد بسلسبيل فوزنه فعاليل
والا فوزنه فلاليل كذا في الشافية وشروحها والتحريق لانه عليه السلام احرق البويرة وهي على

قرب

مطلب لفظ المنجنيق

قرب مصر الدار موضع كان به نخل لبني النضير فاحرق نخلهم وقطع فنزل ما قطعتم من لينة الآية
والتغريق وقطع الاشجار وافساد الزروع لان في جميع ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسر
شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا والكبت بتقديم الباء الموحدة على المثناة من فوق الذل
الهوان ولا بأس برميهم بالسهام وان تترسوا باسارى المسلمين ونقصدهم اي نقصد الكفار به
اي بالرمي لان في الرمي دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الاسلام وقتل اسارى المسلمين ضرر خاص ولانه
قل ما يخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد باب الجهاد فنرميهم وان كان فيهم مسلم اسير او
تاجر ونقصد الكفار بالرمي لانه ان تعذر التمييز فعلا فلقد امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة
فيه رد لما قال الحسن بن زياد انه اذا علم ان فيهم مسلما وانه يتلف بهذا الصنيع لم يحل
ذلك لان الاقدام على قتل المسلم حرام وترك قتل الكافر جائز الا ترى ان للامام ان لا يقتل
الاسارى لمنفعة المسلمين فكان مراعاة جانب المسلم اولى ولنا ما ذكرنا من احتمال الضرر
الخاص لدفع الضرر العام قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول هذا تعليل في مقابلة النصوص
الدالة على تحريم دم مسلم بغير حق فكيف يصح فان قيل تلك النصوص مخصوص عنها قاطع الطريق
والباغي قلنا هم بل مخصوصة في حقهما وايضا انما يصح ذكره اذا علم انا لو تركناهم استولوا
على ديار المسلمين وحينئذ كلام ليس له خصوص انتهى من حواشي الهمداني فجواب السؤال وادعائه نسخ
في حقهما بحث لان قتل قاطع الطريق والباغي مخصوص مذكورة في سوال النصوص الدالة
على تحريم دم مسلم بغير حق كما صرح به فكيف يجاب بانهما منسوخة في حقهما فتدبر وما
اصابوا منهم لا دية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض كذا
في الهداية قال مولانا الفاضل سعدي افندي آية القصاص توجب القود اذا اصابوا منهم عمدا
وقوله تعالى من قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله توجب الكفارة
والدية اذا كانت الاصابة خطاء والتعليل في مقابلتهما يشبه ان لا يقبل في الوجه انتهى
ويكره اخراج النساء والمصاحف في سرية لا يؤمن عليها اي على السرية لان فيه تعريضهن على الضياع

وبيضة الاسلام مجتمعه للتشبيه المعنوي بينها وبين بيضة النعامة وعزها لانها مجتمع الاولاد

والمصحف ونحوهما حفظا عن الاستخفاف فانهم يستخفون بهما غيظا للمسلمين وقد قال النبي
صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن رواه ابن عمر رضي الله عنه لكن هذا محمول على ما اذا كانت في
سرية لا يؤمن عليها وقال ابو الحسن النهي كان في ابتداء الاسلام عند قلة المصاحف كيلا ينقطع
عن ايدي الناس واما الان فقد كثرت فلا بأس باخراجها وكذا افتى الطحاوي لكن حمله على ما ذكرنا
هو الصحيح ثم ان السرية من خمسة انفس الى ثلاثمائة او اربعمائة كذا في القاموس وقد صاحب
المغرب ولم يرد في تحديدها نص ومحصول ما ذكره محمد في السير ان التسعة فما فوقها سرية والثلاثة
والاربعة ونحو ذلك طليعة لا سرية ربما نعرفه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث انيسا وحده سرية
بخلاف ذلك انتهى وقال صاحب العناية السرية عدد قليل يسيرون بالليل ويكمنون بالنهار وعن ابي
حنيفة اقل السرية مائة وقال محمد في السير الكبير افضلها بعث في سرية ادناه ثلاثة ولو بعث دونها
جاز وقال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة آلاف انتهى لا في عسكر يؤمن
عليه اي على المصحف يعني اذا كان عسكرا عظيما يؤمن عليه لا يكره اخراج النساء والمصاحف فيه لان
الغالب هو السلامة والغالب كالمتحقق ولا يكره دخول مستأمن اليهم بمصحف اذا كانوا يوفون
العهد يعني لو دخل مسلم اليهم بامان فلا بأس بان يحمل معه المصحف ان كانوا يوفون بالعهد لان الظاهر
عدم التعرض ونهي عن الغدر وهو الخيانة ونقض العهد والغلول وهو السرقة من المغنم والمثلة
اي ان يجدع انفه او يقطع عضوه لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والمثلة المروية
في قصة العرنيين منسوخة بالنهي عما في مسند احمد عن عمران بن الحصين رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما قام فينا خطيبا بعد ما مثل بالعرنيين الا كان يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة وتخصيصه بالذكر
في كل خطبة دليل على تأكد الحرمة ونهي عن قتل امرأة او غير مكلف يعني صبيا او مجنونا او شيخ
فان او اعمى او مقعد او اقطع اليمنى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا
صغيرا ولا امرأة ولان المبيح للقتل هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق
وهو المفلوج والمقطوع يده ورجله من خلاف وكذا في الشيخ الفاني وعند

الاعمى

الاعمى لا يبيح عنده هو الكفر والحجة عليه ما رويناه وما ذكرنا الا ان يكون احدهم مقاتلا على القتال او ذا
رأي في الحرب او ذا مال يحث به او يبذل المال على القتال او ملكا لتعدي ضرره الى العباد وقد صح
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل دريد بن الصمة وكان ابن مائة وعشرين سنة وفي رواية ابن مائة
وستين سنة لانه كان صاحب رأي ونهي الابن عن قتل ابيه الكافر لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا
نزل في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يقتلهما وقد روي ان حنظلة بن ابي عامر استأذن
النبي صلى الله عليه وسلم في قتل ابيه الكافر فلم يأذن له وان عبد الله بن ابي سلول كان رأس المنافقين
وكان ابنه مخلصا يسمى عبد الله ايضا فاستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في قتل ابيه فلم يأذن له
بل يأبى الابن منه ليقتله غيره لان المقصود يحصل بغيره فلا حاجة الى اقتحام المأثم الا ان
قصد الاب قتله ولا يمكن للابن دفعه الا بالقتل فلا بأس في قتله لان مقصوده الدفع عن نفسه الا
ترى انه لو شهر الاب المسلم سيفه على ابنه ولا يمكنه دفعه الا بقتله يقتله فهذا اولى كذا في الهداية
الكافر وسائر ذوي الارحام من ذي رحم فلا بأس بقتله هذا في الكافر واما في الخوارج واهل البغي
فكذا يحرم محرم كالاب واما في الرجم فرزنيا فان البداية بالشهود فلو كان الشاهد الولد
فلا بأس بان يرمي ولا يقصد قتله كذا في البناية ويجوز صلحهم ان كان الصلح مصلحة لنا
لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ووادع رسول الله اهل مكة عام الحديبية على ان يضع
الحرب بينه وبينهم عشر سنين وكان فيه نظر للمسلمين لمواطأة كانت بين اهل مكة وبين
اهل خيبر وليس مصالحة جهادا معنى ان كان خيرا للمسلمين بان كان لهم ضعف وللكفار
شوكة لانهم يستعدون ويتأهبون للقتال ثم يقاتلون فصار لها حكم القتال بخلاف ما اذا لم يكن
المصالحة خيرا لانه ترك الجهاد صورة ومعنى وقال صاحب العناية واعترض بان قوله تعالى وان
جنحوا للسلم ليس مقيدا بالمصلحة فكان الحكم لابه مخالفا للدليل واجيب بان هذه الآية
محمولة على ما اذا كانت في المصالحة مصلحة للمسلمين بدليل آية اخرى وهي قوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا
الى السلم وانتم الاعلون ونحن بدليل الآيات الموجبة للقتال والا لزم التناقض ان يوجب الامر

مطلب لو شهر الكافر سيفه على ابنه ولا يمكنه دفعه الا بقتله يقتله

بالقتال مخالف لموجب الامر بالمصالحة فلا بد من التوفيق بينهما بما ذكرنا وههنا ابحاث ذكرها مولانا سعدي
افندي في تعليقاته على الهداية ان شئت فراجعها ويجوز اخذ مال لاجله اي لاجل الصلح ان كان لنا
به اي باخذ المال حاجة لانه لما جاز ان يصالح بلا اخذ مال فهو اولى وقالوا هذا اذا كان بالمسلمين
حاجة وان لم يكن لم يجز وهو اي ذكرها لما يؤخذ كالجزية فيصرف مصارفها لانه مال مأخوذ بقوة
كالجزية وهذا في غير ان كان قبل النزول بساحتهم بان ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية لكونه
مأخوذا بقوتنا وهو اي بالفيء اي الغنيمة فيخمس ويقسم الباقي بينهم لو كان بعد اي بعد النزول
بساحتهم لانه يكون مأخوذا بالقهر يعني ودفع المال منا ليصالحوا لا يجوز لان فيه الحاق المذلة بالمسلمين
وفي الحديث ليس للمؤمن ان يذل نفسه الا لخوف الهلاك لان دفعه باي طريق امكن واجب
يعني ان المشركين لما احاطوا بالخندق وصار المسلمون الى ما اخبر الله عنهم بقوله هنالك ابتلي
المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة بن حصن والحارث بن عوف
وهما قائدا غطفان وطلب منهما ان يرجعا بمن معهما على ان يعطيهما كل سنة ثلث ثمار المدينة
فابيا الا النصف فلما حضر رسلهما ليكتبوا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قام سيدا الانصار سعد
بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا يا رسول الله ان كان عن وحي فامض لما امرت به وان كان
رأيا رأيته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة
الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم ثمار المدينة والله لا نعطيهم
الا السيف فقال عليه السلام ما اصنع ذلك الا اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد
وكالبوكم من كل جانب فاحببت ان اصرفهم عنكم فان ابيتم ذلك فانتم وذاك فقال السعدان
للرسل اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف فكان ما كان فقد مال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الصلح
في الابتداء لما احس الضعف بالمسلمين فحين رأى القوة فيهم بما قال له السعدان امتنع عن ذلك
ويصالح المرتدين بدون اخذ مال منهم حتى ينظروا في امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تأخير
قتالهم طمعا في اسلامهم لكن لا يجوز اخذ المال منهم لان اخذه تقرير لهم على الردة وتقريرهم عليها

يجز

لا يجوز كذا في الكافي قال مولانا سعدي افندي وفيه بحث فان المصالحة معهم بكون الزمان معينا فلو اخذ منهم كذا
الا ذكرها ان كيف يكون تقريرا لهم وان اخذ مال منهم لا يرده لانه مال غير معصوم وفي الرد عليهم معونة لهم
على القتال ووقع في بعض النسخ واهل الذمة ان نقضوا العهد كالمرتدين يعني ويصالح اهل الذمة ان
نقضوا العهد لانهم ان نقضوا صاروا بكفرهم مثل اهل الحرب فيجوز اخذ المال منهم لانه يجوز تركهم بالجزية
فيجوز اخذ المال منهم مصالحة بخلاف المرتدين وعبدة الاوثان من العرب كالمرتدين في المصالحة لانه لا يقبل
منهم الا الاسلام او السيف وكذا لو كانوا اهل البغي لكن لو اخذ منهم مال يرد اليهم اذا وضعت الحرب اوزارها
لانهم مسلمون ويكره لامير الجيش او قائد من قواد المسلمين ان يقبل هدية اهل الحرب فيختص بها بل
يجعلها فيئا للمسلمين لانه انما اهدي له بمنعة المسلمين لا بنفسه كذا في الاختيار ثم ان توجه
النبذ يعني لو صالحهم الامام ثم رأى النبذ اي نقض العهد انفع ينبذ اي ينقض مرسلا خبر
النقض اليهم لما روي انه عليه السلام نقض الموادعة التي بينه وبين اهل مكة لكن لا بد من اعلامهم
واعتبار مدة يبلغ خبر النبذ فيتمكنوا من جمع عسكرهم لئلا يكون غدرا بهم قال صاحب المنح
نبذ الشيء من يده طرحه ونبذ العهد نقضه وهو من ذلك لانه طرح له فقول المصنف هذا
بعد قوله ينبذ يعني يرسل خبر النقض مجاز غايته ان يكون من باب التضمين فيكون معناه وينقض
مرسلا اليهم خبر النقض اي يرسل خبر النقض ناقضا اليهم على ما هو القاعدة في التضمين وقد ذكرنا
الى الاول في التفسير ويبدأ بلا نبذ لو بدأ منهم بخيانة من قبل فقط ولا يقاتل من علم بطلن منه خيانة وان كان
باتفاقهم او باذن ملكهم قوتل الجميع بلا نبذ يعني بلا ارسال خبر النقض اليهم قال صاحب الهداية
وهذا اذا كان وان بدؤا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان باتفاقهم لانهم صاروا
ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم دارنا فقطعوا الطريق حيث
لا يكون ذلك نقضا منهم للعهد ولو كان باتفاقهم او باذن ملكهم يكون نقضا للعهد ولا يباع
منهم سلاح ولا خيل ولا حديد ولو بعد الصلح لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع السلاح
والخيل من اهل الحرب ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع لان مصالحتهم على شرف النقض
او نقض مصالحتهم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

او الانقضاء فكان حربا وهذا هو القياس في الطعام والشراب الا انا عرفناه بالنص فانه عليه السلام
امر ثمامة ان يمير اهل مكة وهم حرب عليهم والثوب كالطعام كذا في الكافي وان كان الحربي
جاء بسيف فاشترى مكانه قوسا او رمحا او فرسا لم يترك ان يخرجها مكان سيفه وكذا
ان استبدل بسيفه سيفا خيرا منه وان كان مثله او دونه لم يمنع كذا في البناية ولا
يجهز اليهم اي لا يبعث التجار اليهم بالجهاز وهو فاخر متاع ما يبتنا وقال صاحب العناية
والمراد به هنا السلاح والخيل والحديد فيكون معنى الكلام ولا يباع منهم سلاح ولا خيل ولا
حديد ولا يحملها التجار ايضا اليهم وصح امان حر او حرة كافرا او جماعة او اهل
حصن او مصر فحرم قتلهم بامان حر او حرة يقول الفقير الظاهر فحرم بالفاء التفريعية لان
فيه قوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد
كذا في الهداية قال صاحب العناية وانما فسر الادنى هنا بالاقل احترازا عن تفسير محمد
حيث فسره بالعبد لانه جعله من الدناءة والعبد ادنى المسلمين انتهى ولانه من اهل القتال
فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان
سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان لا يتجزى فيتكامل وكون الحر من اهل القتال
وكذا الحرة لانها من اهل القتال بالمال وبالنفس اذا كان النفير عاما فيخافونها فينفذ
منها الامان الذي هو ازالة الخوف فان كان فيه اي في امان الواحد ضرر نبذ
اليهم اي ارسل خبر النقض اليهم وادبه الامام ذكر الادب لمخالفته على راي
الامام ولغا امان ذمي او اسير او تاجر عندهم اي عند الكفار اما امان الذمي فلانه
متهم بهم وكذا لا ولاية له على المسلمين واما الاسير والتاجر فلانهما مقهوران تحت ايديهم
فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى الامان عن المصلحة ولانهم كلما
اشتد الامر عليهم يجدون اسيرا او تاجرا فيتخلصون بامانه فلا ينفتح باب الفتح وكذا امان
من اسلم ولم يهاجر الينا لانه مقهور تحت ايديهم ايضا فحكمه حكم الاسير فيلغو الامان

عن مصلحة او مجنون لانه لا يعقل فلا يصح امانه او صبي او عبد غير ماذونين بالقتال قالوا
الصبي اذا لم يعقل يبطل امانه كالمجنون بالاتفاق وان عقل فان كان محجورا عن القتال لم يصح
امانه عند ابي حنيفة وان كان ماذونا فالاصح انه يصح امانه بالاتفاق واما العبد فان
كان محجورا عن القتال لم يصح امانه ايضا عند ابي حنيفة وان كان ماذونا صح امانه بالاتفاق
وعند محمد يجوز امانهما اي امان الصبي العاقل المحجور عن القتال والعبد المحجور عنه لقوله عليه السلام
امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه عليه السلام امان العبد والمرأة والصبي جائز
ولابي حنيفة ان كلا منهما محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم لا يخافونه فلم يلاق الامان محله
بخلاف ما اذا فرض القتال لان الخوف منه متحقق وابو يوسف معه اي مع محمد في رواية الكرخي واعتمد
عليها القدوري ومع ابي حنيفة في رواية الطحاوي وهو الظاهر عنه واعتمد عليها صاحب الكنز

باب الغنائم وقسمتها

والغنائم جمع الغنيمة وهي اسم لما يؤخذ من الكفرة بالقهر والغلبة و
الحرب قائمة وحكمها ان تخمس والباقي بعد الخمس للغانمين خاصة ما اي بلد فتح الامام عنوة
اي قهرا هكذا فسرها صاحب الهداية وقال صاحب العناية هذا ليس تفسيرا له لغة لان عنوة من عنا يعنو
بمعنى ذل وخضع وهو لازم وقهر متعد بل يكون هذا تفسيرا باللازم لان من الذلة يلزم القهر او يلزم
من الفتح بالذلة القهر انتهى فهو بالخيار ان شاء قسمه بين المسلمين والضمير البارز في قسمه
راجع الى البلد وتذكير الضمير بناء على لفظ معموره كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر حين فتحه
عنوة او اقر اهله عليه ووضع الجزية عليهم اي على اهل البلد ووضع الخراج على اراضيهم هكذا
فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق بموافقة الصحابة فان قيل قد خالفه في ذلك جماعة من الصحابة
كبلال واصحابه اجيب بانه لم يحمد من خالفه حتى دعا عليهم عمر على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا
واصحابه فما حال عليهم الحول الا ماتوا جميعا فكان ذلك اجماعا في القسمة بين الغانمين واقرار اهله
عليه فدل ان يتخير الامام ولقائل ان يقول لا نسلم ان امرا من الصحابة بل اكثرهم يصير تقدم على
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا لم يصر الا بعد الاجماع والحول عليه وجميع اصحابه الفاضي

ع

صلى الله عليه وسلم اذا لم يعلم انه عليه السلام على اي وجه فعله يحمل على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة فلا يكون
العمل لا محالة فاذا ظهر دليل الصحابة بجواز ان يعمل بحكمه والظاهر ان عمر رضي الله عنه ما فعل ذلك من
تلقاء نفسه بل ظهر له دليل ولكن الشافعي تقرير انه عليه السلام فعل ذلك وجوابنا فعل ما فعل واستنبط
من قوله تعالى فالذين جاءوا من بعدهم واما ما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول
ولذي القربى فيكون ثابتا باشارات النص وهو يفيد القطع فيكون الواجب احدهما يفعل ما هو
صلى الله عليه وسلم احدهما وعمر رضي الله عنه فعل الاخر وقيل التوفيق بينهما ان الاولى هو الاول
عند حاجة الغانمين كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان عند حاجة المسلمين والثاني عند عدم الحاجة
كما فعل عمر رضي الله عنه كذا في العناية قال صاحب الهداية هذا الخيار في العقار واما المنقول المجرد
فلا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع انتهى وانما قيد المنقول بالمجرد لانه يجوز المن عليهم
في المنقول بطريق التبعية بالعقار الا ترى ان صاحب الهداية قال بعد هذا وان من عليهم
بالرقاب والاراضي يدفع اليهم من المنقول بقدر ما يتهيأ لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة قال
صاحب العناية وهذا ما قاله الامام السرخسي فان من عليهم برقابهم واراضيهم يدفع اليهم
الثيران والبقر والالات الحرث وكذلك لانهم لا ينتفعون بالاراضي بدون ذلك ولا
بدون ما يكون به تعيشهم الا ان يدفع لهم ما يمكنهم به العمل في الاراضي انتهى وقتل الاسارى
لانه عليه السلام قتل رجاله عليه السلام قتل عقبة ابن ابي معيط والنضر بن الحارث بعد ما حصلا
في يده وقتل بني قريظة بعد ثبوت اليد عليهم ولان فيه حسم مادة الفساد او استرقهم لان فيه دفع
شرهم مع وفور منفعة لاهل الاسلام او تركهم احرارا ذمة للمسلمين اي ذوي ذمة كما ثبت
من فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق واسلامهم لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن الاسلام قبل الاخذ
لانعقاد سبب الملك قبل الاسلام وان اسلموا قبل الاخذ لم يجز استرقاقهم لانه لم ينعقد سبب الملك
قبل الاخذ ولا يجوز ردهم الى دارهم لان فيه تقوية للكفرة على المسلمين بعودهم حربا علينا
ولا يجوز المن عليهم يعني لم يجز الانعام عليهم بان يتركهم مجانا من غير استرقاق ولا ذمة ولا

بيد

بيد ظاهر الاثر نسخ بقوله تعالى وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم على بعض الاسارى يوم بدر ولنا قوله تعالى فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم ولانه بالمن والعتق يثبت حق الاسترقاق فيهم للغانمين فلا يجوز اسقاطه
بغير منفعة وعوض كسائر الاموال المغنومة وما رواه منسوخ بما تلونا وكذا قوله تعالى
فاما منا بعد واما فداء لان سورة البراءة آخر ما نزلت وقد تضمنت وجوب القتال على الكل بقوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فكان ناسخا لما تقدم ولعل مثل له بقوله قد اجمعوا على انه
لا يجوز ضرب الذمي وكذا من يجوز ان يخص منه الاسترقاق عليها والجزية في الاسير
ثم الذمي فاسد لوجود الذمة فيه دون الاسير وهو غلط وكذا على عتقه من لعدم استحقاق قيمته
ولا يجوز الفداء بالمال لان فيه تقوية بالكفرة على المسلمين ايضا وقيل لا باس به اذا كان بالمسلمين حاجة للفداء
باخذ المال عند الحاجة اليه ايلاه اخذ المال وهو قول محمد في السير الكبير استدلالا بالاسارى يوم بدر ولنا قوله
لولا كتاب من الله سبق وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فادى الاسارى باخذ المال يوم بدر عاتبه الله عليه
بنزوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فجلس صلى الله عليه وسلم وابو بكر يبكيان لما ان
فادى النبي عليه السلام باشارة ابي بكر رضي الله عنه وقد نهاهما عمر رضي الله عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم
لو نزل العذاب ما نجا منه الا عمر ويجوز الفداء بالاسارى اي اسارى المسلمين عندهما
وهو قول الشافعي لان فيه تخليص المسلم وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به ولا يجوز عند ابي حنيفة
لان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الاسير المسلم لان
الاسير المسلم اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم
مضاف الينا قال صاحب العناية وجعل في السير الكبير قولهما اظهر الروايتين عن ابي حنيفة وتذبح
مواشي جمع ماشية وهي الابل والبقر والغنم يشق نقلها وتحرق ولا تعقر وقال الشافعي
تتركها لانه عليه السلام نهى عن ذبح الشاة الا لمأكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح
ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم تحرق بالنار لينقطع منفعته عن الكفار وصار
كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهي عنه وبخلاف العقر لانه مثلة وتترك النساء

وبه قال الاوزاعي

والصبيان اللاتي يشق نقلها في ارض غربة حتى يموتوا جوعا كيلا يعودوا حربا علينا لان النساء يقع بهن النسل والصبيان يبلغون فيصيرون حربا علينا ولهذا قالوا اذا وجد المسلمون في دار الحرب حيات وعقارب ينزعون حمة العقارب وانياب الحيات دفعا للضرر عنهم ولا يقتلونها لئلا ينقطع نسلهم لان فيه منفعة للكفار وقد امرنا بضدها كذا في الاختيار ويحرق سلاح يشق نقله لئلا يصل اليهم فيتقووا به وما لا يحترق منه يدفن في موضع لا يقف عليه الكفار ابطالا للمنفعة عليهم ولا يقسم الامام غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي يقسم قال صاحب الهداية واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده يثبت ويبتني على هذا الاصل عدة من مسائل ذكرناها في الكفاية بتوضيح اسبغ وقال شيخ وقد بينها جواز القسمة بدار الحرب عنده وعدم جوازها عندنا ومنها لو مات واحد من الغزاة قبل الاحراز بدار الاسلام لا يورث نصيبه عندنا خلافا له ومنها لو لحقهم مدد بعد الهزيمة قبل الاحراز شاركهم المدد في الغنيمة عندنا خلافا له ومنها ان الامام اذا باع شيئا من المغنم او باع واحد من الغزاة قبل الاحراز لا يصح عندنا خلافا له ومنها انه لو استولد واحد جارية من المغنم قبل الاحراز فولدت ولدا فادعاه يثبت نسبه وتصير الجارية ام ولد له عنده وعندنا لا يثبت ويجب العقر ولكن لا يجب الحد لوجود سبب الملك ويقسم الجارية والولد والعقر بين الغانمين ومنها لو اتلف واحد شيئا من المغنم قبل الاحراز لا يضمن عندنا خلافا له وجه قول الشافعي انه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم غنائم خيبر واوطاس وبني المصطلق في ديارهم وان سبب الملك الاستيلاء اذا ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق لان الكفار اشتغلوا ابيهم اذا الكلام فيما اخذ وا اموالهم وقتلوهم وهزموهم ولنا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب ومتى حرم البيع حرمت القسمة لان فيها معنى البيع لاشتمالها على الافراز والمبادلة لا محالة وان الاستيلاء لم يوجد فلا يثبت الملك هنا لانه اثبات اليد الحافظة والناقلة وقد عدمت الناقلة لقدرتهم على استنقاذها من ايدينا

والظاهر

والظاهر وجود قدرتهم اذا الدار دار الحرب لانه انما يضاف الدار اليهم او الينا باعتبار القوة وما بقيت هذه البقعة منسوبة اليهم دل على ان القوة فيها لهم والقدرة على الكر ثابتة لهم وتمنع ثبوت ايدي المسلمين عليها كما اذا افتتح البلدة لانها تصير دار الاسلام بفتحها واجراء احكام الاسلام فيها فقال في فتح البلدة لا احراز بدارنا وفي الهداية وشرح وفي الكافي هذا اصله فان لم يكن للامام حمولة اي ما يحمل عليها الا للابداع ثم يرد يعني لا يجوز قسمة الامام الغنائم في دار الحرب لاجل شيء الا للابداع يعني اذا لم يكن للامام حمولة يحمل عليها الغنائم جاز ان يقسمها بين الغانمين قسمة ابداع ويحمل ليحملوها الى دار الاسلام فاذا اخرج الى دار الاسلام يرد كل منهم وديعته اليه ثم يقسمها قال صاحب الهداية وصاحب الكافي هكذا ذكره في المختصر ولم يشترط رضاء الغانمين وهو رواية السير الكبير والجملة ان الامام اذا وجد في المغنم حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول لهم ومن ينظر حمل ضعيفهم على قويهم وكذا ان وجد في بيت المال فضل حمولة لانه مال المسلمين اعدّ لحاجتهم ولو كان للغانمين او لبعضهم فان طابت نفوسهم بان يحمل ذلك عليها يحمل عليها وان لم يطب نفوسهم لم يكرههم على ذلك في رواية السير الصغير وفي رواية السير الكبير يكرههم على ذلك لانه دفع الضرر العام بتحمل ضرر خاص ولا تباع قبل القسمة لما ذكرنا والمقاتل والرِّدء بكسر الراء المهملة وسكون الدال المهملة العون سواء في الغنيمة لاستوائهما في السبب وهو مجاوزة الدرب عندنا وشهود الوقعة عنده وكذا اذا لم يقاتل لمرض وغيره لما ذكرنا من المشاركة في السبب وكذا مدد لحقهم قبل احرازها اي احراز الغنيمة بدارنا يعني يشارك المدد معهم في الغنيمة لانه روي ان ابا بكر كتب عمرو او عمر الى سعد بن ابي وقاص الغنيمة لمن شهد الوقعة فيبنى على ان عندنا الى انقضاء القتال وهذا ابناء على ما تقدم من الاصل عندهم من ان سبب الملك عنده هو الاخذ والملك يثبت به وعندنا ان السبب هو الاحراز فاذا شارك المدد الجيش في الاحراز شاركهم في الغنيمة لتأكد الحق به كما لو التحقوا بهم في حالة القتال وانما ينقطع المشاركة بالقسمة الامام في دار الحرب او ببيع الغنائم فيها لان بكل منها يتم الملك فينقطع الاخر

حمد كتبه اي في العقارب حية

وقسمة رسول الله عليه السلام غنائم خيبر واوطاس وبني المصطلق في ديارهم فيجب التنفيل لهما صح

خلافا للشافعي رح

والمراد بالدرب المنفذ الذي بين دار الاسلام ودار الحرب

شركة محمد كذا في الهداية يقول الفقير فيه بحث ظاهر لانه قد ذكروا ان الامام لا يقسمها في دار الحرب
ولا يبيعها قبل القسمة فكيف يقال انما ينقطع المشاركة بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب
او ببيعه الغنائم فيها فهل هذا الا تناقض ويمكن التخلص عنه بما ذكره صاحب البناية في شرح
قول صاحب الهداية ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب وفيه هذا اذا باع الامام
صح لانه مجتهد فيه فعلم بهذا ان المراد بقوله لا يجوز بيع الغنائم الكراهة لا نفي ترتب الاحكام
فيكون مراده ينقطع مشاركة محمد بالاحراز او بقسمة الغنائم في دار الحرب او ببيعها واما
كان نفي القسمة في دار الحرب وبيعها فيها مكروه غير معتبر ولو فتح العسكر بلدا من بلاد دار الحرب
واستظهروا عليهم ثم لحقهم مدد لم يشاركوهم لانه صار من بلاد الاسلام فصارت الغنيمة محرزة
بدار الاسلام فلا يشاركونهم فيها وفي الكافي [illegible] والفرق بين المرتد والمدد ان الاول
قبل يعني مقتول من مرتد انه يعني اعتنته فهو يعلم ما يقاتل به وان لم يقاتل والثاني [illegible]
فلم يعلم اي محمد المعاون الذي اعاننا وصار مددا لنا لم يقاتل فانه قد يحول عن
كان معينا عند المجاوزة والثاني عام بلحوقه بنا في دار الحرب انتهى وقال مولانا الفاضل
الفلبي والفرق بينه وبين محمد بعد اشتراكهما في عدم [illegible] ان الرد لا يتأخر [illegible]
نصرا لعدو عن الغزاة لكن يعين في صرامهم وتقويتهم في مشاهد التقاء الصفين فالحاجة
الحاجة اليه يقاتل وانفصالهم عنهم في بعض الاوقات لا يخلو عن حكمة معتبرة عندهم واما
محمد فلا يتأتى فيه [illegible] عنهم ولكن يجوز ان يلحقهم قبل انقضاء الحرب وبعده انتهى يقول
الفقير مآل ما ذكره صاحب [illegible] وما ذكره مولانا الفلبي واحد لا فرق بينهما الا في العبارة
تدبر ولا حق فيها اي في الغنيمة لسوقي لم يقاتل لان قصده التجارة لا اعزاز الدين
وارهاب العدو الا ان يقاتل فله السهم وقال الشافعي يسهم له في قول لقوله صلى الله عليه وسلم
الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد بتكثير السواد قلنا هذا الحديث موقوف على
عمر رضي الله عنه ومثله ليس بحجة عندنا لانه لا يرى تقليد الصحابي فكيف يحتج علينا بما ليس بحجة عندنا

على

على ان عند بعض اصحابنا ايضا وهو الشيخ ابو الحسن الكرخي لا يجوز تعليق فيها يلحق بالقياس كذا في البناية
او يأول بان مراده ان يشهد بها على قصد القتال ولا حق فيها لمن مات في دار الحرب قبل الاحراز بدار الاسلام
وبعد الاحراز يورث نصيبه لما ذكرنا ان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز انما الملك بعده
وقال الشافعي من مات بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه على ما بينا وينتفع منها اي
الغنيمة بلا قسمة بالسلاح اي بالسلاح الذي في الغنيمة والركوب واللبس ان احتيج قيد
للثلاثة جميعا يعني ان احتاج الى السلاح بان لم يجد سلاحا اخر او احتاج الى دابة الغنيمة
او ثوبها بان لم يجد دابة اخرى او ثوبا اخر يجوز استعمال سلاحها وركوب دابتها ولبس
ثوبها حتى لو قاتل بسلاح الغنيمة لصيانة سلاحه او ركبها لصيانة دابته او لبس لصيانة
ثوبه لا يجوز وينتفع بالعلف والحطب والدهن والطيب مطلقا اي سواء وجد الاحتياج
اولا قال صاحب الهداية ومحمد فرق في مختصره ارسل ولم يقيد بالحاجة وقد شرطها محمد
في رواية السير الصغير ولم يشترطها في رواية السير الكبير عن هذا قال وقيل ان احتيج
ينتفع بالاشياء المذكورة وان لم يحتج لم ينتفع وجه الرواية الاولى قوله عليه السلام في طعمة
خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها وان الحكم يدار على دليل الحاجة وهو كونهم في دار الحرب
لان الغازي يتعذر عليه حمل الطعام وعلف الدواب الى دار الحرب مدة الذهاب والمكث في
الاياب وميرة منقطعة فلو لم يجز التناول لضاق الامر على الغزاة بخلاف السلاح والدواب
لانه يستصحبها فلم يوجد دليل الحاجة وربما يمس اليها حاجة بان يكسر سيفه او يموت
دابته مثلا فاعتبرنا حقيقة الحاجة فيهما ووجه الرواية الثانية انها مشتركة بين الغانمين
فلم يبح الانتفاع بها للبعض بلا حاجة كما في الثياب والدواب لا ينتفع بالبيع اصلا
لانعدام الملك قبل الاحراز ولا التمول اي اتخاذ الغنيمة مالا وقنيته لنفسه قال صاحب
النهاية في شرح قول صاحب الهداية ولا يجوز ان يبيعوا شيئا مما ذكرنا ولا يتمولونه اي لا
يجوز ان يبيعوا بالذهب والفضة ولا يتمولونه اي لا يبيعونه بالعروض ولا بهذا الحرف

اي ولا ينتفع بها بعد الخروج من دار الحرب قبل القسمة لعدم الحاجة اذا الضرورة قد انقضت بل يرد
ما فضل مما كان ينتفع به من العلف والطعام ونحوهما الى الغنيمة بعد الخروج الى دار الاسلام
لزوال حاجته ودليل الحاجة وكلمة بل ههنا للترقي اي لا ينتفع بها بعد الخروج بل عليه ان يرد
ما فضل الى الغنيمة فيدل على انه لم يجز الانتفاع بها بعد الخروج الى دار الاسلام قطعا
جدا وان انتفع به اي بما فضل بعد الخروج رد قيمته الى الغنيمة وهذا ادل دليل على انه لا يجوز
الانتفاع بها بعد الخروج وان باعه رد ثمنه اليها ايضا لانه بدل عين كانت للغنيمة وان
الغنيمة قبل القسمة اي قبل ردها ما فضل تصدق به لو كان غنيا على تقدير ان يكون قائما
وتصدق بقيمته لو كان هالكا ولو كان فقيرا ينتفع به ولا شيء عليه ان هلك ومن اسلم
منهم اي من الكفرة قبل اخذ اي اخذ الغزاة اياه احرز نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء
الاسترقاق لانه يقع جزاء للاستنكاف عن عبادة ربه فانه لما استنكف عن عبودية ربه جازاه
الله بان صيره عبد عبده ولما كان مسلما وقت الاستيلاء لم يوجد شرط الاسترقاق
وهو الاستنكاف فلا يوجد المشروط وطفله اي احرز طفله لانه مسلم باسلامه ايضا وكل
مال هو معه اي في يده لقوله صلى الله عليه وسلم من اسلم على مال فهو له [illegible]
ولانه سبقت يده الحقيقية اليه يد الظاهرين عليه او وديعة عند مسلم او ذمي لانها
في يده حكما اذ يد المودع كيد المودع لانه عامل له في الحفظ و عقاره اي عقار من اسلم
منهم قبل اخذ فيء اتفاقا من علمائنا وقال الشافعي هو له لانه في يده فصار كالمنقول
ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة
وقيل فيه اي في العقار خلاف محمد وابي يوسف في قوله الاول يعني قال بعضهم هذا قول
ابي حنيفة وقول ابي يوسف الاخر وفي قول محمد وقول ابي يوسف الاول العقار كغيره من الاموال
بناء على ان اليد حقيقة لا تثبت على العقار عندهما وعند محمد وهو قول ابي يوسف اولا تثبت
وولده الكبير وزوجته وحملها وعبده المقاتل وماله مع حربي بغصب او وديعة فيء اما

ولد

حملها

ولده الكبير فلانه كافر حربي ولا تبعية له واما زوجته فلانها كافرة حربية لا تتبعه في الاسلام وكذا
خلافا للشافعي هو يقول ان حملها مسلم تبعا لابيه كالولد المنفصل والمسلم لا يسترق ولنا انه
جزؤها فيرق برقها الا يرى انه لا يستثنى الجنين في اعتاق الام كما لا يستثنى سائر اطرافها
فكما ان الحمل لا يصح عند اعتاق الام مستثنى بحال فكذا في الاسترقاق لا يصح الحمل مستثنى بعد
ثبت الرق في الام بخلاف الولد المنفصل لانه حر لانعدام الجزئية عند ذلك وقوله انه مسلم تبعا
قلنا انه مسلم لكن محل للتملك تبعا لغيره كما اذا تزوج مسلم امة الغير يكون الولد رقيقا تبعا للام
وان كان مسلما باسلامه واما عبده المقاتل فلانه لما تمرد على مولاه خرج من يده وصار تبعا لاهل
دار واهل الحرب فيء ومنه لم يقاتل فليس بفيء لانه تبع له واما ماله مع حربي بغصب او
وديعة فلان يد الحربي ليست بمحترمة واعترض عليه بان ما قام مقام غيره فانما يعمل بوصف
الاصل لا بوصف نفسه كالتراب مع الماء في التيمم وههنا كان الحربي هنا مقام مودع مسلم كان ينبغي
ان يكون يده كيد مسلم محترما نظرا الى المسلم لا غير محترم نظرا الى الحربي واجيب بان العمل بوصف
الاصل انما يكون اذا لم يوجد معارض وههنا وجد معارض وهو الاباحة الاصلية وكذا
ماله مع مسلم او ذمي بغصب عند ابي حنيفة خلافا لهما لان النفس لما عصمت بالاسلام تبعتها مالها
تبعا لها وله ان النفس خلقت معصومة في الاصل لكونها بنية الرب وانما حل تعرضها
لكفرها محاربها فاذا زال عاد بالاسلام معصوما بالاصل واما المال فمخلوق للبشر والانتفاع
وانما حرم تعرضه اذا كان في يد المالك او يد مودعه وههنا لم يوجد فصار مستولى عليه على
الاباحة فصار فيئا وقيل ابو يوسف فيه مع الامام قال صاحب العناية اختلف
نسخ الهداية في هذا الموضع فبعضها وقع هكذا وما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو فيء
عند ابي حنيفة وقالا لا يكون فيئا قال رضي الله عنه كذا ذكر الاختلاف في السير الكبير وذكر في
شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع محمد وهذا السياق صحيح لان الخلاف مذكور في السير الكبير بلفظ
قال لا بل السير لابي يوسف فيه ذكر وبعضها وقع هكذا وما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو فيء

عند ابي حنيفة وقال محمد لا يكون فيئا بل يرضخ له كذا ذكر الاختلاف في السير الكبير وذكر في شرح الجامع
الصغير قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وهو ايضا الصحيح لان المذكور في شرح الجامع الصغير
قول ابي يوسف مع محمد وهذا هو الصحيح المطابق لرواية السير الكبير وشرح الجامع الصغير انتهى
ما في العناية يقول الفقير فيكون حاصل الاختلاف ان يكون فيئا عند ابي حنيفة خلافا
لهما في رواية وفي رواية اخرى ان يكون فيئا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد

فصل في كيفية القسمة لما بين احكام الغنائم شرع في بيان كيفية قسمتها
والقسمة عبارة عن جمع النصيب الشائع في مكان معين ان شاء الله تعالى في كتاب القسمة
ويقسم الغنيمة يعني يقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها اولا لقوله تعالى فان لله خمسه ويقسم
الاربعة الاخماس بين الغانمين بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فلان الله تعالى قال
اعلموا انما غنمتم من شيء الاية اضاف الغنيمة الى الغانمين وهم الغزاة ثم قال فان لله
خمسه فكان بيانا ان بقية الاخماس للغزاة واما السنة فلان النبي صلى الله عليه وسلم
قسمها بين الغانمين واما الاجماع فلان الاربعة الاخماس تقسم بينهم باجماع الامة ايصالا
للحق الى المستحق ثم كيفية القسمة ان يعطي الفارس سهمين والراجل سهما واشار الى
هذا بقوله للراجل سهم وللفارس سهمان عند ابي حنيفة وعندهما وهو قول الشافعي
للفارس ثلثة اسهم سهم له ولفرسه سهمان فيكون له ثلثة اسهم لما روى ابن عمر رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما ولان الاستحقاق
بالكفاية وكفايته على ثلثة امثال الراجل لانه للكر والفر والثبات وكفاية الراجل
للثبات لا غير ولابي حنيفة ما روى ابن عباس رضي الله عنهما انه اعطى الفارس سهمين
والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم للفارس سهمان
وللراجل سهم كيف وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم للفارس
سهمين واذا تعارضت روايتاه ترجح رواية غيره اي سلم عن معارضة فيعمل بها ولان

الكر

الكر والفر جنس واحد فيكون كفايته مثل كفاية الراجل فيفضل عليه بسهم فقط ولانه تعذر اعتبار مقدار
الزيادة لتعذر معرفته فيدار الحكم على سبب ظاهر فللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد
فكان استحقاق الفارس على ضعف استحقاق الراجل ولا يسهم الا لفرس واحد وعند
ابي يوسف يسهم لفرسين لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيى
فيحتاج الى الاخر ولهما ان البراء بن اوس قاد فرسين فلم يسهم رسول الله الا لفرس واحد ولم
يسهم لصاحب الافراس الا لفرس واحد يوم خيبر ولان الاستحقاق بالقتال وهو لا يتحقق
الا على فرس واحد وما رواه محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل
لما راى منه من الاهتمام بامر القتال الا ترى قال في حقه خير رجالنا سلمة بن الاكوع
وخير فرساننا ابو قتادة والبراذين جمع برذون على وزن جردحل الكودن وجمعه كوادن
وهو خيل العجم وفي الاختري البرذون فرس يقال له بالفارسية اسب بالاني قال صاحب
البانية وخلافها العراب يقال برذن الرجل برذنة اذا ثقل ومنه اشتقاق البرذون كالعتاق
قال صاحب الغاية العتاق من الخيل كالكتاب جمع عتيق اي كرائمها لان الارهاب مضاف الى جنس
الخيل في الكتاب ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واسم الخيل ينطلق على البراذين
والعراب والهجين والمقرف اطلاقا واحدا وعن فضالة العتيق والهجين من الناس الذي امه
امة وقيل الهجين ما يكون ابوه من الكوادن وامه من العراب والمقرف ما يكون ابوه عربيا وامه
من الكوادن قال صاحب البناية وهذا هو الصحيح الا ترى الى ما قال صاحب الغاية عن الاوقاف
ان يكون الام عربية والفحل هجينا قال صاحب القاموس قربا بالعاد وفصل القاف
المقرف كمحسن من الفرس وغيره ما يداني الهجنة اي امه عربية لا ابوه ولا يسهم لراحلة وهي
التي تحمل عليها الحمل ولا بغل لانهما لا يصلحان للكر والفر فصار صاحبهما كالراجل والعبرة
لكونه فارسا او راجلا عند مجاوزة الدرب اي مجاوزة الدرب فيستوي الامام او نائبه ان يعرض
الجيش عند دخول دار الحرب ليعلم الفارس من الراجل فيقسم الغنائم بينهم بقدر استحقاقهم من

برذون ط

لعنة لكن البراذين كالعتاق

قال صاحب القاموس الكودانة الهجنة والكودن الفرس الهجين والفيل والبغل والبرذون

جاوز من الدرب راجلا فاشترى فرسا بعد المجاوزة فله سهم راجل ومن جاوز فارسا فنفق اي هلك فرسه
فله سهم فارس وجعل الشافعي رحمه الله على عكسه وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة انه له سهم الفارس
في مسألة الاولى والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعنده حالة انقضاء الحرب لان السبب
هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب فلا تعتبر فالحرفيه من البين انه
لا يعتبر حال الحرفيه كونه فارسا او راجلا وكذا يعتبر حال المجاوزة ولنا ان المجاوزة نفسها قتال
لانه يلحقهم الغيظ يقع به العدو خوفه ومجاوزة الدرب قهرا وشوكة تحصل منها لهم الخوف فكان
قتالا اي قتالا فاذا وجد اصل القتال فارسا لم يتغير حكمه بتغير احواله ثم بعد ذكر لان ذكر
حالة دوام القتال ولا معتبر بها لانه لا يمكن تعليق الحكم بدوام القتال لان الفارس لا يمكنه
ان يقاتل فارسا دائما لانه لا بد من ان ينزل في بعض المضايق حضها في شجر او في الحصن او
في البحر ولان الوقوف على حال القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين
فتقام المجاوزة مقام القتال اذ هو السبب المفضي اليه ظاهرا اذا كان على قصد القتال فيعتبر
حال الشخص حال المجاوزة راجلا او فارسا ولو دخل فارسا وقاتل راجلا لضيق المكان
يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو باع اي الفرس قبل القتال او وهبه او آجره او رهنه
فسهم راجل في ظاهر الرواية لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة
القتال فارسا وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يستحق سهم الفرسان اعتبارا للمجاوزة
ولو باعه بعد الفراغ من القتال لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند
البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته
وكثرة الرغبة فيه وكذا لو كان الفرس مريضا او مهرا لا يقاتل عليه اي على كل واحد من
مريض ومهر لان مجاوزته بفرس لا يمكن عليه القتال دليل على انه لم يكن من قصده
القتال فارسا فله سهم الراجل يقول الفقير بقي انه لو كان مريضا بعد المجاوزة لا يستحق
فيه بهذا الدليل فكيف يكون الحال لكن يمكن ان يقال انه يستحق سهم الفرسان لانه يكون نظير نفق

احتراز عن التاجر به

ومن

ومن بعد مجاوزة الدرب فانه يستحق سهم فارس وكذا لو كان كما لو صار مريضا بعد المجاوزة في
مهر بفتح الميم وسكون الهاء وبالراء المهملة ولد الفرس ولا يسهم لمملوك او مكاتب لان المملوك
لا يمكنه الخروج الى القتال الا باذن مولاه والمكاتب بمنزلته لقيام الرق وتوهم العجز يمنعه عن الخروج الى
القتال او صبي او امرأة لانهما عاجزان عنه وروي انه عليه السلام كان لا يسهم للنساء و
الصبيان والعبيد او ذمي لان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهلها وقد روي انه عليه السلام
لما استعان باليهود على اليهود لم يسهم لهم يقول الفقير وكلمة او في مثل هذه المواضع في
غير محلها وعند الواو بل يرضخ لهم بالضاد والخاء المعجمتين اي يعطيهم شيئا قليلا من
الغنائم بحسب ما يرى الامام تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم ان قاتلوا او
داووا الجرحى جمع جريح لانها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من
الاعانة مقام القتال لكن مع اظهار انحطاط الرتبة عن حقيقة القتال او دل الذمي
على عورات المسلمين اي على سقطاتهم و دل على الطريق يقول الفقير وهنا سقط او على
الطريق بحجة او تبرع والاصل ان كل من لا يلزمه القتال في غير حالة الضرورة لا يسهم له
لانه ليس من اهله ومن يلزمه القتال في غير حالة الضرورة يسهم له لانه من اهله والخمس
من مواضع الاربعة الاخماس شرع في مواضع الخمس فقال والخمس لليتامى والمساكين وابن
السبيل يعني يقسم الخمس على ثلاثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
ويقدم فقراء ذوي القربى فيهم يقول الفقير افرد ابن السبيل مع جمعية قرينيه اتفاقا لكتاب
الله وافراده فيه مع جمعية قرينيه لا يخلو عن نكتة عظيمة يعلمها الله ويقدم منهم ذوو القربى
الفقراء ومعنى الكلام ان ايتام ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى ويقدمون على غيرهم من
اليتامى ومساكين ذوي القربى يدخلون في سهم المساكين ويقدمون عليهم وابناء السبيل
من ذوي القربى يدخلون في ابناء السبيل ويقدمون عليهم ثم انهم مصارف لا مستحقون
حتى انه لو صرف الى صنف واحد من هذه الاصناف جاز عندنا كما في الصدقات ولا حق فيه

اي من الخمس لاغنيائهم اي لاغنياء ذوي القربى وعند الشافعي يقسم الخمس على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم
في حياته وبعده يصرف سهمه الى الخليفة وسهم لذوي القربى يستوي فيه غنيهم وفقيرهم يقسم بينهم
للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم والباقي للفرق الثلث
لانه عليه السلام قسمه على خمسة اسهم ولا نسخ بعده ولان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستحقه بالامامة
الامامة لانه فاستحقه من يخلفه في الامامة وذو القربى يستحقونه بالقرابة لان الحكم اذا
علق باسم مشتق كان ماخذ الاشتقاق علة كالسرقة فيستوي غنيهم وفقيرهم
كما لا رث ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله
على خمسة اسهم ثم قسمه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم على ثلاثة اسهم لليتامى والمساكين
وابن السبيل وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ولم ينكر عليهم احد فحل محل الاجماع
فبه تبين ان قسمة النبي عليه السلام ما كانت بطريق الحتم واللزوم بل بطريق الجواز ويؤيده ما روي عنه
عليه السلام انه قال سهم ذوي القربى لهم في حال حياتي وليس لهم بعد مماتي وقوله عليه السلام
يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة فقد جعل
هذا السهم عوضا عن الصدقة فيستحقه من يستحق المعوض وهو الصدقة ومستحقوها
هم الفقراء دون الاغنياء وذكر الله تعالى حيث قال فان لله خمسه للتبرك اي لافتتاح
الكلام تبركا باسمه الشريف او لتشريف هذا المال كما مر وقال ابو العالية الخمس يقسم
على ستة اسهم سهم لله يصرف الى عمارة الكعبة ان كانت الكعبة بقربها والا فالى عمارات الجامع
في كل بلد اي في اقرب موضع الغنيمة لان هذه بقاع مضافة الى الله تعالى وهذا السهم
لله تعالى فيصرف الى عمارة البقاع المضافة الى الله تعالى وسهم النبي سقط بموته لانه صلى الله عليه وسلم
كان يستحقه برسالته لان الحكم مرتب على المشتق ولا رسول بعده ولهذا لم يدفع الخلفاء
الراشدون بعده هذا السهم لانفسهم وقد كان له خصوصيات بشرف رسالته لم تكن لغيره
كحل التسع وعدم نسائه على المؤمنين واباحة البضع بلا مهر وغيرها من خصائصه

صلى الله عليه وسلم كالصفي اي كسقوط الصفي وهو شيء نفيس كان يصطفيه لنفسه من الغنيمة
كدرع او سيف او فرس او امة كما روي انه اصطفى لنفسه الكريمة صفية من غنائم خيبر واذا
سقط سهم النبي صلى الله عليه وسلم بقي سهم ذوي القربى مع سهم اليتامى وسهم المساكين وسهم ابناء
السبيل فمنهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي عليه السلام بالنصرة لا بالقرابة
لما روي ان النبي عليه السلام اعطى هذا السهم لبني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل و
بني عبد شمس فانطلق عثمان بن عفان وجبير بن مطعم حتى اتيا رسول الله وقالا يا
رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله فيهم فما بال اخواننا
بني المطلب حيث اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال عليه السلام انا وبنو المطلب
لا نفترق في جاهلية ولا في اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه و
اشار الى نصرتهم بلا اعتبار قرب القرابة فدلت هذه القصة على ان سهم ذوي القربى
كانوا يستحقونه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالنصرة لا بالقرابة فلما ارتحل النبي صلى الله عليه وسلم
زالت النصرة فكانوا يستحقونه بالفقر بعده فيدخلون في الاصناف الثلثة فيجمع
في الاصناف الثلثة وهو اختيار الكرخي وهو الاصح لما روي ان عمر رضي الله عنه اعطى
الفقراء منهم والاجماع منعقد على سقوط حق اغنيائهم فقراؤهم يدخلون في الاصناف
الثلثة وقال الطحاوي حق سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما روينا ان الخلفاء الراشدين
قسموا على ثلثة ولا يظن بهم انه خفي عليهم النص او منعوا حق ذوي القربى فكان
اجماعهم دالا على انه لم يبق استحقاق لاغنيائهم ولا لفقرائهم ومنع الشافعي
الاجماع بسند ما روي عن ابي جعفر محمد بن علي رضي الله عنه انه قال رأي علي رضي الله عنه
في الخمس رأي اهل بيته ولكن كره ان يخالف ابا بكر وعمر رضي الله عنهما والاجماع بدون
اهل البيت لا ينعقد قلنا لا يحل للمجتهد ان يترك رأيه ويفتي برأي غيره احتشاما
له فان ثبت بالعدول دل على انه كره مخالفته لانه رأى الحجة معهما ووقف لهما في كثير من المسائل

صح ظهر الدليل عنه كذا في العناية وان دخل دار الحرب من لا منعة له بلا اذن الامام لا يخمس اخذوا
يعني ان دخل دار الحرب واحد او اثنان او ثلثة مغيرين بلا اذن الامام فاخذوا شيئا لم يخمس
لان الغنيمة هو ما يؤخذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها وفيه خلاف الشافعي
وان كان الدخول باذنه اي باذن الامام او لهم اي للداخلين منعة وان لم ياذن الامام خمس
ما اخذوا اما المسئلة الاولى ففيها روايتان في المشهور انه يخمس لانه لما اذن الامام فقد
التزم النصرة بالامداد فصار كالمنعة اي التزام النصرة وفي رواية لا يخمس لان العدد اليسير انما يدخلون
للتكسب بمثل لا لاعزاز الدين فان قلت قوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء مطلق فيجب
الخمس من الاذن او لم يوجد اجيب بان الغنيمة اسم لما هو ماخوذ قهرا او غلبة وما اخذ
اللص سرقة وما اخذ الاثنان او الثلثة خلسة فلا يدخل تحت الغنيمة واما الثانية
فلانه ماخوذ قهرا وغلبة فيدخل تحت الغنيمة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو
خذلوا كان فيه وهن على المسلمين بخلاف الواحد والاثنين والثلثة لانه لا يجب عليه نصرتهم والمنعة
السرية قال صاحب المغرب يقال فلان في عز ومنعة اي تمنع على من قصده من الاعداء وقد
تسكن النون انتهى قال صاحب العناية نقل الطحاوي عن كتاب الخراج لابي شجاع ان ابا
حنيفة يقول اذا دخل الرجل وحده فغنم ولا عسكر للمسلمين في ارض الحرب خمس ما اخذ
حتى يصيروا تسعة فاذا بلغوا ذلك فهم سرية وللامام ان ينفل والتنفيل اعطاء
الغزاة شيئا زائدا على سهمهم قبل احراز الغنيمة وقبل ان تضع الحرب اوزارها اي
اثقالها واثقالها التي لا تقوم الا بها كالسلاح والكراع او يراد حتى تضع اهل الحرب
اوزارهم وشركهم ومعاصيهم وهو على كلا التقديرين كناية عن انقضاء الحرب وحاصل
المعنى وقبل ان تنقضي الحرب فيقول الامام وهو تفسير للتنفيل من قتل قتيلا ايقوا
باعتبار ما يؤل اليه فله سلبه وهو على ضرب طريق على ما تقول من الكلاب والمتهابة
كلام يذكر عن قريب ان شاء الله تعالى وانما ينفل الامام تحريضا على القتال والتحريض ندب
الواحد ثم

اليه

اليه لقوله تع يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال او يقول من اصاب شيئا فله ربعه مثل او
يقول لسرية جعلت لكم الربع بعد ما رفع الخمس لانه قد يكون المصلحة في التنفيل على سرية كذا
ولا ينفل بكل الماخوذ بان يقول للعسكر كله ما اصبتم فلكم لان فيه ابطال حق الكل وان فعل
ذلك لسرية فقال ما اصبتم فلكم جاز لانه ربما يكون المصلحة فيه ولا بعد الاحراز بدار الاسلام
يعني ليس للامام ان ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان فيه ابطال حق الغانمين
بعد تاكد حقهم بالاحراز الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس قال صاحب العناية وفيه نظر
فانه ان لم يكن فيه ابطال حق الغانمين ففيه ابطال حق الاصناف الثلثة وذكر انه يجوز
واجيب بانه جوازه باعتبار ان المنفل له جعل واحدا من الاصناف الثلثة فلم يكن فيه
ابطال حقهم قال صاحب الكافي ومعناه عندنا انه اعطى ذلك من الخمس بعض المحتاجين
باعتبار انه من المساكين لانه اذا دفعه لا لمحتاج لم يجز لانه فالى محتاج مقاتل احق انتهى
يقول الفقير وجعل صاحب العناية راجع اليه والسلب للكل ان لم ينفل والقاتل وغيره
فيه سواء وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له لقوله عليه السلام
من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولنا انه ماخوذ بقوة الجيش
فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقوله عليه السلام لحبيب بن سلمة
ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل
التنفيل فنحمله على الثاني لحديث حبيب قال صاحب العناية قيل واحتمال التنفيل هو الظاهر
لان ذلك انما يكون نصب الشرع اذا قاله بالمدينة في مسجده ولم ينقل عنه ذكره الا
يوم بدر وحنين للحاجة الى التحريض وهو اي السلب مركبه وما عليه اي على المركب
من السرج والآلة والحقيبة مع ما فيها من ماله وثيابه وسلاحه وما معه من ماله لا ما مع غلامه
على دابة اخرى وفي المحيط لو قتل راجلا ومع غلامه فرس قائم بجنبه بين الصفين يكون فرسه
للقاتل لان مقصود الامام قتل من كان متمكنا من القتال فارسا وهذا متمكن منه بخلاف ما اذا

اذا لم يكن يجتنب كذا في شرح المجمع والتنفيل لقطع حق الغير لا للملك واما الملك فانما يثبت بعد الاحراز
بدار الحرب ثم الغنائم عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد فانه قال الملك يثبت بالتنفيل
ولا يحتاج الى الاحراز بدار الاسلام فلو قال ويتفرع على هذا الاختلاف من اصاب جارية
فهي له لا يحل لمن اصابها الوطء بعد الاستبراء ولا البيع قبل الاحراز بدار الاسلام عندهما خلافا
له اي لمحمد **باب استيلاء الكفار** عقبه بالكمال لما فرغ من بيان استيلائنا
على الكفار اعقبه بذكر عكسه لتشتمل على احكام مختلفة فكان خليقا بان يبوب له بابا على
حدة وافتتح بذكر استيلاء الكفار بعضهم على بعض كراهة ان يفتتح بذكر غلبة الكفار على
المسلمين اذا سبى الترك الروم الترك جمع التركي والروم جمع رومي فارقا بينه وبين واحده
بالياء المشددة والمراد كفار الترك ونصارى الروم واخذوا اي الترك اموالهم اي اموال
الروم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق على مال مباح ورقابهم مباحة لعدم العاصم وهو
الاسلام وملكنا ما وجدنا من ذلك اي مما اخذوا من الروم اذا غلبنا عليهم اي على الترك
اعتبارا بسائر املاكهم وان غلبوا اي الكفرة على اموالنا عياذا بالله واحرزوها
اي اموالنا بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء
في دار الاسلام وانتهاء اي في دار الحرب بعد الاحراز والمحظور لا ينتهض سببا للملك ولنا
قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الآية فانه تعالى سماهم فقراء والفقير
حقيقة من لا يملك لا بعيد اليد عن الملك فلولا ملك الكفار اموالهم لما سموا فقراء ولان
اسامة بن زيد قال يوم الفتح يا رسول الله اين تنزل غدا فقال النبي صلى الله عليه وسلم هل ترك
عقيل لنا من منزل انما قال هذا لانه استولى عليه عقيل ولان الاستيلاء ورد على مال مباح
بناء على ان الكفار غير مخاطبين بالشرائع عندنا فلا يصير المال معصوما والاستيلاء على المال
غير معصوم موجب للملك مع ان المال في الاصل مباح والتملك لله دفع بالاستيلاء عليه فانما
ثبتت عصمته بعارض الاحراز بدارنا وقد زالت العصمة بزوال سببها وهو الاحراز

بالدار

بالدار فعاد مباحا كما كان والاستيلاء انما يكون محظورا اذا لاقى مالا معصوما وما دام معصوما
بالاحراز بدارنا لا يملكونه بالاستيلاء وانما يملكون بعد زوال هذه العصمة بالاحراز بدارهم وهو بعد
ليس بمحظور بل هو مباح التملك وكذا يملكون لو ندّ اي نفر وتباعد البعير ندّ ندا وندودا
اذا ذهب على وجهه شرودا وهو من باب ضرب كذا في البيانية والصحاح والقاموس ندّ البعير ندّ
ندا وندّيدا وندودا وندادا شرد ونفر منا اليهم بعير ويكون لتحقق الاستيلاء اذ لا
يد للعجماء لتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد فاذا ظهرنا عليهم اي غلبنا عليهم فمن
من وجد ملكه اخذه سواء كان مثليا او قيميا قبل القسمة اي قبل قسمتنا الغنيمة
بين الغانمين وهو ظرف لوجد ولو قال فمن وجد ملكه قبل القسمة اخذه لكان اولى مجانا
تميز لقوله اخذ ومجانا كشداد ما كان بلا بدل كذا في القاموس وبعدها اي وان وجد
بعد قسمتنا الغنيمة بين الغانمين ان كان ما وجد مثليا كالذهب والفضة و
الحنطة والشعير لا ياخذ اصلا لانه لو اخذ اخذ مثله فلا يفيد وان كان ما وجد
قيميا اخذ بالقيمة لقوله عليه السلام فيه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء
وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له
حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص
فياخذ بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر
فياخذ بغير قيمة والصاحب مجمع البحرين وان ظهرنا عليهم قبل القسمة حلت لاربابها وبعدها
اخذها بالقيمة ثم قال في شرحه وكذا ان الحكم في شرحهم اي اذا ظهرنا عليهم بعد قسمتهم
اموالنا اخذوها بالقيمة بقول العيني في متن وشرح كليهما شيء لان المراد بالقسمة
قسمة الغانمين منا وما صرح به ثم انه اذا غلبنا عليهم بعدما غلبوا علينا واخذوا
اموالنا فاخذنا منهم ما اخذوا منا ثم وجدنا مالكه الغانمين اخذه مجانا ان وجده قبل
قسمتنا الغانمين سواء كان مثليا او قيميا وان وجده بعدها ان كان مثليا لا ياخذ

الغنيمة وبيع

وان كان قيميا اخذ بالقيمة والفقهاء باجمعهم صوروا تلك المسئلة بها ولهذا اقرع صاحب الدرر
والكنز في متنه وقال قبل قسمنا ثم شارح الكلام في شرحه في ترجيح ما وقع في المجمع وشرحه ما ذكر
وان اشتراه منهم تاجر واخرجه وهو قيمي ياخذ مالكه القديم بالثمن ان اشتراه به
اي بالثمن ان شاء وان شاء ترك لان التاجر يتضرر بازالة ملكه مجانا فكان اعتدال النظر
في الاخذ بالثمن وان اشتراه بعرض فبقيمة العرض لان اعتدال النظر فيه ايضا وان وهب
له فبقيمته يعني لو وهب لمسلم ياخذ مالكه القديم بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال
الا بالقيمة ومثله مثلي في اشترائه بثمن يعني اذا كان مشترى التاجر مثليا فاشتراه
بثمن ياخذ مالكه القديم بذلك الثمن ان شاء او عرض يعني ان اشتراه بعرض ياخذه
بقيمة العرض ان شاء ايضا وان اشتراه اي مثليا بجنسه مثل ان يشتري عشرة اقفزة
حنطة بعشرة اقفزة حنطة او وهب له لا ياخذ لانه لا يفيد شيئا قال شراح الهداية
اذا كان ما اخذ الكفار من المسلمين مثليا فاشتراه منهم مسلم بمثله قدرا ووصفا جاء
صاحبه القديم ليس له ان ياخذ منه لانه غير مفيد اصلا لانه له فائدة حينئذ ان يعطي عشرة
اقفزة جيدة وياخذ عشرة اقفزة جيدة مثلا ثم قالوا والتقييد بقوله قدرا ووصفا
احترازا عما لو اشتراه مسلم باقل قدرا منه او بجنس اخر او بجنسه ولكنه اردى منه وصفا فان له
ان ياخذ بمثل ما اعطى المشتري ولا يكون ذلك ربا لانه انما ياخذه ليستخلص ملكه ويعيده الى
قديم ملكه لا انه يشتريه ابتداء وان كان مشتراه تاجر عبدا يعني ان اسروا عبدا واشتراه
تاجر واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه في يد التاجر واخذ ارشها ياخذه مالكه
القديم بكل الثمن الذي اخذ التاجر به من العدو قلنا ان المشتري يتضرر بالاخذ مجانا
ان شاء وان شاء ترك ولا ياخذ الارش لان الملك فيه صحيح فكان الارش حاصلا
في ملكه وليس فيه الاعادة الى قديم الملك اذ لا ملك فيه قديما حتى يكون احق به فيه
ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن وان اسروه من يد الثاني

فاشتراه

فاشتراه تاجر اخر يعني ان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم ثم اسروه ثانيا
وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل اخر بالف درهم ياخذه المشتري الاول من المشتري
الثاني بثمنه وهو الالف لان الاسر ورد على ملكه ثم ياخذه مالكه القديم منه اي
من مشتريه الاول بالثمنين وهو الفان ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فلا يحط
من ذلك شيئا صيانة لحقه فيأخذ بهما ليس له اي للمالك اخذ اي اخذ العبد من مشتريه
الثاني لان الاسر ما ورد على ملكه واعترض على قولهم ياخذه مشتريه الاول من الثاني بالثمن بانه
ان ثبت حق الاخذ للذي اشتراه من العدو اولا تضرر مالكه لانه ياخذ بالثمن والجواب
بان رعاية حق من اشتراه من العدو اولا اولى لانه لو لم يثبت له حق الاخذ من مشتريه الثاني
يعود اليه الثمن التي نقدها بلا عوض يقابلها والمالك القديم بحجة الضرر ولكن بعوض يقابله وهو
العبد فكان اولى كذا في العناية ولا يملكون اي الكفار حرنا ومدبرنا وام ولدنا ومكاتبنا
يعني لو كان اهل الحرب اخذوهم من دارنا واحرزوهم بدارهم ثم ظهرنا عليهم فالمدبر وام الولد
والمكاتب لمالكيهم قبل القسمة وبعدها بلا شيء والحر حر لانه وابدا لا يكون لاحد عليه
لان الاستيلاء انما يكون سببا للملك اذا لاقى محلا قابلا للملك وهو المال المباح والحر ليس بمحل
للملك وكذا من سواه لحريتهم من وجه ونملك عليهم كل ذلك اي حرهم ومدبرهم وام ولدهم ومكاتبهم
لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جناياتهم ولا على عبد ابق اليهم فياخذه مالكه بعد
القسمة مجانا ايضا اي كما ياخذ مالكه قبل القسمة مجانا عند ابي حنيفة لانه يد ظهرت
على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك واذا لم يثبت الملك لهم عليه ياخذه مالكه القديم
بغير شيء قبل القسمة وبعد القسمة لكن يعوض عنه اي عن العبد من بيت المال يعني اذا قسم
الامام بين الغانمين واعطي ذلك العبد لغانم بحصته ثم ياخذ مالكه القديم بغير شيء يعطى
عوضه لذلك الغانم من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر
اجتماعهم وليس لذلك الغانم جعل الابق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه والجعل انما يجب

بالخروج من دارنا لان الحفظ
اعتبار يد ليتحقق يد
عليه بحكمها لنا من الانتفاع
به وقد زالت وظهرت يده
على نفسه
ح ح

اذا اخذ على قصد الرد الى مالكه ثم انهم قالوا وكذا الحكم اذا كان ذكر العبد موهوبا ان اشتراه
بقوله ابق اليهم اعتبارا لما ابق مترددا من دار الاسلام فانهم يملكونه اذا استولوا عليه لان يد
المولى باقية عليه حكما لقيام يد اهل الدار فمنع ظهور يد العبد عليه ولو ابق اليهم العبد ولم يأخذه
احد من اهل الحرب حتى استولى عليه الغانمون يكون للمالك القديم مجانا وفاقا قبل القسمة وبعدها
والبيان انه فرض شرعية حيث قال الحق فيهما اخذوه وقيدوه وعندهما هو اي العبد الآبق
الداخل اليهم كالمأسور فيملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده عليه وقد زالت كما لو اسروه
من دارنا واحرزوه بدارهم وان ابق العبد بفرس ومتاع فاشتراه رجل فكله اخذ
الفرس والمتاع منه فاذا لك باعتبار المذكور وان خرج الى دارنا اخذ المالك مولى العبد بالثمن
لانهم ملكوه واخذ العبد مجانا لانهم لم يملكوه وعندهما اخذ العبد بالثمن ايضا اي كما اخذ
الفرس والمتاع بالثمن اعتبارا لحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بينا الحكم في كل فرد وان
اشترى مستامن عبدا مسلما وادخله دارهم عتق خلافا لهما لان ازالة ملكه عنه
مستحقة بطريق معين هو البيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه بدخوله دار الحرب فبقي
عبدا ولابي حنيفة ان تخليص المسلم عن ذل الكافر واجب امكن وقد تعذر جبره على ذلك
فاقمنا تباين الدارين مقام الاعتاق تخليصا له كما يقام ثلث حيض مقام التفريق فيما اذا
اسلم احد الزوجين في دار الحرب وثمرة الخلاف ظاهر للمتامل وان اسلم عبد لهم ثمة اي في دار
الحرب فجاءنا مسلما او ظهرنا اي غلبنا عليهم او فتح العسكر دارهم مسلما فهو حر والاصل
فيهما ان عبيدا من عبيد الطائف وهم ثلاثة او سبعة اسلموا وخرجوا الى رسول الله
ثم جاء مواليهم واسلموا وطلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يردهم عليهم فقال عليه السلام
هم عتقاء الله فقضى بعتقهم ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما اي مغاضبا لمولاه او
بمنعة المسلمين ويد على نفسه ابق من يد المسلمين فكانت اولى ولا يثبت الولاء لاحد في هذا العتق
لا صل لانه معتق حكمي كذا في التتمة نقلا عن غاية البيان نقلا عن شرح الطحاوي

انهم

انهم جعلوا المسائل ثلاثة الاولى عبد لهم ثم جاءنا والثانية اسلم عبد لهم ثم ظهرنا عليهم والثالثة
عبد لهم ثم فتح العسكر دارهم والدليل الذي ذكروه انتهض على الاولى والثالثة لان الظاهر ان مراده
من الثانية ما اذا اسلم ثم ظهرنا عليهم فاخذناه من غير ان يجيء الينا ومن غير التحاقه بالعسكر فالامر مشكل
بينها وبين الثالثة فرق الا ان يقال قولهم او التحاقه بمنعة المسلمين يشمل الصورتين فتدبر

باب المستامن

لما فرغ من بيان الاستيلاء الذي هو عبارة عن الاقتدار على المحل قهرا او غلبة
شرع في باب الاستيمان لان طلب الامان انما يكون حين يكون قهر وغلبة وقدم استيمان المسلم
تعظيما له اذا دخل تاجرنا اليهم بامان لا يحل له اي لتاجرنا هذا من ان يتعرض لشيء
من مالهم ودمهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم بالاستيمان فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا
والغدر حرام لقوله عليه السلام لاصحاب السرايا ولا تغدروا فان غدر بهم تاجرنا فاخذ
شيئا واخرجه ملكه ملكا محظورا اي خبيثا لان الاستيلاء ورد على مال مباح الا انه حصل
بسبب الغدر وصفة كونه خبيثا فيه حتى لو كانت جارية كره للمشتري ان يطأها لانه
قام مقام البائع ووطؤها للبائع كان مكروها فكذا للمشتري فيتصدق به اي بما اخذ من الشيء
تنزيها لذمته عنه وان غدر بهم اي بالتاجر ملكهم اي ملك الكفرة فاخذ ماله او حبسه او فعل
ذلك اي اخذ المال او الحبس غيره اي غير ملكهم بعلمه اي بعلم الملك حل له اي للتاجر التعرض لمالهم
ودمهم لانهم هم الذين نقضوا العهد كالاسير فانه يحل له التعرض لمالهم ودمهم ابتداء
وان اطلق طوعا لانه غير مستامن فيباح له التعرض بقول المعتبر الشبيه بفرض التعرض فقط
لكن الاسير يحل مطلقا وغير مستامن ان غدر به ثم بين اذا ادانه حربي او ادان حربيا
بين اذا دخل مسلم دار الحرب بامان فادانه حربي او ادان حربيا او غصب احدهما
من الآخر شيئا اي غصب مسلم مستامن والحربي الينا لا يقضى لواحد منهما على صاحبه بشيء
قوله ادان من الادانة وهي بالفارسية وام دادن وفي النهاية الادانة البيع بالدين
والاستدانة الابتياع بالدين وحاصل المعنى جعله الحربي مديونا بتصرفها او جعل

المستامن بكسر الميم على صيغة اسم الفاعل هو من يدخل دار غيره بامان مسلما كان او كافرا دخل دارنا بامان صدر الشريعة

الحربي مديونا بسبق وفيما اما عدم القضاء بشيء من الادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية
وقت الادانة اصلا لا على المسلم ولا على الحربي ولا وقت القضاء على الحربي المستامن لانه ما
التزم حكم المسلم فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل وانما لم يقض على المسلم ايضا
تحقيقا للتسوية بينهما واما الغصب فلانه صار ملكا للذي غصبه سواء كان الغاصب حربيا
في دار الحرب او مسلما مستامنا فيها لان مال كل واحد منهما كان مباحا وقت الغصب
فملكه بالاخذ لكن الغاصب ان كان مسلما يفتى برد المغصوب على المالك ولا يقضى عليه لانه لما
دخل دارهم بامانهم التزم ان لا يغدر عليهم وفي هذا الوجه غدر عليهم وكذا لا يقضى اخذ اموالهم [illegible]
لو فعل ذلك حربيان اي اذا دان احدهما الاخر او غصب احدهما من الاخر وخرجا الينا
مستامنين لما بينا من انهما ما التزما حكم الاسلام فيما مضى من افعالهما وانما التزماه
في المستقبل وان خرجا اي الحربيان الينا مسلمين فضلا ذكر مسلمين قضي بالدين لا بالغصب
اما المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء
لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه ولا [illegible] في ملك
الحربي حتى يؤمر بالرد ولو اسلم الحربي بعد ما غصبه اي غصب من مسلم ثم خرجا الينا يفتى
بالرد ديانة لا قضاء اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الافتاء بالرد
ديانة فلما بينا انه فسد الملك لما يقارنه من المحرم وهو نقض العهد وان قتل احد
المستامنين الاخر ثمة اي في دار الحرب فعليه الدية في ماله اي في مال القاتل في العمد والخطاء
والكفارة ايضا اي كالدية في الخطاء اما الكفارة فلاطلاق قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واما تخصيصها بالخطاء فلانه لا كفارة في العمد عندنا
واما الدية فلان العصمة الثابتة بدارنا لا تبطل بعارض الدخول بدار الحرب بالامان لانه لما
على قصد الرجوع كان كانه في دارنا تقديرا حتى ان المستامن منهم لما كان على قصد الرجوع
كان كانه في دار الحرب حتى لا يقتل به الذمي واما القود في العمد فلا يجب في ظاهر الرواية وعند ابي

يوسف

يوسف ان عليه القود في العمد لما بينا ان العصمة لا تبطل بعارض الدخول بالامان ووجه
ظاهر الرواية ان القصاص لا يمكن استيفاؤه الا بمنعة ولا منعة الا بالامام واهل الاسلام
ولم يوجد ذلك في دار الحرب فلا فائدة في الوجوب فاذا لم يجب وقع القتل لسقوط الاستيفاء بعارض
ودام الانزجار بهذا اي وجوب الدية واما وجوب الدية في ماله في العمد فلان العواقل لا تعقل العمد وفي لا تعقل
الخطاء لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على اعتبار تركها
وان كانا اسيرين فقتل احدهما صاحبه لا شيء الا الكفارة في الخطاء عند ابي حنيفة
لانه بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم
فيبطل به الاحراز فيسقط العصمة المتقومة وهي ما يوجب المال عند التقوم فلم يجب الدية لا في العمد ولا في
الخطاء وصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا وخص الكفارة بالخطاء لانه لا كفارة في العمد عندنا
وعندهما الاسيران كالمستامنين يعني عليهم الدية في العمد والخطاء والكفارة في الخطاء
كما في المستامنين لان العصمة لا تبطل بالاسر كما لا تبطل بالامان وامتناع القصاص لعدم المنعة
تجب الدية في ماله كما قلنا ولا شيء في قتل مسلم ثمة اي في دار الحرب اسلم ولم يهاجر
سوى الكفارة في الخطاء اتفاقا بين ائمتنا وقال الشافعي رحمه الله تجب الدية في الخطاء
والقود في العمد لانه قتل نفسا معصومة لثبوت العاصم وهو الاسلام لقوله عليه السلام فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها فقد اثبت العصمة بالاسلام لا بالدار ولنا
قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة فالاية سيقت لبيان انواع
القتل وموجباتها فاوجب اولا في المؤمن خطاء دية وكفارة ثم اوجب بقتل مسلم لم يهاجر
الينا كفارة بقوله فان كان من قوم عدو لكم يعني ان كان المقتول من الكفار دارا
وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ثم اوجب بقتل الذمي دية وكفارة فدل ايجاب الكفارة
وحدها يعني لم يهاجر على انه لا دية في قتله لانه جعل الكفارة كل الواجب لانها مذكورة
فلا يجوز ان يزاد عليها لان الزيادة نسخ ولان الاية سيقت لبيان حكم الواجب فلو وجب صح

الحربية ولا ذكر لها في الكتاب لكان تماما على الباب وذلك يجوز ولان المحرر بخراج لكونه مذكورا بحرف
الفاء وهو للجزاء والجزاء اسم للثاني لانه ماخوذ من جزأ اي كفى او التمام لم يستحق ثم يمنع
بعد بشيء اخر معه تفاديا عن الزيادة على تمام المستحق وعلى ما هو عليه **فصل**
فصل في مسائل على ما قبلها لاختلاف احكامها لا يمكن حربي مستامنا من ان يقيم في دارنا
سنة كاملة ويقال له ان اقمت سنة نضع عليك الجزية والاصل فيه ان الحربي لا يمكن
من اقامة دائمة في دارنا الا باسترقاق او جزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا
فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة والجلب
وسد باب التجارة ففصلنا بين الاقامة الكثيرة واليسيرة بسنة لانها مدة تجب فيها
الجزية ثم انه ان رجع بعد هذه المقالة قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل لنا عليه فان
اقام سنة صار ذميا لانه لما اقام سنة بعد هذه المقالة صار ملتزما للجزية فيصير ذميا
ولا يمكن من العود الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض لانه خلف عن الاسلام والاسلام لا
ينقض فكذا خلفه كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين
وكذا يصير ذميا لو قيل له ان اقمت شهرا او نحوه نضع عليك الجزية فاقام تلك المدة
يعني ان تقدير الحول ليس بلازم بل لو وقته اقل منه ذكر على ما صرح به الامام جاز لكن
ان لم يقدر له مدة فالمعتبر الحول كذا في العناية او اشترى ارضا فوضع عليه خراجها
اي خراج الارض يعني لو دخل الحربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج فوضع عليه خراج
الارض يكون ذميا لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما
المقام في دارنا واما بمجرد الشراء فلا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة
قال صاحب العناية والمراد من وضع الخراج التزام خراج الارض بمباشرة سببه وهي
المزارعة فدلت المسئلة على انه لا يصير ذميا بمجرد الشراء ومن مشايخ بلخ من قال
يصير ذميا بنفس الشراء لانه لما اشترى ارض خراج وحكم الشرع بوجوب الخراج صار

ملتزما

ملتزما للمكث في احكام الاسلام كذا ذكر قاضيخان وليس بصحيح لما اشار اليه صاحب الهداية من
قوله لانه قد يشتريها للتجارة انتهى وعليه جزية سنة من حين وضع الخراج لانه يصير ذميا
بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه او نكحت المستامنة ذميا معطوف على قوله اشترى
ارضا يعني اذا دخلت حربية بامان دارنا فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت
المقام تبعا للزوج لا لو نكح هو ذمية يعني اذا دخل حربي دارنا بامان فتزوج ذمية
لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام فان رجع المستامن
الى داره حل دمه لانه بالرجوع ابطل امانه وان كان له اي للمستامن الراجع الى داره
وديعة عند مسلم او ذمي او دين عليهما فاسر او ظهر مبنيان للمفعول عليهم فقتل
سقط دينه وصارت وديعته فيئا اما الدين فلان اثبات اليد عليه بواسطة المطالبة
وقد سقطت [illegible] في يد العامة فيختص به فيسقط واما الوديعة فلانها في
يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه وعن ابي يوسف ان الوديعة
تصير للمودع لان يده فيها اسبق من يد العامة كذا في الكفاية وان قتل ولم يظهر عليهم
او مات فهما اي الدين والوديعة لورثته لان نفسه لم تصر مغنومة فكذا ماله وهذا
لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده فان جاء حربي بامان
وله زوجة هناك وولد صغير وكبير ومال عند مسلم او ذمي او حربي فاسلم هنا اي في
دار الاسلام ثم ظهر عليهم اي على اهل الحرب فالكل فيء الزوجة والولد والمال فيء اما
المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون وليسوا باتباع واما الاولاد الصغار
فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين
الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين
فبقي الكل فيئا وغنيمة وان اسلم ثمة ثم جاءنا ثم ظهر عليهم اي على اهل الحرب فطفله
مسلم تبعا لابيه لانه كان تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة ووديعته عند مسلم

أو ذمي له أي للذي أسلم ثم جاءنا لأنه في يد محترمة وهي يد مسلم أو الذمي ومن كين ونقار
ووديعته لأنه مغصوب الذي في ايديهما يكون فيئاً وغيره كذلك فيء وهو الزوجة
وولده الكبير وعبد يقاتل عند الكرخي أما المرأة وولده الكبير فلما قلنا انهما حربيان كالزوج
وأما الوديعة التي عند الحربي فلأنها لم تصر معصومة لأن يد الحربي ليست يداً محترمة
وإذا قتل مسلم لا ولي له خطأ أو قتل مستأمناً مسلماً هنا أي في دار الاسلام خطأ
أيضاً فللامام أخذ الدية من عاقلة القاتل لأنه قتل نفساً معصومة فتناوله
النصوص الواردة في القتل الخطاء وتعبير قوله فللامام أخذ الدية أنه لا أخذ له
لنفسه في بيت المال لأنه نصب ناظراً للمسلمين وهذا من النظر ثم انهم قالوا على
الكفاية أيضاً كذا في الهداية والكافي وفي العمد له أي للامام أن يقتص أو يأخذ
الدية بطريق الصلح لأن موجب العمد القود وولاية الامام نظرية فينظر في أيهما
أصلح فعل وظاهره أن الدية في هذه الصورة أنفع من القود لنفعها بيت المال ليس له
أي للامام العفو مجاناً لأن الحق للعامة وليس من النظر إسقاط حقهم بلا عوض ثم
ان صاحب التنوير ذكر تتمة لهذا البحث بقوله فيما تكون دار الحرب دار الاسلام وعكسه فقال
علينا أن نذكر فقال رحمه الله ان دار الحرب تصير دار الاسلام باجراء احكام الاسلام فيها
لا ان بينها وبين دار الاسلام مصر لأهل الحرب وبعكس أي تصير دار الاسلام دار الحرب
بأمور ثلاثة باجراء احكام الشرك فيها وباتصالها بدار الحرب بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين
وأن لا يبقى فيها مسلم أو ذمي آمناً بأمانه الأول على نفسه كذا في شرح الكبير هذا
عند أبي حنيفة وعندهما إذا أجروا فيها احكام الشرك صارت دار الحرب سواء
اتصلت بدار الحرب أو لا وبقي فيها مسلم أو ذمي بأمانه الأول أو لا انتهى

باب العشر والخراج

لما ذكر ما يصير به الحربي ذمياً شرع في بيان الخراج الذي يجب عليه
وذكر العشر استطراداً لأن سبب كل منهما هو الأرض النامية وقدمه على الخراج لكونه من

فيها ثلاثة الجمع والأعياد وإن بقي فيها كافر أصلي ولم يتصل بدار الاسلام حم

الوظائف

ملتقى مطلب

الوظائف الإلهية قال مولانا سعدي أفندي أقول فيه عنونة الباب على ما ليس مقصوداً منه وقد
الشريف الجرجاني في أول مباحث الكليات من حاشية المطالع انتهى والعشر بضم العين أحد
أجزاء العشرة والخراج اسم لما يخرج من غلة الأرض أو الغلام ثم سمي ما يأخذ السلطان
خراجاً فيقال أدى فلان خراج أرضه وأدى أهل الذمة خراج رؤوسهم يعني الجزية أرض
العرب كلها عشرية وهي أي أرض العرب ما بين العذيب وهو اسم ماء لبني تميم إلى أقصى
حجر بنحتين بعض الصخر باليمن بمهرة بالفتح والسكون اسم رجل وقيل اسم قبيلة ينسب اليها
الابل المهرية ذكر القهستاني به فيكون بمهرة بدلاً من قوله باليمن وهذا طولها وعرضها
بين يبرين والدهنا ورمل عالج وهي أسماء مواضع قال صاحب القاموس يبرين موضع
بحذاء الاحساء وهو بلد بسيف البحرين انتهى إلى حد الشام أي إلى مشارف الشام من
قراها لأن النبي عليه السلام والخلفاء الراشدين لم يأخذوا الخراج من أرض العرب
ولأن شرط وضع الخراج تقرير أهلها على الكفر ولا يقبل من مشركي العرب إلا الاسلام
أو السيف لقوله عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فلم يجز وضع الخراج عليهم
فتكون عشرية وكذا البصرة عشرية لاجماع الصحابة على انها عشرية والقياس أن
تكون خراجية لأنها فتحت عنوة وأقر أهلها عليها وهي من جملة أرض العراق وكل ترك
ذكرنا جماعهم وكذا كل ما أسلم أهله أو فتح عنوة وقسم بين الغانمين لأن الحاجة
إلى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر أليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا إن وافقت
حيث يتعلق بنفس الخارج وأرض السواد خراجية أي سواد العراق سمي لخضرة
أشجارها وزروعها لأن عمر رضي الله عنه وضع الخراج على مصر حين فتحها عمرو بن العاص
وكذا الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على وضع الخراج على الشام وأيضاً عمر رضي الله عنه
حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين وهي
أي أرض السواد ما بين العذيب إلى عقبة حلوان عرضاً ومن الثعلبية أو العلث إلى

استنباط الشريف عنونة الباب بما ليس مقصوداً منه [illegible] وحاشية المطالع كذا في العرب حم

ومشارف الشام كذا في حاشية سعدي أفندي

بالسواد

[illegible]

عبادان طولا والعلث بالعين المهملة المفتوحة واللام الساكنة قرية موقوفة على العلوية
على شرقي دجلة وهو اول العراق وعبادان حصن صغير على شط البحر قال صاحب العناية
وما قيل من الثعلبية الى عبادان غلط لان الثعلبية من منازل البادية بعد العذيب
بكثير انتهى قال صاحب المغرب والثعلبية بالثاء المثلثة والعين المهملة من منازل البادية
وبعضها موضع العلث فحد السواد خطأ انتهى وكذا كل ما فتح عنوة واقر اهله
عليه او صولحوا لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به لان فيه
معنى العقوبة سوى مكة وهذا ان القياس فيها ان تكون خراجية لانها فتحت عنوة الا ان
لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوظف عليها الخراج وتركها لاهلها قال صاحب الهداية
وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج سواء
قسمت بين الغانمين او اقر اهلها عليها وما لم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها
عين فهي ارض عشر لان العشر يتعلق بالارض النامية ونماؤها بمائها فيعتبر السقي
بماء العشر او بماء الخراج وصاحب النهاية ذكر ههنا البلاد التي فتحت عنوة او صلحا
في زمن الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من خلفاء بني امية اجمالا فلا علينا ان نذكر
ذلك قال رحمه الله اعلم ان فتح السواد كلها كان عنوة على يد سعد في خلافة عمر رضي الله عنه
وفتح مصر صلحا على يد عمرو بن العاص وكذا الشام وبيت المقدس وخراسان كلها
فتح صلحا على يد عمر بن الخطاب دون اراضيها واما اراضيها ففتحت عنوة على يد شرحبيل
بن حسنة وابي عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد واما اجنادين من الشام فقد
افتتح صلحا على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجنادين بعد الجيم نون ودال مفتوحة مهملة
ومنهم من يكسرها ثم ياء مثناة من تحتها وآخرها نون واما خراسان فمرو وروذ
فقد فتحها في خلافة عثمان بن عفان صلحا على يدي عبد الله بن عامر بن كريز
واما ما وراءها فانه افتتح بعد عثمان على يد سعيد بن عثمان بن عفان رضي الله عنه

لمعاوية

لمعاوية صلحا وسمرقند وكش ونسف بعد ذلك على يدي المهلب ابي صفرة وقتيبة بن مسلم واما الري
فان ابا موسى افتتحها في ولاية عثمان رضي الله عنه صلحا واما طبرستان ففتحها سعيد بن العاص
في ولاية عثمان رضي الله عنه صلحا ثم فتحها عمرو بن العلاء واما جرجان فافتتحها يزيد بن المهلب في خلافة
سليمان بن عبد الملك سنة ثمان وتسعين وسجستان ففتحها عبد الله بن عامر في خلافة عثمان صلحا
واما الجبال فافتتح كله عنوة في وقعة جلولاء ونهاوند افتتح على يدي سعد والنعمان بن مقرن
واما الاهواز وفارس واصبهان ففتحت عنوة لعمر على يدي ابي موسى وعثمان بن ابي العاص
واما الجزيرة فانها فتحت صلحا على يدي عياض بن غنم والجزيرة ما بين الفرات ودجلة والموصل
من الجزيرة واما هجر فانهم ادوا الجزية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واما اليمامة فافتتحها ابو بكر
الصديق رضي الله عنه واما ارض الهند فافتتحها القاسم بن محمد الثقفي سنة ثلث وتسعين انتهى ما
ذكره رحمه الله وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها كما تملك اموالهم
واملاكهم لان الامام اذا فتح ارضا عنوة وقهرا له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم
الخراج فتبقى الارض مملوكة لاهلها يتصرفون فيها كيف شاؤا قالوا وكذلك جميع الاراضي
الخراجية مملوكة لصاحبها وكذلك الاراضي العشرية مملوكة لصاحبها يتصرفون فيها كيف
ما شاؤا وان لم يتعرضوا في متن كون الاراضي العشرية مملوكة لاهلها لكن اذا ثبت
الخراجية مملوكة فكون العشرية مملوكة اولى ثم اعلم ان كون الاراضي منقسمة الى العشرية
والخراجية هو المشهور في الكتب الفقهية لكن افتى فخر قروم موالي الفضل ابو السعود مرحوم بانه
ما بقيت ارضا ليست بعشرية ولا خراجية بالمعنى المذكور فيها بل يقال لها الاراضي المملكة
وهي الارض التي فتحت عنوة او صلحا لكن لم تملك لاهلها بل امرت لبيت المال ثم اعطيت
من الرعايا اجارة فاسدة بشرط ان يزرعوها ويحرثوها ويجعلوها بساتين وباغات
ويؤمروا ان يؤدوا من حاصلها العشر كما هو حكم اراضي بلادنا سيلانيك واطرافها
فانها ليست بعشرية ولا خراجية بل يقال لها الاراضي المملكة ويشتهر بين الناس بالاراضي

عشرية ولهم بيع ملكا لمن في ايديهم لا ينفذ عزمهم على بيعها وشرائها وهبتها ووقفها وسائر وجوه التمليك
فيتصرفون بالاستئجار منهم بطريق الاجارة الفاسدة يتصرفون ويزرعون ويحرثون ويستغلون
بوجوه الاستغلال ويؤدون خراج مقاسمتها وموظفها ما داموا لا يعطلون ويحرثون بالوجه
المزبور ويؤدون حقوقها لا يتعرض اصلها الى من يموت فاذا مات واحد منهم قام
ابنه مقامه ويتصرف على الوجه المذكور وان مات ولم يترك ابنا يعود الارض
التي في يده الى بيت المال ثم ان كان للميت بنت او اخ لاب وطلباها يعطى لهما بالاجرة
معجلة بطريق الاجارة الفاسدة ايضا وان لم يطلباها تحفظ لبيت المال او يعطى لاخر
باجرة معجلة وان عطلها صاحبها ثلث سنين او اكثر تنزع من يده وتعطى لآخر ويحرثه
وان اراد واحد منهم ان يفرغ عن الارض التي في يده لاحد ياخذ منه بمعرفة السلطان
او من قام مقامه قدرا من الدراهم او الدنانير او ما يرضى به ويفرغ له فيعطيه السلطان او من
قام مقامه منه بطريق الاجارة الفاسدة ايضا هذا تفصيل ما اجمله المولى ابو السعود
في فتواه رحمه المعبود وان احيوا مواتا وهي الارض التي لا مالك لها ولا ينتفع بها
احد ويجئ تفصيلها ان شاء الله تع يعتبر قربه الظاهر فيها عند ابي يوسف
فان كانت في قرب ارض الخراج فهي خراجية وان في قرب ارض العشر فهي عشرية لان
حيز الشيء يعطى له حكمه كفناء الدار حتى يجوز لصاحبها الانتفاع به قال قاضي خان
الثانية هذا المطلق محمول على المقيد وهو ما اذا كان محييها مسلما واما اذا كان
ذميا فعليه الخراج وان كانت من حيز ارض العشر ثم قال واذا كان هذا مقيدا
بكونه مسلما وجب ان يتقيد قولهم ان المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج بانه اذا لم
يكن منه صنيع يقتضي وضع الخراج انتهى ويعتبر الماء ايضا الظاهر ما قيل عند محمد
يعني ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او بماء دجلة والفرات والانهار العظام
التي لا يملكها احد فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء فان احياها بماء الانهار

التي

التي حفرها الاعاجم مثل نهر الملك انوشروان بن قباد ونهر يزدجرد فهي خراجية لانه يكتسب النماء
ونهر الملك قريب من بغداد على طريق الكوفة ويزدجرد هو يزدجرد بن شهريار بن ابرويز بن هرمز
بن انوشروان وهو اخر ملوك العجم لانه لما قتل رستم في قتال سعد بن ابي وقاص بالقادسية هرب
يزدجرد الى مرو من طريق سجستان فقتل هناك في خلافة عثمان رضي الله عنه وكان جميع ملكه
عشرين سنة فاستقر ملك العجم على ايدي المسلمين بعد قتله كذا في البناية ~~وكاتبه~~ يقول
الفقير قد رأيت في بعض التواريخ ان يزدجرد اخر ملوك العجم قتل في خلافة امير المؤمنين عمر بن
الخطاب رضي الله عنه وذكر انه بعث اليه سرية وحمل راسه الى سرية الامام علي كرم الله وجهه
نسل الملك حيث راسه في تلك الوقعة واسر بنته المسماة بشهربانو بنت كسرى
كبيرة فتزوجها الامام حسين بن علي رضي الله عنهما الولد على الزاوي والخراج نوعان
ح. خراج مقاسمة وهو ان الامام اذا فتح بلدة عنوة ومن على اهلها جعل على اراضيهم الخراج
مقدارا من الخارج ربع او خمس او ثلث او نصف على حسب ما تحتمل الارض وهذا جائز كما
فعل النبي صلى الله عليه وسلم باهل خيبر ويكون حكمه حكم العشر ولا يزاد على النصف لان
التنصيف ورد بالنص والتنصيف عين الانصاف فيتعلق بالخارج كالعشر الا انه
يوضع في موضع الخراج لانه في الحقيقة خراج كذا في غاية البيان وخراج وظيفة وهو شيء
واجب في الذمة ويتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض ولا يزاد على ما وضعه عمر
رضي الله عنه على السواد اي سواد العراق لكل جريب وهو ارض طولها ستون ذراعا في
عرضها ستين ذراعا بذراع الملك كسرى وهو سبع قبضات يزيد على ذراع العامة
بقبضة لان ذراع العامة ست قبضات وذراع الملك سبع قبضات وقيل هذا على عادتهم
في جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل الجريب في الاراضي يختلف
باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد متعارف اهله صالح للزراعة صاع من بر
او شعير على ما قال الامام قاضي خان في فتاواه وقيل يزرع فيها على ما ذكر في شرح الطحاوي

ودرهم والصاع ثمانية ارطال والدرهم وزن سبعة ولجريب الرطبة والرطبة بالفارسي
الرطبة بالفتح الفصفصة والفصفصة بالكرمانية اسبست وهي الاخرى الفصفصة
بالكرمانية يقال لها بالتركي يونجه خمسة دراهم ولجريب الكرم او النخل المتصل
صفة الكرم والنخل وافراده لاجل الكلمة اي والاتصال بان يكون كل الارض مشغولة
به ولا يبقى فرجة خالية عشرة دراهم هذا هو المنقول عن عمر رضي الله عنه لانه بعث عثمان
بن حنيف وحذيفة بن اليمان حتى مسحا سواد العراق فبلغ ستة وثلاثين الف الف
جريب ثم وضعا على كل جريب كذا وكذا فلما رضيا واجراه قبل ذلك عمر في رعيته وكان
ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا ولان هذه مؤنة متفاوتة فالكرم اخفها
مؤنة واكثرها ريعا لانه يبقى الى الابد بلا مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة لاحتياجها
الى الزراعة والسقي في كل عام والرطاب بينهما لانها تبقى اعواما ولا تدوم دوام
الكرم فكانت مؤنتها فوق مؤنة الكرم ودون مؤنة الزرع وما سواه كزعفران وبستان
وهو كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل واشجار متفرقة بحيث يمكن زراعة ما بين الاشجار
وان كانت الاشجار ملتفة بحيث لا يمكن زراعة ما بينها فهو كرم ما تطيق لانه ليس فيه
توظيف عمر وقد اعتبر الطاقة في التوظيف فنعتبرها فيما لا توظيف فيه ونصف الخارج
غاية الطاقة لا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف وان لم تطق الارض ما
وظف نقص اي نقصه الامام فان النقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع لقول عمر
رضي الله عنه لعثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان لما مسحا سواد العراق ووضعا الخراج
عليها ثم جاءا الى عمر رضي الله عنه لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا لا بل
حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت فهذا يدل على جواز النقص عند عدم الاطاقة
ولا يزاد ان اطاقت الزيادة عند ابي يوسف لان عمر رضي الله عنه لم يزد حين اخبر بزيادة
الطاقة خلافا لمحمد فانه يجوز الزيادة عنده ان اطاقت اعتبارا للزيادة بالنقصان ولنا

علع

خراج ان انقطع عن ارضه ماء او غلب الماء عليها او اصاب الزرع آفة لانه فات التمكن
من الزراعة في كل الحول وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج في الاولين وفيما اصاب الزرع آفة
بان اصابه حر شديد او برد شديد او نحو ذلك فات النماء التقديري في بعض الحول وكونه ناميا
في جميع الحول شرط كما في الزكاة فان من اشترى جارية للتجارة فمضى عليها ستة اشهر ثم تركها
للخدمة سقطت الزكوة لانها لم تبق نامية في جميع الحول قال صاحب العناية قال مشايخنا
ما ذكرنا ان الخراج يسقط باصابة الزرع آفة محمول على ما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكن
ان يزرع ثانيا اما اذا بقي فلا يسقط الخراج ويجب الخراج ان عطلها مالكها لان
التمكن كان ثابتا وهو الذي فوته قال صاحب العناية قيل هذا اذا كانت الارض صالحة
للزراعة ومالكها متمكنا من الزراعة وعطلها واما اذا عجز مالكها عن الزراعة باعتبار
عدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب المالك
ويمسك الباقي له وان شاء آجرها واخذ ذلك من الاجرة وان شاء زرعها بنفقة
من بيت المال فان لم يتمكن ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ الخراج من ثمنها بلا خلاف
ثم انهم قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر بان كانت الارض صالحة للزراعة
الاعلى وهو الزعفران مثلا فزرع الشعير وجب الزعفران وكذا لو كان كرما فقلعه وزرع
الحبوب فعليه خراج الكرم لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ويحفظ ولا يفتى به

مطلب لو كان كرما فقلعه وزرع الحبوب

كيلا يجترئ الظلمة على اخذ اموال الناس ورد بانه كيف يجوز الكتمان وانهم لو اخذوا
كان في موضعه لكونه واجبا واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم في ارض
ليس شأنها ذلك انها قبل ذلك كانت تزرع الزعفران فيأخذ خراج ذلك وهو ظلم و
عدوان ولا يتغير الخراج ان اسلم لانه مؤنة فيها معنى العقوبة فلا يجب ابتداء على مسلم
لظنة العقوبة ولا يسقط انتهاء لظنة المؤنة او اشتراها اي ارض الخراج
مسلم لما ذكرنا وقد صح ان الصحابة اشتروا اراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها

ولا عشر في خارج ارض الخراج وقال الش يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين
بسببين مختلفين اما كونهما حقين مختلفين فلان احدهما مؤنة فيه معنى العبادة والآخر
مؤنة فيه معنى العقوبة وكونهما في محلين لان الخراج محله الذمة والعشر محله الخارج وكون
كونهما بسببين مختلفين لان سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وسبب الخراج
الارض النامية بالتمكن فلا يتنافيان ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في ارض
مسلم رواه ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولان احدا
من أئمة الجور والعدل لم يجمع بينهما وكفى باجماعهم حجة ولان الخراج يجب في ارض فتحت
عنوة وقهرا والعشر في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في ارض واحدة ولان
وسبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج
تقديرا ولهذا يضافان الى الارض فيقال عشر الارض وخراج الارض ولا يتكرر
خراج الوظيفة بتكرر الخارج في سنة لان عمر رضي الله عنه لم يوظفه مكررا بخلاف العشر
فانه يتكرر بتكرر الخارج في سنة لانه لا يكون عشرا الا بوجوبه في كل خارج ويعلم
بهذا خراج المقاسمة فانه يتكرر ايضا بتكرر الخارج **فصل** لما فرغ من ذكر
خراج الاراضي ذكر في هذا الفصل خراج الرؤوس وهو الجزية الا انه قدم الاول لان
العشر شاركه في سببه وفي العشر معنى العبادة وبيان الرتبة تقدم الجزية وهي اسم لما
يؤخذ من اهل الذمة والجمع الجزى كاللحية واللحى وانما سميت بها لانها تجزى عن الذمي
اي تكفي عن قتله فانه اذا قبلها سقط عنه القتل قال الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان قيل الكفر معصية وهو اعظم الكبائر
فكيف يصح اخذ البدل على تقرير احيائه الجزية لم تكن بدلا عن تقريرهم على الكفر وانما هو عوض
عن ترك القتل والاسترقاق الواجبين فجاز كاسقاط القصاص بعوض او هي عقوبة
على الكفر فيجوز كالاسترقاق اذا وضعت بتراض وصلح لا تتغير وتتقدر بحسب ما يقع

عليه

عليه الاتفاق كما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم بني نجران على الف ومائتي حلة وهي تقع بالحاء
الازار والرداء هذا هو الحفظ وكذا في المغرب وفي الفائق الحلة بالضم ازار ورداء برد او غيره
ولا يكون حلة الا من ثوبين او ثوب له بطانة جمعه حلل وحلال لان الموجب التقدير ما وقع
عليه الاتفاق التراضي فلا يجوز التعدي الى غير ما وقع عليه الاتفاق وان فتح بلد عنوة
واقر اهلها عليها يوضع على الغني الظاهر الغنى في كل سنة ثمانية واربعون درهما
كل عشرة دراهم ويؤخذ منه في كل شهر اربعة دراهم وعلى المتوسط نصفها وهو اربعة وعشرون
درهما يؤخذ في كل شهر درهمان وعلى الفقير المعتمل على الكسب ربعها وهو اثنا عشر درهما يؤخذ
في كل شهر درهم وقد صار هذا صحابية قال الامام فخر الاسلام من يملك دون مائتي او لا يملك شيئا لكنه
معتمل فعليه اثنا عشر درهما ومن يملك مائتي درهم فصاعدا الى عشرة الاف درهم وهو معتمل ايضا
فعليه اربعة وعشرون درهما ومن يملك عشرة الاف درهم فصاعدا الى ما لا نهاية له وهو معتمل
ايضا فعليه ثمانية واربعون درهما وانما شرط المعتمل لان الجزية عقوبة لان الجزية
عقوبة انما تجب على من كان من اهل القتال حتى لا يجب على من لا يقدر منهم جزية وان كان موسرا
في الباب والمعتمل هو الذي يقدر على العمل وان لم يحسن حرفة وكان الفقيه ابو جعفر يقول
ينظر الى عادة كل بلد لان عادة بعض البلاد ان يعتدون بكل عشرة الاف درهم مكثرا وعادة
البعض ان لا يعتد فيعتبر عادة كل بلد وقال الشافعي يوضع على كل حالم دينارا او ما
يعدل الدينار والغني والفقير في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه خذ من كل
حالم وحالمة دينارا او عدله من معافر وهو الثياب بفتح الميم منسوبة الى معافر بطن اذا كان من
فلان حي وبالكسر شائع حسن ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا
يجوز قتله بسبب الكفر كالذراري والنسوان وهذا المعنى ينتظم الفقير والغني ولنا ما
نقول عن عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين ولم ينكر عليه احد من المهاجرين والانصار
ولانها وجبت نصرة للمقاتلة لانها تجب بدلا عن النصرة للمسلمين بالنفس ولذلك

قوله لان عدم التغيير اذا وضع بتراض او صلح

مطلب العدول بالفتح والعدل بالكسر

من كان من اهل القتال من اهل الاسلام يجب عليه النصرة بالنفس والمال قال تعالى يا ايها الذين امنوا هل ادلكم
على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم
وانفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون لكن الكافر لما لم يصلح لنصرتنا لميله الى دار الحرب اعتقادا
اقام الخراج الماخوذ منه مصروفا الى الغزاة مقام النصرة ثم النصرة في حق المسلم تتفاوت
اذ الفقير ينصر راجلا والمتوسط ينصر راكبا وراجلا والموسر بالركوب بنفسه
واركاب غيره ثم الاصل لما كان متفاوتا فكذا ما هو خلف عنه ثم ان قيل
النصرة طاعة الله وهذه عقوبة فكيف يكون العقوبة خلفا عن الطاعة اجيب بان الخلفية
عن النصرة في حق المسلمين باعتبار ما فيه من زيادة القوة للمسلمين وما رواه الشافعي محمول على انه
كان ذلك صلحا والدليل على ذلك انه امر بالاخذ من النساء والجزية لا تجب على النساء
وتوضع الجزية على كتابي سواء كان من العرب او العجم لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية ومجوسي لان رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع الجزية على المجوسي روى البخاري
ان عمر لم يكن ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخذها من مجوس هجر وهجر اسم بلد في البحرين ولان استرقاقهم مع الكفر جائز استدراجا
الى الاسلام فكذا ضرب الجزية عليهم وهذا بالاتفاق ووثني عجمي وفيه خلاف
الشافعي هو يقول ان قتالهم واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق
اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقه
وكل من يجوز استرقاقهم يجوز ضرب الجزية عليهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد
منهما يشتمل على سلب النفس منهم … اما الاسترقاق فظاهر لان نفع الرقيق يعود الينا جملة
واما الجزية فلان الكافر يؤديها من كسبه لانه يكتسب ويعمل ويؤدي كسبه الى المسلمين
لكن نفقته كسبه ونوقض بان كل من جاز استرقاقه لو جاز ضرب الجزية عليه لجاز ضربها
على النساء والصبيان واللازم باطل واجيب بان ذكرنا مرارا ان الجزية بدل النصرة

ولا

ولا نصرة على المرأة والصبي وكذا ابدالها قال صاحب العناية وهذا ليس بدافع للنقض بل هو تقرير له
والصواب ان يقال انه يتوقف بمحل شرط تاثير المؤثر فكان سببه قوله وكل من يجوز استرقاقه يجوز ضرب
الجزية عليه اذا كان محلا فالمرأة والصبي ليسا كذلك لان الجزية انما تكون من الكبير وهما
عاجزان عنه قال مولانا سعدي افندي اقول فيه بحث فانه لم لا يجوز ان يقال المراد وكل من يجوز
استرقاقه يجوز ضرب الجزية اذا كان من اهل النصرة فانها بدل النصرة في حق المسلمين كما مر انفا
لا عربي اي لا يجوز ضرب الجزية على وثني عربي لان كفرهم قد تغلظ لان النبي عليه السلام
نشأ بين اظهرهم والقران نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر وكل من تغلظ كفره لا يقبل منه
الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة عليهم ولقائل ان يقول هذا ينتقض باهل
الكتاب فانه تغلظ كفرهم لانهم يعرفون النبي معرفة تامة مجربة مشخصة ومع ذلك [illegible]
نعته على اسمه الشريف ونعته اللطيفة في الكتب وقد قبل منهم الجزية وايضا الفصل بينهم وبين
عبدة الاوثان من العرب بجواز استرقاقهم دون عبدة الاوثان مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم يوم
اوطاس لو جرى رق على عربي لجرى اليوم فيه نظر فصل بين عبدة الاوثان واهل الكتاب
والجواب عن الاول ان العرب كان يقتضي ان لا يقبل منهم الجزية الا انه ترك بالكتاب وهو
قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الاية وعن الثاني ان مراده صلى الله عليه وسلم عربيا اصليا
باهل الكتاب بعد ان سكنوا فيما بين العرب وتوالدوا فهم ليسوا بعرب في الاصل وانما العرب في الاصل
عبدة الاوثان فانهم اشتهروا ولا توضع على مرتد لانه كفر بربه بعدما هدي الى الاسلام و
وقف على محاسنه فلا يقبل منهما اي من الوثني العربي والمرتد الا الاسلام او السيف زيادة في
العقوبة عليهما وعند الشافعي يسترق مشركوا العرب وجوابه ما قلنا من ان كفرهم تغلظ
وتسترق انثاهما وطفلهما يعني اذا ظهر على مشركي العرب والمرتدين فنساؤهم وصبيانهم
فيء يسترقون لان الصحابة رضي الله عنهم سبوا ذراري اوطاس وهوازن واسترق ابو بكر نساء
بني حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسمهم بين الغانمين حتى وقع سهم على ام محمد بن الحنفية

قوله انها تحل من الحنفية ثم انهم تحوا الى ان نصارى بني تغلب ونساؤهم يجبرون على الاسلام دون
نصارى عبدة الاوثان ونساؤهم لان الاجبار على الاسلام انما يكون بعد ثبوت حكم الاسلام
في حقهم ونصارى بني تغلب قد ثبت حكم الاسلام في حقهم تبعا لا باتهم وبنو تغلب كنت
مرتدين بالاسلام فتجري عليه احكام نصارى العجم ونساؤهم ولا تجب على صبي ولا
امرأة لانها وجبت بدلا عن القتل في حقهم او عن قتالهم في حق النصرة وهما لا يجب الا
على من يجب عليه الكل في الاصل وهو القتل او النصرة لا تتحقق في حق المرأة والصبي لعدم الاهلية
وكذا البدل وعملوك ومكاتب ومدبر لانها تجب خلفا عن النصرة والمملوك ليس من اهلها لانه يجب
عليه النصرة بالقتال لو كان مسلما فلا يلزمه ما هو خلف عنها ثم الجزية بدل عن الامرين كما تقدم ايضا
لكن ان اعتبرنا الاول يجب وضع الجزية على مملوك لان مملوك الحربي يقتل فيتحقق البدل
ايضا وان اعتبرنا الثاني لا يجب لان العبد لا يقدر على النصرة فلا يجب بدله فكان وضعها واجبا
باعتبار غير واجب باعتبار اخر فلا يجب بالشك ولا تؤدى عنهم مواليهم لانهم تحملوا الزيادة
بسببهم اي صار مواليهم بسببهم من صنف الاغنياء او وسط الحال حتى وجب عليهم زيادة
على ما كانوا اوجب على الفقير المعتمل فلو قلنا بوجوبها على موالي بسببهم لكان وجبت الجزية
مرتين بسبب شيء واحد وفي الكافي ولا يجوز وعلى شيخ كبير وزمن واعمى ومقعد لانها وجبت
بدلا عن القتل او [redacted] القتال وهم لا يقتلون ولا يقاتلون وعن ابي يوسف انها تجب على
الشيخ الكبير والزمن والاعمى والمقعد اذا كان لهم مال لانهم يقتلون في الجملة اذا كان لهم
رأي كذا في الاختيار وفقير لا يكتسب خلافا للشافعي لان اطلاق حديث معاذ رضي الله عنه
ولنا ان عمر رضي الله عنه لم يوظفها على فقير غير معتمل وكان بمحضر الصحابة ولان خراج الارض لا
يوظف على ارض لا طاقة لها فكذا هذا الخراج والحديث محمول على الفقير المعتمل وراهب
لا يخالط لانه لا يجوز قتله اذا لم يخالط الناس والجزية وجبت بدلا عن القتل وذكر محمد عن ابي
حنيفة انها توضع عليه اذا كان يقدر على العمل لانه هو ضيع للقدرة فصار كما لو عطل ارضا

خراجية

أو عن القتال م

خراجية تجب في اول الحول وعندهما في آخره ونقل عن الشافعي تجب ان تم الحول لانه حق مالي كالزكوة ولنا انها
عن القتل والقتال واجب في الحال فكذا بدله بخلاف الزكوة لانها عبادة فيراعى فيها التيسير وهي
عقوبة فتشدد ويؤخذ في قسط كل شهرين كما بينا من انه يؤخذ من الغني في كل شهر اربعة
دراهم ومن المتوسط درهمان ومن الفقير القادر على الكسب درهم وتسقط بالاسلام او بموت يعني اذا
اسلم وعليه جزية او مات كافرا وعليه جزية سقطت خلافا للشافعي فيهما لانها وجبت بدلا عن
العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض وكلما وجب بدلا عن شيء وقد وصل اليه المعوض
لا يسقط عنه العوض بهذا العارض اي الاسلام او الموت وانما ردد في قوله بدلا عن العصمة
او السكنى لاختلاف العلماء في ان الجزية وجبت بدلا عماذا قال بعضهم وجبت بدلا عن
العصمة الثابتة بعقد الذمة وهو قول الشافعي لان الاسلام امر بالقتال وقتل الى غاية وهي اعطاء الجزية
وقال بعضهم وجبت بدلا عن السكنى في دار الاسلام لانهم مع الاصرار على الكفر لا يكونون من
اهل دار الاسلام الا بما يؤدون من الجزية وقال بعضهم وجبت بدلا عن النصرة التي فاتت باصرارهم على
الكفر وقد تقدم ان شمس الائمة السرخسي وهو الاصح الا ترى انه الجزية لا تؤخذ من الاعمى والشيخ
الفاني والمعتوه والمقعد مع انهم يثبت لهم حق السكنى لانه لم يلزمهم اصل النصرة بابدانهم
لو كانوا مسلمين فكذلك لا تؤخذ عنهم ما هو خلف عنه ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية رواه
ابن عباس وهو مطلق فيجري على اطلاقه بل الله نفى ان يراد به بعد الاسلام لان كل احد يعلم ان
المسلم لا يكون عليه جزية فيتعين ان يكون مراده انها تسقط بالاسلام اذ لو لم تسقط لم يصدق
قوله ليس على مسلم جزية وقد سماه النبي صلى الله عليه وسلم عن عدم الصدق ولانها وجبت عقوبة
على الكفر ولهذا سميت جزية وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت من قبلنا
بل انتهى تتميمها ولان شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت
والاسلام وتتداخل الجزية بالتكرر يعني ان مر عليه حولان ولم تؤد الجزية تداخلت اي تسقط
الاولى عند ابي حنيفة لانها تجب عقوبة على الكفر والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت ولانها تجب عن

للحرب والرجوع الى محلة طلاقا لهما لا انهما تبرؤا انما عوض عن الاعواض التي سقطا بالكثرة بعض عندنا ان
الاكتفاء بخراج ما اذا امكن او علم لسقوط الاكتفاء بخراج الارض فانه لا نص اصلا فيه بالاتفاق
قال بعضهم خراج الارض على هذا الحكم ومانع من بيانه يجب على اهل الذمة من الخراج شرع في بيان
متعبداتهم وما يجوز منها وما لا يجوز فقال ولا يجوز احداث بيعة او كنيسة قال صاحب العناية والبيعة
الكنيسة اسم لمتعبد اليهود والنصارى وكذلك البيعة الا انه غلب استعمال الكنيسة لمتعبد اليهود
والبيعة لمتعبد النصارى لقوله عليه السلام لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة والمراد احداثها
بعين المنهي اي لا يحدث كنيسة في دار الاسلام والخصاء بكسر الخاء المعجمة مصدر خصى فحل يخصيه
خصاه اي نزع خصيته والاخصاء في معناه خطأ كذا في المغرب قال صاحب العناية وجه المناسبة
بين ذكر الخصاء والكنيسة في دار الاسلام ان احداث الكنيسة ازالة الفحولية اهل دار الاسلام
كما ان الخصاء ازالة الفحولية الحيوان لان الخصاء على حقيقته وان كان المراد به التبتل
والامتناع عن النساء على طريقة الرهبان فالمناسبة ظاهرة او صومعة في دار الاسلام
بها جميعا قال صاحب النهاية الصومعة كالبيعة بيت للنصارى انتهى يعني لا يجوز احداث
صومعة ليتعبدوا من منهم فيها على وجه الخلوة لانها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلاة
في البيت لانه تبع للسكنى قال صاحب الهداية وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار
هي التي تقام فيها شعائر الاسلام فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنعون
من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر كالاذان والصلوة بجماعة والمروي عن
صاحب المذهب في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة انتهى يعني ان المراد
بقولهم وهذا في الامصار دون القرى ما روي عن ابي حنيفة في قرى الكوفة لا مطلقا قال
صاحب الهداية وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله عليه السلام
لا يجتمع دينان في جزيرة العرب انتهى قال صاحب البناية اخرج عمر بن الخطاب [illegible]
انه سمع رسول الله يقول لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب فلا اترك فيها

الا

الا مسلما وقد اجلا عمر رضي الله عنه يهود نجران وفدك واما تسمية ارض العرب بالجزيرة لان بحر فارس
بحر الحبش ودجلة والفرات قد احاطت بها قال ابو عبيد جزيرة العرب ما بين حفر ابي موسى الى اقصى اليمن
في الطول واما في العرض فما بين رمل يبرين الى منقطع السماوة انتهى والسماوة موضع بين الكوفة
والشام كذا في القاموس وتمامه في الهداية من غير نقل الى موضع لكن يعني ان انهدمت البيع
والكنائس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الا
انهم لا يمكنون من نقلها الى موضع اخر لانه احداث في الحقيقة ولا يمكنون ايضا من بنائها اوسع
من الاول قال صاحب الفضل ابو الليث البرجلي اخو الشيخ الكبير الشيخ شمس الدين السيواسي ذكر [illegible]
البرهاني في شرح التحفة قيل لا تعاد القديمة الا بتراب ارض الحرب وحجرها انتهى يقول الفقير
رأيت هذا النقل فيه فتتبعت الكتب التي عندنا في هذا الوقت من الفتاوى وغيرها
وهي بضع وعشرون كتابا فما وجدت فيها من هذا النقل عينا ولا اثرا فلعله ليس هذا
النقل منسوبا الى الكتاب من كتب السلف الحق تعالى [illegible] اذا قال [illegible] فصدق توهمه [illegible]
ولعله [illegible] لان من تصدى للتاليف يبالغ في تصحيح النقل ولا يسامح
نقله على انه كان رحمه الله في عصره زاهدا [illegible] على الشبهات ولقد رأيته مرارا واستفدت
منه كرارا [illegible] المليح [illegible] والده مولانا الحاج سنان عليه رحمة الملك المنان
ينقل هذا النقل من [illegible] رحمة الله عليهم اجمعين ويتميز الذمي في زيه
بكسر الزاء المعجمة الهيئة يعني يتميز في الرداء والعمامة وسائر اللباس ومركبه وسرجه ولا
يركب خيلا ولا يعمل بسلاح يعني لا يستعمل السلاح لكي يكونوا في اعين المسلمين الذين
لم يتصلبوا في الدين اذلاء صاغرين حتى لا يميلوا اليهم ولان المسلم يكرم والذمي يهان
فلا بد مما ذكر لاهانتهم فان قيل لم يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم يهود المدينة ولا نصارى
نجران ولا مجوس هجر بذلك قيل لكونه بدعة احيث انهم في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا
معروفين في المدينة لا يشتبه حالهم فلم يقع الاحتياج الى ذلك ثم قد بحث عمر بن [illegible] لما

كثير الكلام ممن يعرف ومن لا يعرف وقعت الحاجة الى ذكره فامر ابو بكر بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فقال صوابا قال صلى الله عليه وسلم انما دار عمر فالحق معه كذا في العناية يقول الحقير فيه بحث
لانه قال اولا في تعليله لكي يكونوا اذلين عند المسلمين الذين لم يتصلبوا في الدين اذ لا حق لا
يميلوا اليهم وثانيا ولان المسلم يكرم والذمي يهان فلا يتوهما ذكرنا لاهانتهم ثم ساق
السؤال فلا يكون جوابه في محله وانما يكون في محله ان لو كان التعليل دفع اشتباه حالهم بل
التعليل الذي ساقه يقتضي الاحتياج الى التمييز في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ايضا لان
ضعفة المسلمين في زمنه اكثر لقرب العهد بالجاهلية فيتوجه السؤال قطعا على ان الدليل
الثاني يقتضي وجوب التمييز في زمن النبي وبعده ويمكن الجواب عن البحث بالتدبر
تدبر ويظهر الكستيج عن الرسغ الكستيج خيط غليظ بقدر الاصبع يشده الذمي فوق
ثيابه دون ما يتزينون به من الزنار من الابريسم ونحوه امر عمر رضي الله عنه اهل الذمة
باظهار الكستيجات كذا في العناية ويركب سرجا كالاكاف اظهارا للصغار عليهم الاكاف
بالكسر يا تعالى له بالتركي [illegible] والاصح ان لا يركب اصلا الا لضرورة كالخروج الى الرستاق
وذهابه لمريض او موضع يحتاج اليه وحينئذ يركب الحمار [illegible] ينزل في المجامع والبتة
الفاضل سعدي افندي وذكر في الامام التمرتاشي قبل في الكتاب [illegible] تجنبا
شرع الحلوان ولا يمنعون من ركوب الحمار لان ركوب الحمار ذل [illegible] انه يمنع من ان يضع عليه
السرج وكذا لا يمنعون من ركوب البغل لانه تبع للحمار والبرذون بمنزلة الحمار الا ان
يوضع عليه الاكاف كذا في الزيلعي لان ركوبه عز وركوب الجمال يمنعون عنها الا عند الحاجة بهم
بان يستعين بهم الامام في المحاربة فله ان يأذن لهم بركوبها وهذا كله اذا وقع الظهور عليهم
وقهر عليهم واما اذا وقع الصلح معهم على بعض من الاشياء يتركون على ما ذكر انتهى ولا يلبس
ما يختص باهل العلم والزهد والشرف تعظيما لهؤلاء ويميز نساؤهم في الطريق والحمام عن
نساء المسلمين بان تعلق بالملاءة كالجلاجل ونحو ذلك ويجعل على دارهم علامة كيلا يستغفر له

قال م

يعني

يعني كيلا يقف سائل على الباب ويدعو له بالمغفرة ولا يبدا بسلام ولكن للمسلم ان يرد سلامه
بان يقول عليكم لانه الامتناع عما يؤذيهم ويكره [illegible] وتركه اذا [illegible] ولا
يزيد الراد على قوله عليكم ولا يقول عليكم السلام ولو قال في جواب سلام الذمي السلام على من
اتبع الهدى جاز ويضيق عليه الطريق يعني اذا التقى مسلم وذمي في الطريق يلجأ الذمي
الى طرف الضيق اهانة به وقد قال عليه السلام لا تبدؤهم بالسلام والجئوهم الى اضيق
الطريق فاذا كان لا يبدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق يلزم ان يكون له علامة كيلا
يشتبه بالمسلم فيبدأه بالسلام ولا يضيق عليه الطريق بل يعظم وتعظيمه منهي ويؤدي
الجزية قائما والآخذ قاعد ويؤخذ بتلبيبه قال صاحب القاموس اللبب محركا اللبة
موضع القلادة من الصدر والتلبيب ما في موضع اللبب من الثياب ويهز ويقال له
يقال له اد الجزية يا ذمي او يا عدو الله كل ذلك للاهانة بهم ولاظهار شرف الاسلام
كما نطق به قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ولا ينتقض عهده بالاباء عن
الجزية لانها دين والامتناع عن اداء الدين لا ينقض فكذا عنها ولان سبب سقوط القتل
عنه قبول الجزية لا اداؤها اتفاقا وقبولها باق كما كان كذا في العناية والكافي وسائر
الشروح قال صاحب [illegible] فيه اشكال لان معنى الامتناع عن الجزية التصريح بعدم
ادائها كان يقول لا اعطي الجزية بعد هذا وظاهر انه ينافي بقاء الالتزام اللهم الا
ان يراد بالامتناع تاخيرها والتعلل في ادائها ولا يخفى بعده انتهى يقول الحقير الظاهر
ان مرادهم هذا لانه ان قال لا اعطي الجزية بعد هذا ينتقض عهده لا محالة لكن
لما شرحه لم يفرقوا بينهما فذكروه مطلقا ولزم نقض العهد بالكلام الاول لازم
قطعا قال صاحب مجمع البحرين لا بالامتناع عن اداء الجزية الا في رواية وقال ابن [illegible]
شرحه وهي رواية الواقعات للحسامي في كتاب الزكاة حيث قال اذا امتنعوا في الاداء
عن قبول الذمة يقاتلون فكذا في الانتهاء انتهى يقول الحقير هذه الرواية اصح اذا

اذا كان مراده من الامتناع معنى الاول لم تنتقض اوبزناه بمسلمة او قتله مسلماً او سب النبي
صلى الله عليه وسلم وعند الثلاثة في سب النبي صلى الله عليه وسلم يكون نقضاً لان عقد الجزية خلف عن
الايمان في افادة الامان فما ينقض الاصل الاقوى ينقض الخلف الادنى بطريق الاولى
ولنا ان سب النبي عليه السلام كفر والكفر المقارن لا يمنع عقد الذمة فالطارئ كيف
يرفعه يؤيده انه منع الصحابة من التعرض وايضا قال يهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم السام
عليكم فهم الصحابة بقتله فقال صلى الله عليه وسلم لا رواه البخاري فلو كان نقضاً بمسلمة
وقتل هم دون سب النبي فاذا كان سب النبي لا ينقض العهد فعدم نقضها اولى
قال صاحب التنوير هذا اذا سبه كافر واما اذا سبه عليه السلام او واحداً من الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم مسلم فانه يقتل حداً ولا توبة له اصلاً سواء بعد القدرة
عليه بالشهادة او جاء تائباً من قبل نفسه كالزنديق لانه حد وجب فلا يسقط بالتوبة
لانه تعلق به حق العبد فلا يسقط بالتوبة كسائر حقوق الادميين وكحد القذف بخلاف
ما اذا سب الشيخين ثم تاب لانه حق الله تعالى ولان الانبياء عليهم السلام من جنس البشر
يلحقهم المعرة بخلاف الله تعالى فانه منزه عن جميع المعايب فلا يلحق به تعالى معرة بسبهم ولكونه حق العبد
قلنا اذا شتمه سكران لا يعفى ويقتل ايضا حداً وهذا مذهب ابي بكر الصديق
رضي الله عنه والامام الاعظم واهل الكوفة والمشهور من مذهب مالك واصحابه قال
الخطابي لا اعلم احداً من المسلمين اختلف في وجوب قتله اذا كان مسلماً وقال ابن سحنون
المالكي اجمع العلماء ان شاتمه كافر وحكمه القتل ومن شك في عذابه وكفره كفر كذا في الشفاء
البزازية بل ينتقض عهده باللحاق بدار الحرب او الغلبة على موضع لمحاربتنا لانه يصير
حرباً علينا فيعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب ويصير كالمرتد في الحكم بموته
باللحاق وكذا حكم ما حمله من ماله يعني ان الذمي الناقض للعهد اذا حمل ماله الى
دار الحرب يكون ذلك فيئاً للمسلمين اذا ظهرنا عليهم كالمرتد اذا حمله الى دار الحرب بخلاف

نق

بخلاف حكم ماله الذي تركه في دارنا بل هو كحكم مال المرتد الذي بقي في دارنا ام له حكم اخر لم يجد في
الكتب حكمه بتتبع لكن لو اسر الناقض للعهد لا يجبر على الاسلام بل يسترق والمرتد يقتل وهذا الى
ترجيح كونه جانبه وقتله بغير الامام لانه لم يلتزم الاسلام في الابتداء وانما التزم احكامه بالذمة
فلا بأس بان يسترق او يعود الى الذمة بخلاف المرتد فانه لا يسترق ولا يقبل منه الجزية
بل يقتل ان اصر على ارتداده لانه التزم الاسلام مرة ويؤخذ من بني تغلب قبيلة من
نصارى العرب وهو بكسر اللام ويفتح في حال النسبة ويكسر والافصح الكسر كذا في البناية
من اموالهم بدل زكاتهم ضعف الزكاة والاصل فيه ما ذكر ابو يوسف في كتاب الخراج باسناده
الى داود بن كردوس عن عبادة بن نعمان التغلبي انه قال لعمر يا امير المؤمنين ان بني
تغلب قد علمت شوكتهم وانهم بازاء العدو فان ظاهروا عليك العدو اشتدت المؤنة
فان رأيت ان تعطيهم شيئاً فافعل فصالحهم عمر رضي الله عنه على ان لا يغمسوا احداً من اولادهم
في النصرانية ويضاعف عليهم الصدقة وعلى ان يسقط الجزية عن رؤوسهم فكل نصراني من بني
تغلب له غنم سائمة ليس عليه فيها شيء حتى يبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين شاة سائمة ففيها
شاتان الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها اربع من الغنم وعلى هذا الحساب
تؤخذ صدقاتهم وكذلك الابل والبقر اذا وجب على مسلم شيء من ذلك فعلى التغلبي مثله
مرتين ونساؤهم كرجالهم في الصدقة وقال زفر لا تؤخذ من نسائهم وهو قول الشافعي
لانه جزية في الحقيقة على ما قال عمر هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا يصرف الى مصارف
الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله اي
مثل ما وجب بالصلح وهو مصالح المسلمين لانه كسبت المال وذلك لا يختص بالجزية الا
يرى انه لا يراعى فيما اخذ منهم شرائط الجزية من وصف الصغار بعدم القبول من
النائب والاعطاء قائماً والقابض قاعد والاخذ بالتلبيب والهز على ما مر قال مولانا
الفاضل سعدي افندي ليس فيما ذكر قبلنا جواب عما قال عمر رضي الله عنه من قوله هذه جزية فسموها

كالشيخ فما ملا انت ابني لا من صبيانهم لان الصلح على الصدقة مضاعفة وهي لا تجب على الصبيان
يؤخذ من مواليهم الجزية والخراج اي خراج الارض كمولى القرشي يعني لا يؤخذ الجزية وخراج
الارض من القرشي ويؤخذ من معتقه وكذا كرهنا يؤخذ الجزية [redacted] من معتوق التغلبي
وان لم يؤخذ من التغلبي وعند زفر تضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم
الا يرى ان مولى الهاشمي يلحق به في حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق
بالاصل فيه ولهذا يوضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمات نقرا ابتداء
تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقها ولا يلزم مولى الغني حيث لا تحرم عليه
الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنا مانع ولم يوجد في حق المولى واما الهاشمي فليس
باهل اصلا لانه صين لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه كذا في
الهداية ويصرف الخراج اي خراج الارض والجزية وما اخذ من بني تغلب او ما
اخذ من ارض اجلى اهلها عنها او ما اهداه اهل الحرب للامام او ما اخذ منهم اي من
اهل الحرب بلا قتال بان اخذ بالصلح يقول المفسر وهذا سبب المال ونحوها وقع بالوضع ح
في مصالح المسلمين كسد الثغور جمع ثغر وهو موضع مخافة البلدان وبناء القناطر جمع
القنطرة والجسور جمع جسر والفرق بينهما ان الاول لا يرفع والثاني يرفع وكفاية
العلماء والمدرسين والمفتين والقضاة والعمال اي العمال على الزكوات والعشور
والمقاتلة وذراريهم اي ذراري العلماء والمدرسين والمفتين والعمال والمقاتلة لان نفقتهم
على الاباء [redacted] فلو لم يعطوا لاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرغون لهذه الاعمال فيستند
هذا الباب بعضهم ذراريهم راجع الى جميع المذكورين كذا في شرح الكنز وكلام صاحب يقول المفسر ح
التسهيل يشير اليه ايضا حيث جعل كفاية قضاة وعمال وعلماء وذراريهم بصرف اليهم قدر
الكفاية وليس للمقاتلة ذكر فيه لكن المفهوم من الهداية وشروحها والكافي ومجمع البحرين
وشرحه والمختار والاختيار ان الضمير راجع الى المقاتلة فقط بتتبع واما سد الثغور

وبناء

وبناء القناطر والجسور مصلحة عامة واما ارزاق العلماء والمدرسين والمفتين والقضاة والعمال
فلانهم يعملون للمسلمين فيجب كفايتهم عليهم وكذا المقاتلة يقاتلون لنصرة الاسلام والمسلمين واعزاز
كلمة الدين فيجب على الامام والمسلمين كفاية جميعهم وكفاية ذراريهم وهذا المال معد لنوائب
الاسلام والمسلمين فيصرف اليهم ومن مات منهم في نصف السنة حرم من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين
ولهذا يسمى عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت قال صاحب العناية وكذا الوالي لو مات في اخر السنة
يحرث لانه صلة فلا يملك الا بالقبض وانما وضع مسئلة في نصف السنة لانه لو مات [redacted] في اخر السنة
يستحب صرفه كذا في غرب قال صاحب البيانية ولم يذكر محمد رحمه الله ما اذا مات بعد تمام السنة
قبل ان يقبض ما حكمه والصحيح من الجواب فيه انه لا يصير ميراثا ايضا لان استحقاق العطاء بطريق
الصلة والصلات لا تتم الا بالقبض وان ثبت الاستحقاق قبل القبض فاذا مات لم يخلفه
وارثه بمنزلة حق الاخذ بالشفعة وهو نظير ما قال علماؤنا في الذمي اذا مات بعد وجوب الخراج
عليه قبل الاداء انه لا يستوفي من تركته لان ذكر في حق المجاهدين صلة بانه فاذا مات من
عليه قبل الاداء يسقط ما هو عليه وان ثبت الاستحقاق وكذا كرعوض من له يسقط
ما هو له وان ثبت الاستحقاق قال صاحب المنية ذكر في الذخيرة امام المسجد اذا رفع الغلة
وذهب قبل مضي السنة لا يسترد منه غلة بعض السنة والعبرة لوقت الحصاد فاذا كان الامام
وقت الحصاد يؤم في المسجد يستحق صار كالجزية وهو قال القاضي في غلة السنة وفي فوائد صدر
الاسلام طاهر بن محمود قرية فيها اراض الوقف على امام المسجد يعرف اليه غلتها وقت الادراك
فاخذ الامام الغلة وقت الادراك وذهب عن تلك القرية لا يسترد منه حصة ما بقي من
السنة وهو نظير موت القاضي واخذ الجزية ويحل للامام اكل ما بقي من السنة ان كان فقيرا
وكذلك الحكم في طلبة العلم في المدارس وفي فوائد صاحب المحيط المؤذن والامام اذا كان
لهما وقف فلم يستوفيا حتى ماتا فانه يسقط لانه في معنى الصلة وكذا القاضي وقيل لا يسقط لانه
كالاجرة انتهى ما ذكره صاحب المنية **باب المرتد** لما فرغ من بيان احكام الكفار الاصلي ذكر هنا

الباب في احكام الكفر الطارئ بان الطارئ بعد الاصل من ارتد والعياذ بالله منه يعرض عليه الاسلام
ويكشف شبهته ان كانت لانه عساه اعتراه شبهة فتزاح وفيه دفع شره باحسن الامرين بل
في الايضاح ويستحب عرض الاسلام على المرتد هكذا روي عن عمر رضي الله عنه لان رجاء العود الى الاسلام
ثابت لاحتمال ان الردة كانت باعتراض شبهة فان استمهل اي ان طلب المهل حبس ثلثة ايام
ولا يزاد على الثلثة فان تاب فيها والا اي وان لم يتب قتل قال صاحب الهداية روي عن عمر
رضي الله عنه ان رجلا جاءه من قبل ابي موسى الاشعري فقال عمر رضي الله عنه هل من مغربة خبر قال نعم
رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال هلا حبستموه في بيت ثلثة ايام واطعمتموه في كل يوم رغيفا
لعله يتوب ثم قال اللهم اني لم آمر ولم ارض اذ بلغني ولان الظاهر من حاله انه نابذ الاسلام
بعد معرفة محاسنه وقد عرض له الكفر لشبهة معترضة فتزال الشبهة بعرض الاسلام عليه لكن العرض مستحب لا
واجب لان المرتد كافر بلغته الدعوة والكافر اذا بلغته لا يجب تجديد العرض عليه بل يستحب وكذا
هذا وفائدة الاستحباب يحل قتله قبل العرض وان كان يكره له تعديا توهم اي يسلم به
مصروفين تأويل هذه الآية فرح الذين ارتدوا ونقل عن الطحاوي فان تاب ثم ارتد وعاد الى
الاسلام ثم عاد الى الكفر حتى فعل ذلك ثلث مرات وفي كل مرة طلب من الامام التاجيل ثلثة ايام
فان عاد الى الكفر رابعا ثم طلب التاجيل فانه لا يؤجل فان اسلم والا قتل وان عاد الى الكفر ثم
يرجع ايضا الى الاسلام بعد ثلثة يستتاب ايضا فان لم يتب قتل ولا يؤجل وان هو تاب ضربه
ضربا وجيعا ولا يبلغ به الحد ثم يحبس ولا يخرجه من السجن حتى يرى عليه خشوع التوبة ويرى من حاله
حال انسان قد اخلص فاذا فعل ذلك خلي سبيله فان عاد بعد ما خلي سبيله فعل به مثل ذلك ابدا
ما دام يرجع الى الاسلام ولا يقتل الا انه يابى ان يسلم وهذا قول لاصحابنا جميعا ان المرتد يستتاب
ابدا وروي عن علي وابن عمر رضي الله عنهم انه لا يقبل توبته بعد المرة الثالثة لانه مستخف مستهزئ
ليس بتائب بتوبته وقوله تع ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا
لم يكن الله ليغفر لهم وجه قول العامة ان الآية فيمن ازدادوا الكفر ومن آمن واظهر

التوبة

نائب الامام م

التوبة ثم بعد ذلك هذا الخلاف قوله تع ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقد صح عن النبي عليه السلام
انه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله انتهى من البيانية فان قيل تقدير
المدة هاهنا بثلثة ايام نصب الحكم بالراي فيما لا مدخل له فيه لانه تعبدي اجيب بانه
هذا من قبيل اثبات الحكم بدلالة النص لان ورود النص في خيار البيع ثلثة ايام
للتروي فيه لان التقدير بثلثة ايام هناك انما كان للتامل والتقدير بها هاهنا ايضا للتامل
بل احتياجه الى التامل اقوى هاهنا لانه لولا سعيد المرتد اقوى من التامل لان تهمة الهلاك في الخيار لدفع
الغبن وهو مقصود في عمره ان مدة الخيار عندهما غير مقدرة بثلثة ايام انتهى تعويل العمر
بكمال ان المهلة في دفع احتمال العود بالشبهة العارضة كما انها في البيع لدفع احتمال الضرر
بسبب الغبن وتوبته بالتبري عن كل دين سوى الاسلام بعد الاتيان بالشهادتين او عما
انتقل اليه لحصول المقصود قال الكركي في ذخيرته وصفة توبته ان يقول تبت ورجعت الى دين
الاسلام وانا بريء من كل دين سوى الاسلام والاقرار بالبعث والنشور مستحب انتهى وسئل
عن ابي يوسف رحمه الله كيف يستتاب فقال يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده و
رسوله ويقر بما جاء من عند الله ويتبرأ من الذي انتقل اليه وان شهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا بريء منه فهو توبة ايضا
وقتله قبل العرض ترك ندب لا ضمان فيه لان الردة مبيح للقتل والعرض بعد بلوغ
الدعوة غير واجب كما عرف ويزول ملكه اي ملك المرتد بردته موقوفا فان اسلم عاد الى ملكه
عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما لا يزول ملكه لانه ما ثبت للردة الاثر والملك كالمقضي
عليه بالرجم والقود وهذا لانه مكلف محتاج فيبقى ملكه ما دام حيا وله ان مالكيته باعتبار
عن السبب وهذه الحجة فهو حربي ابدينا بدليل انه يقتل ولا قتل الا بالحراب فيقتل
هاهنا منزلا للحراب لا بنفس الكفر فانه ليس بمبيح للقتل ولهذا لا يقتل الاعمى والمقعد
والشيخ الفاني وقد تحقق المعصوم بالله تعالى وهو كونه ممن يقتل فلا بد من ان يزول وهو

اباحة دم لا في م

كونه حربيا وبعد الحكم كونه حربيا متعذر لحياته ابدينا فزال الملك بالكلية لان تمهيد امان
مملوكيته واذا كان متعذرا ارتفعت مالكيته وارتفاعها يستلزم ارتفاع حكمه لان
ارتفاع المالكية مع بقاء حكمه محال على انه موعود الى الاسلام بالاجبار عليه وعوده الى
الاسلام مرجو وذلك يوجب بقاء المالكية فبالنظر الى الاول وهو تعذر بقائه مع
ابدينا يزول الملك وبالنظر الى الثاني وهو انه موعود الى الاسلام وعوده الى الاسلام مرجو
لا يزول فتوقفنا فيه وقلنا بزواله موقوفا فان اسلم قبل ان يقضى بلحاقه لم يكن شيء من
هذا الحكم وصار كانه لم يزل فلم يعمل السبب وان مات او قتل او لحق بدار الحرب وحكم
استقر كفره وعمل السبب عمله وزال الملك وعتق مدبروه وامهات اولاده وحلت الديون
التي عليه لان من مات او قتل يصير ميتا من حيث هو ... ماله وباللحاق يكون ميتا حكما
حيث عندنا وقال الشافعي اذا لحق بدار الحرب يبقى ماله موقوفا كما كان لانه نوع غيبة
فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه باللحاق صار من اهل الحرب وهم اموات في
حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت
الا ان لحاقه لا يستقر الا بقضاء القاضي لاحتمال العود الينا فلا بد من القضاء
فاذا تقرر موته الحكمي ثبت الاحكام المتعلقة به يعني عتق مدبريه وامهات اولاده
وحلول ديونه وغير ذلك وكسب اسلامه يعني ما اكتسبه في حال اسلامه لوارثه المسلم
وكسب ردته يعني ما اكتسبه في حال ردته فيء وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال
الشافعي كلاهما فيء لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال الحربي لا امان
له فيكون فيئا ويقضي دين اسلامه من كسب الاسلام ودين ردته من كسبها قال
صاحب الهداية وهذا رواية عن ابي حنيفة وعنه وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة
انه يبدأ بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضى من كسب الردة وعنه وهو رواية
ابي يوسف على عكسه وهو ان يبدأ في قضاء الدين بكسب الردة وجه قول الاول

ان

فيقضى

ان المستحق بالسببين مختلف وحصول كل واحد من الكسبين باعتبار السبب الذي وجب به الدين
فكل دين من المكتسب في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم ووجه قوله الثاني ان كسب الاسلام
ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ من حق المورث فيقدم الدين
على الارث واما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهليته الملك بالردة فلا يقضى دينه
منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل اخر فحينئذ يقضى منه كالذمي اذا مات ولا وارث له
يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه وكذلك ههنا ووجه قوله الثالث ان
كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا
تعذر بان لم يف به فحينئذ يقضى من كسب الاسلام تقديما لحقه وههنا الغاية بحث من اوجه ...
كل منها ان شئت ... وتوقف بيعه وشرائه واجارته وهبته ورهنه وعتقه
وتدبيره وكتابته ووصيته لان جميعها يقتضي حكم الموت وقد تقدم ان الامام يزول الملك موقوفا
فان اسلم صحت هذه التصرفات وان مات منتقلا منه او قتل او لحق بدار الحرب وحكم
بلحاقه بطلت هذه التصرفات وقالا لا يزول الملك عن ملكه وقد بينا دليلهما فيما سبق
فلا نعيد ويقضي ديونه مطلقا سواء كانت ديون الاسلام او ديون الردة من كلا كسبيه
اي كسب الاسلام وكسب الردة لانهما ملكه جميعا حتى يجري الارث فيهما وكلاهما لوارثه
المسلم لان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بيناه من انه مكلف محتاج الى الرفق فينتقل
بموته الى ورثته ويستند الى ما قبيل ردته اذ الردة سبب موته فيجعل ما اكتسبه في حال
الاسلام يعني جعل الشرع السبب هو الجزء المتقدم على الردة بزمان لئلا يلزم توريث
المسلم من الكافر وقال ابو حنيفة انه يمكن الاستناد في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة
ولا يمكن الاستناد في كسب الردة لعدمه قبلها ومن شرط وجوده قبلها فانا لو قلنا
بالتوريث فيما اكتسب حال الردة لزم توريث المسلم من الكافر ولا يكون ذلك وذكر انه يجوز
ان يعتبر كونه وارثا عند اللحاق لان سبب الارث والقضاء لتقرره بقطع الاحتمال ...

يوقف عند الحكم به اي باللحوق لانه لا يتقرر الا بالحكم وبه يصير اللحاق موتاً وروي انه عن ابي حنيفة
رحمه الله وهو قوله فيعتبر توريثه يوم ارتد لانه سبب للارث وتصح تصرفاته من بيع
الشراء والاجارة والهبة والرهن والعتق والتدبير والكتابة والوصية عندهما لانه لا يزول
ملكه عندهما ولا توقف غير المفاوضة لانها تقتضي مساواة في الدين ولا دين له لكنه
يحتمل الرجوع فلهذا تتوقف بالاتفاق ان اسلم صحت والا بطلت لكن كتصرف الصحيح
عند ابي يوسف يعني يصح تصرفاته كتصرف الصحيح عند ابي يوسف حتى يعتبر تبرعاته في جميع المال
لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل فصار كالمرتدة وكتصرف المريض
عند محمد حتى يعتبر تبرعاته من الثلث لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضاً عما نشأ قال صاحب غاية البيان
عليه قلما يتركه فيفضي الى القتل ظاهراً بخلاف المرتدة لانها لا تقتل كذا في الهداية يقال
انتحل فلان قول غيره او شعر غيره اذا ادعاه لنفسه والنحلة بكسر النون وسكون الحاء الدعوى
ويعني من انتسب الى دعوى ملة متمسكاً معرضاً عما نشأ عليه الغير ويصح اتفاقاً استيلاده
وطلاقه اما الاستيلاد فلانه لا يفتقر الى حقيقة الملك فلو ولدت جاريته فادعى نسبه
يثبت منه فيرثه هذا الولد مع ورثته وكانت الجارية ام ولد له لان حقه في ماله
اقوى من حق الاب في جارية ولده واستيلاد الاب صحيح فكذا استيلاده حتى لا
يحتاج الى حقيقة الملك وانما يكفيه حق الملك واما الطلاق فلانه لا يفتقر الى تمام
الولاية لانه يصح من العبد مع قصور الولاية بخلاف غيره فكذا هنا فان قيل الفرقة تقع
بين الزوجين بالارتداد فكيف يتصور الطلاق من المرتد اجيب بان هذا ليس
بممتنع لان النكاح لما انفسخ بالردة كانت المرأة معتدة فان طلقها يقع وكذا
اذا ارتدا معاً فطلقها فاسلما معاً فان النكاح لم ينفسخ فيقع الطلاق ويبطل نكاحه
وذبيحته اتفاقاً لان كل واحد منهما يعتمد الملة ولا ملة له لانه ترك ما كان عليه
ولا يقر على ما دخل فيه لوجوب القتل وههنا اشكال ذكره صاحب العناية مع جوابه ان شئت طالعه

ويتوقف

ويتوقف مفاوضته لما مر آنفاً قوله العقد وقد فهم هذا مما تقدم من قوله ولا توقف غير المفاوضة
ليس شيء لم يذكره ثانياً مع عدم الفائدة المعتد بها في تكراره ثم الحاصل ان تصرفات المرتد
انواع نافذ اتفاقاً كالاستيلاد والطلاق وباطل اتفاقاً كالنكاح والذبيحة وموقوف
اتفاقاً كالمفاوضة ومختلف في توقفه ونفوذه وهو ما عده المصنف من البيع والشراء والاعتاق
والهبة ونحوها كذا في ... وترثه امرأته المسلمة ان مات مرتداً او قتل وهي في العدة لانه يصير فاراً
وان كان صحيحاً وقت الردة لانها سبب الهلاك كالمرض فاشبه ردته التي حصلت
البينونة بالطلاق في حالة المرض والطلاق البائن في حالة المرض يوجب الارث اذا مات في
العدة فكذا هذا وان عاد مسلماً بعد الحكم بلحاقه اخذ ما وجده باقياً في يد وارثه لان
الوارث انما يخلفه فيه لاستغنائه عنه حيث دخل الحرب واذا عاد مسلماً احتاج اليه فيقدم
على الوارث كذا في الكافي وذكر انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء قال شمس الائمة
الحلواني ولو كان هذا بعد موته حقيقة بان احياه الله تعالى واعاده الى الدنيا كان الحكم
فيه هكذا الا انه خلاف العادة كذا في العناية واما اذا ازاله الوارث عن ملكه فعاد مسلماً
لا يأخذ قيمته لانه ازاله في وقت كان له الازالة لانه صار له بقضاء القاضي
بكونه ميتاً ولا ينقض عتق مدبره وام ولده فانه لا سبيل له عليهما لان القضاء بعتقهما
قد صح بدليل مصحح وهو قضاء القاضي بلحاقه عن ولاية لانه لو كان في دار الاسلام كان
له ان يميته حقيقة فاذا خرج عن ولايته كان له ان يميته حكماً فاذا كان قضاؤه
عن ولاية نفذ والعتق بعد وقوعه لا يحتمل النقض وصار كما لو مات حقيقة ثم احياه
الله تعالى وان عاد الى دار الاسلام قبله اي قبل قضاء القاضي بذلك فكأنه لم يرتد
ولم يزل مسلماً فامهات اولاده ومدبروه على حالهم لا يعتقون بقضاء القاضي وما كان
عليه من الديون فهو الى اجله كما كان وما وجد من ماله بعينه في يد وارثه يأخذه بغير
قضاء ورضاء ويضمن ما اتلفه لما ذكرنا انه لا يستقر لحاقه الا بقضاء القاضي كذا في ...

الكفر وعرأة مرتدة لا تقتل وقال الشافعي تقتل لقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه
ولانها تعم الرجال والنساء كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولان ردة الرجل مبيحة للقتل
من حيث انها جناية متغلظة وكل ما هو جناية متغلظة يناط بها عقوبة متغلظة وردة
المرأة تشارك ردة الرجل في هذه العلة فيجب ان يشاركها في موجبها لان الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في معلولها وصار كالزنا وشرب الخمر قال صاحب العناية فيه
نظر لانه اثبات ما يدرأ بالشبهات بالرأي ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء وما
رواه ابو يوسف عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل النساء اذا هن
ارتددن عن الاسلام ولكن يحبسن ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه ولان الاصل تأخير
الاجزية الى دار الاخرة لان تعجيلها يخل معنى الابتلاء الذي هو اظهار علم لان الناس
يمتنعون خوفا من لحوق الجزاء في الدنيا فصاروا في معنى كالمجبورين وفيه اخلال بالابتلاء
وما عجل في الدنيا شرع لمصالح تعود الينا كالقصاص وحد القذف وحد الزنا والسرقة
وشرب الخمر وهي صيانة النفوس والاعراض والانساب والاموال والعقول
فاذا كان الاصل تأخير الاجزية الى دار الاخرة كان القتل في الرجل الذي ارتداده
يؤخر جزاؤه الى دار الاخرة لكن عدل عنه لدفع شر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه
ذلك من النساء لان بنيتهن غير صالحة له لكن بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالكافرة
الاصلية وهي لا تقتل فكذا المرتدة وما قيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل مرتدة فقد
قيل انه عليه السلام لم يقتلها بمجرد الردة بل لانها كانت ساحرة شاعرة تهجو رسول الله
صلى الله عليه وسلم فامر بقتلها والجواب عما روى الشافعي انه ليس بمجرى على [illegible] ظاهره لان
من بدل دينه من اليهودية الى النصرانية او من النصرانية الى اليهودية او من الكفر الى الاسلام
لا يقتل مع وجود التبديل فعرفنا انه عام لحقه خصوص فيخص ههنا بعين ما ذكرنا من المعنى
مع انه يلزم التوفيق بينه وبين ما روينا لان راوي الحديث ههنا ابن عباس رضي الله عنهما مع انا

لانه

لانه لا اشتراك في العلة لان العلة ليس مطلق الكفر بل الكفر المفضي الى الحراب كما بينا بل تحبس حتى
تتوب لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد
وتضرب كل ايام قال صاحب الكافي وعن الحسن عن ابي حنيفة انها تخرج في كل يوم وتضرب تسعة و
ثلاثين سوطا حتى تموت او تسلم هذا اذا كانت حرة والامة التي ارتدت يجبرها على الاسلام
مولاها يعني اذا ارتدت الامة دفعت الى مولاها وامر القاضي ان يجبرها على الاسلام
اما الجبر فلما ذكرنا من انها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار واما الدفع الى المولى
لجبرها فلما فيه من الجمع بين الحقين الجبر والاستخدام قال صاحب العناية وفي الكافي شرط احتياج
المولى الى خدمتها ولم يشترط في الجامع الصغير والصحيح انها تدفع الى المولى احتاج المولى الى
خدمتها او استغنى وكذلك لا يشترط طلب المولى ايضا فان قلت للمولى حق الاستخدام في
العبد والامة جميعا فكيف دفعت الامة الى المولى دون العبد قلت لان العبد يقتل اذا لم
يسلم فلا فائدة في الدفع واما الامة فلا تقتل ولكنها تجبر على الاسلام والمولى يتمكن من جبرها
مع استخدامها ثم المرتدة انما تسترق اذا لحقت بدار الحرب ثم سبيت وتجبر مع ذلك على
الاسلام وما دامت في دار الاسلام لا تسترق وروي عن ابي حنيفة انها تسترق وان
كانت في دار الاسلام بحكم مرتدة فانه له يسترقها وان لم تلحق بدار الحرب وينفذ جميع
تصرفها في مالها لانها لا تقتل فملكها باق فيكون تصرفها تصرفا في ملكها لان عصمة
المال تبع لعصمة النفس وعصمة نفسها لم تزل وجميع كسبها سواء كان كسب الاسلام
او كسب الردة لورثتها المسلمين اذا ماتت او لحقت بدار الحرب اذ ملكها ثابت في جميع كسبها
لانها لا تقتل فينتقل الى وارثها المسلم ويرثها زوجها ان ارتدت مريضة والقياس ان لا يرثها
لان فرار الزوج انما كان يتحقق اذا ماتت وهي في العدة الا ترى انه لو طلقها قبل الدخول
بها في مرضه لم يكن لها ميراث لانها ليست في عدته الا ههنا لا عدة على الرجل فينبغي ان لا
يرثها الزوج وجه الاستحسان انها قصدت ابطال حقه فرد عليها قصدها وبيانه انه حقه

عليها ح

تعلق حقها بماله بمرضها فكانت بالردة قاصدة ابطال حقه فارّة عن ميراثه فيرد عليها قصدها كما في ج

لان ارتدته صحيحة فانه لا يرثها لانها بانت بنفس الردة فلم تصر مشرفة على الهلاك لانها

تقتل بخلاف الرجل فانه يكون في حكم الفار المريض فلا يرثها زوجها وقاتلها يعزر فقط

يعني لو قتلها انسان لا شيء عليه لانه اعتمد اطلاق النص وهو قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه

وهذا مذهب جماعة من العلماء لكن يؤدب بالتعزير لكونه فضوليا فيما فعله وسائر اطلاقها

اي اطلاق مرتدة كالرجل المرتد فان ولدت امة له اي لمرتد مرتدة فادعاه ثبت نسبه منه و

امومتها اي كون الامة ام ولد له والولد حر تبعا للام لان الولد يتبع خير الابوين دينا

ويرثه اي يرث هذا الولد من ابيه المرتد ان مات على الردة او لحق بدار الحرب لان الام

ميراث مرتد مطلقا اي سواء كان بين الارتداد والولادة اقل من ستة اشهر او اكثر لان الام

الامة مسلمة وكذا ان كانت نصرانية الا ان ولدته النصرانية لاكثر من نصف حول من

ارتدته لان الولد يتبع الاب هنا لان الاب يجبر على الاسلام فيكون اقرب الى الاسلام من النصرانية

والمرتدة لا يرث المرتد وان لحق المرتد بماله دار الحرب فظهر عليه فهو اي ماله فيء دون

نفسه ويجوز ان يكون عطف فيئا دون نفسه كمشركي العرب فان لحق بغير ماله ثم رجع فذهب

به اي بماله فظهر عليه فهو اي ماله الذي ذهب به بعد رجوعه لوارثه ان وجده قبل القسمة

والفرق ان الاول مال لم يجر فيه الارث فهو مال الحربي واذا ظهر على مال الحربي فهو فيء لانه

والثاني انتقل الى وارثه بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما اذا وجده

في الغنيمة قبل القسمة اخذ مجانا وان لم يكن القاضي حكم بلحاقه في مسئلة بحالها في ظاهر

الرواية يرد على الورثة ايضا لانه متى لحق بدار الحرب فالظاهر انه لا يعود فكان ميتا

ظاهرا وفي بعض روايات السير يكون فيئا لا حق للورثة فيه لان الحق لا يثبت لهم الا

بالقضاء كذا في العناية نقول المصنف حكم ما اذا وجده بعد القسمة ولم يبينه صاحب العناية

ولا اصحاب الكتب التي عندنا الا صاحب الكافي فانه قال وان وجده بعد القسمة اخذ بالقيمة

تقول المصنف الظاهر ان
ولدت امته ما لم يو لانه
لا وجه لتقريبه على قبوله ثم
اطلاقها كالرجل بل هي مسئلة
مستقلة عنه تدبر صحيح

ولكن لم

ولكن لم يبين حكم ما اذا وجده او كان مثليا لا قيميا في الكافي وغيره وان لحق بدار الحرب فقضي بعبده لابنه

فكاتبه الابن فجاء مرتد مسلما فبدل الكتابة والولاء له والكتابة جائزة اجازة الكتابة

فلانه لا وجه لابطالها لنفوذها بدليل منفذ وهو قضاء القاضي باللحاق ثم بعد ذكر ان الابن

مكاتبه على ملك الابن او ينتقل الى الاب لا سبيل الى الاول لان الكتابة لا تخل على ملك الغير وقد

ذكر ان المرتد اذا عاد مسلما اخذ ما وجد في يد وارثه بعينه وله الى الثاني لان المكاتب لا يقبل

الانتقال من ملك الى ملك فجعلنا الوارث الذي هو خلفه كالوكيل من جهته لان تصرف الوكالة خلافة

فكانه وكله في كتابة عبده وحقوق العقد في عقد الكتابة ترجع الى الموكل واما ان الولاء

للمرتد الذي اسلم فلان الولاء لمن اعتق والمعتوق انما يحصل منه بعد اداء بدل الكتابة تحقق

ما اذا رجع مسلما بعد ادائه بدل الكتابة لان الملك الذي كان له لم يزل حقا تاما ومن قتله

مرتد خطأ فقتل على ردته او لحق بدار الحرب فديته اي دية المقتول في كسبه الاسلام خاصة

عند ابي حنيفة وقالا في كسبه مطلقا اي في كسب الاسلام والردة اما ان الدية في ماله في قولهم جميعا

فلان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة يعني ان التعاقل انما يكون باعتبار التناصر واحد

لا ينصر المرتد فتكون الدية في ماله كسائر ديونه لكن يقول ابو حنيفة ماله هو كسب الاسلام لنفوذ

تصرفه دون الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده وعندهما

يتولان الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما

ومن قطع يده عمدا فارتد العياذ بالله ومات على ردته منه اي من القطع او لحق بدار

لورثته ٧ الحرب ثم جاء مسلما ومات منه اي من القطع فنصف ديته في مال القاطع اما في الاول فلان

قطع اليد حصل حال تقوم اليد لكن السراية حلت محلا غير معصوم فاعتبر القطع له

السراية فيجب نصف الدية في مال القاطع لان العاقلة لا تتحمل العمد ولم يجب القصاص

بشبهة الارتداد واما في الثاني وهو ما اذا لحق ومعناه اذا قضى القاضي بلحاقه فلانه

صار ميتا تقديرا والموت يقطع السراية واسلامه حيوة حادثة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى

وهو القصاص فيجب نصف الدية ايضا واذا لم يقض القاضي بلحاقه فهو على الحالة التي يتبعه عن هذا بالـ
وان اسلم بعد قضاء لحوقه بدار الحرب اي بعد قضاء القاضي باللحاق ثم مات منه اي من القطع فتمام الدية
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وهو قول زفر ايضا نصفها لان اعتراض الردة اهدر السراية
فلا ينقلب بالاسلام الى الضمان كما اذا قطعت يد مرتد فاسلم سواء مات من القطع او لم يمت حيث
لا يجب ضمان النفس في الاول ولا ضمان اليد في الثاني بناء على ان الكل اي ان عصمة المحل للاعتبار
ولهما ان الجناية وردت على محل معصوم لان الفرض انه قطع يده وهو مسلم وتمت على محل معصوم
لان الفرض انه لم يلحق واسلم فيجب ضمان النفس كما اذا لم يتخلل الردة مكاتب ارتد فلحق بدار
الحرب واكتسب مالا فاخذ اي اسر بماله وقتل فبدل الكتابة لمولاه والباقي لورثته وهذا
ظاهر على اصلهما لان كسب الردة ملكه اذا كان حرا فكذا اذا كان مكاتبا واما عند ابي
حنيفة فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة والردة لا تؤثر في الكتابة فكذا لا
تؤثر في اكسابه مكاتب زوجان ارتدا فلحقا فحبلت بالولد وولدت — يقول المصنف م
امرأة ثم ولد الولد فظهر عليهم فالولدان فيء يعني اذا ارتد الرجل وامرأته العياذ بالله
ولحقا بدار الحرب فحبلت فيها وولدت ولدا ثم ولد لولدها ولد فظهر عليهم فالولدان
فيء اما الولد الاول فلان امه مرتدة والمرتدة تسترق فيتبعها ولدها في الكفر — كذا في الهداية م
واما ولد الولد فلانه كافر اصلي وليس بمرتد ولا شبهة في استرقاقه قوله الاتفاقي تقييد
صاحب الهداية قوله فحبلت امرأة بقوله في دار الحرب اتفاقي فانها ان حبلت في
دارنا ثم لحقته بدار الحرب فالحكم كذلك ذكره صاحب العناية وصاحب الكافي لعله
ذكره لنكتة وهي ان العلوق اذا كان في دار الحرب كان ابعد من الاسلام واذا كان
في دار الاسلام كان اقرب اليه باعتبار الدار لكون الدار جهة في الاستتباع فيكون الجبر دليلا
على الجبر هنا بالطريق الاولى بقول المفسر ولقد احسن المصنف رحمه الله حيث ساق
مسئلة مطلقة بترك هذا القيد ويجبر الولد الاول على الاسلام لان الاولاد يتبعون

الآباء

الآباء في الدين فيجبر على الاسلام كما يجبر ابوه عليه لا ولده في ظاهر الرواية ووجهه انه لو كان تبعا للجد
كان تبعا للجد حتى يكون الكفار كلهم مسلمين بتبعية آدم عليه السلام ولو كان تبعا لابيه وهو تبع
فكان التبع مستتبعا لغيره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجبر تبعا للجد لان التبعية فرع الاصل
للفرع والفرع ثابت في حق الجد ولهذا كان بمنزلة الاب في النكاح وبيع مال الصغير ثم انهم
قالوا هذه اربع مسائل كل الجد فيها كالاب في غير ظاهر الرواية وليس كالاب في ظاهر الرواية احدها — بهما
هذه فان الجد فيها كالاب في رواية الحسن وليس كالاب في ظاهر الرواية والثانية صدقة الفطر
في رواية الحسن يؤدي الجد صدقة الفطر عن نافلته اذا لم يكن له ولابيهم مال وكان الجد موسرا وفي
ظاهر الرواية لا يؤدي والثالثة جر الولاء يعني اذا تزوج معتقة عبدا فولدت ولدا فولاؤه — ولا ق
لموالي الام فان اعتق الاب جر ولاء ولده لمواليه وان لم يعتق الاب وعتق الجد ففي
رواية الحسن يجر الجد ولاءه الى مواليه وفي ظاهر الرواية لا والرابعة الوصية
للقرابة يعني اذا اوصى رجل لقرابة فلان لا يدخل الوالد والولد فيها وهل يدخل الجد اولا ففي رواية
الحسن لا يدخل وفي ظاهر الرواية يدخل كذا ذكره في شروح البداية واسلام الصبي العاقل
صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد فلا يرثه ابواه ان كانا كافرين وكذا ارتداده صحيح فيبطل
نكاحه ويحرم عن ميراثه عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فانه يقول ارتداده ليس بارتداد
وقال زفر والشافعي هذا الصبي لا يصح اسلامه وارتداده ليس بارتداد لانه صبي فيجعل تبعا لابويه في الاسلام
فلا يجعل اصلا يعني يصح اسلامه بطريق التبعية لابويه فلا يصح بطريق الاصالة اذ التبعية دليل
العجز والاصالة دليل القدرة وبين القدرة والعجز تناف وانا قلنا فيه وجه الاسلام بطريق
التبعية موجود بالاجماع فينتفي الاصالة فقوله ان عليا رضي الله عنه اسلم صبيا وصحح النبي
عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور حيث قال سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت
اوان حلمي قال صاحب الكافي والتمسك به مشكل اذ لم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صحح اسلامه في احكام
الدنيا من حرمان ميراث ونحو ذلك اقول ان قوله صحح اسلامه في احكام الآخرة فيه اسلم ولكنه

ع وهذا اتحد لقوله وكذا
ارتداده
لان هذه تبعية
فقط تنتبع

انما الكلام في احكام الدنيا فان قيل ذلك مطلق فانصرف اليهما قلنا هو حكاية حال فلا عموم لها وقال ابو
الفضل بعد من انتهى وفي العناية الكاكي اجيب بانه صلى الله عليه وسلم صحح صلاته وصومه وغزوه قال عطي
اي صلوة الصبي مطلق
عليه السلام فعلم انه صحيح في احكام الدنيا ايضا انتهى واختلفت الروايات في سنه كرم الله وجهه
حين اسلم وحين مات قال جعفر بن محمد اسلم وهو ابن خمس سنين ومات وهو ابن ثمان وخمسين سنة
لان النبي صلى الله عليه وسلم دعاه الى الاسلام في اول بعثه ومدة البعث ثلاث وعشرون سنة والخلافة
بعد ثلثين سنة انتهت بموت علي رضي الله عنه فاذا جمع خمس الى ثلث وعشرين صار ثمانا وعشرين اذا
ضمت مدة الخلافة وهي ثلثون سنة اليها صار جميعها ثمانا وخمسين وقال القتبي اسلم وهو ابن سبع سنين
وهو ابن سبع ولنا ايضا انه اتى بحقيقة الاسلام وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والاقرار
عن طوع دليل على الاعتقاد وهو من اهله فوجب ان لا يرد كالبالغ وهذا لان الاهلية
انما تثبت بالعقل والتمييز وهو صبي عاقل مميز واذا صح اسلامه صح ردته لانه ينفي
كليهما الاعتقاد وهو مبني على العقل واللسان والصبي صار معاقبا عليه لقصور اهليته
ولنا كونه صاحب اصل الاهلية فلا تتنافيا ولابي يوسف ان ردته ضار محض
والصبي ليس من اهلها كالهبة بخلاف الاسلام فانه يتعلق به سعادة ابدية ونجاة عقباوية
فيكون من اجل المنافع المحضة ويجبر الصبي المرتد على الاسلام لان فيه نفعا له ولا يقتل
اي لا يعاقب وهو ليس من اهلها على انها موضوعة عن الصبيان رحمة عليهم والصلاة العناية
ولا يقتل [illegible] ويحبس وعلل عدم قتله في المبسوط بانه لقيام الشبهة بسبب اختلاف — وان ادرك كافرا [illegible]
العلماء في صحة اسلام الصغير وارتداده انتهى ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده
ولا اسلامه وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل واما صاحب الاختيار فقيد السكران
ليس بشيء استحسانا واسلامه صحيح لانه يحتمل ان يكون عن اعتقاد او لا والاسلام يحتاط
في اثباته والكرخي فيه فافترقا وروى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في الصبي ابواه
مسلمان كبر كافرا ولم يسمع منه الاقرار بالاسلام بعد ما بلغ قال لا تقتل ويجبر على الاسلام

انما

انما تقتل منه اقر بالاسلام بعدما بلغ ثم كفر انتهى **باب البغاة** اخر هذا الباب عن باب المرتد لقلة
وجوده والبغاة جمع الباغي كالقضاة جمع القاضي وهو جمع مخصوص بالناقص واصله واعلاله مبين
في علم التصريف اذا خرج قوم مسلمون عن طاعة الامام وتغلبوا على بلد دعاهم الامام الى العود
الى الطاعة وكشف شبهتهم لان عليا رضي الله عنه فعل كذلك باهل حروراء قبل قتاله لهم ولانه اهون
الامرين فلعل الشر يندفع به روي ان عليا كرم الله وجهه دعا الخوارج اولا حتى بعث ابن
عباس اليهم فناظرهم في ذكره وتفصيله ما قال صاحب البناية ثم شيخ كما انه توقف نبذا من بيعة
علي وقتاله مع معاوية قال ابو عبد الله محمد بن سعيد مصنف كتاب الطبقات الكبير قالوا قتل عثمان
رضي الله عنه يوم الجمعة لثمان عشرة ليلة مضت من ذي الحجة سنة خمس وثلثين وبويع لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه
بالمدينة الغد من يوم قتل عثمان بالخلافة بايعه طلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعمار
بن ياسر واسامة بن زيد وسهل بن حنيف وابو ايوب الانصاري ومحمد بن مسلمة وزيد بن ثابت
وخزيمة بن ثابت وجميع من كان بالمدينة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر طلحة و
الزبير انهما بايعا كارهين غير طائعين وخرجا الى مكة وكانت عائشة رضي الله عنها
خرجت من المدينة الى مكة لحاجة ثم خرجا من مكة ومعهما عائشة الى البصرة يطلبون دم عثمان
فبلغ الخبر عليا فخرج من المدينة الى العراق وخلف بالمدينة سهل بن حنيف ثم كتب اليه ان يقدم
عليه وولى المدينة ابا حسن [illegible] فنزل ذا قار وبعث عمار بن ياسر والحسن بن علي الى
اهل الكوفة يستنفرهم للمسير معه فقدموا عليهم فساروا بهم الى البصرة ثم لقي طلحة والزبير — اي يستخرجهم منه
وعائشة ومن كان معهم من اهل البصرة وغيرهم يوم الجمل في جمادي الآخرة سنة ست
وثلثين فظفر بهم وقتل يومئذ طلحة والزبير وغيرهما وبلغت القتلى ثلثة عشر الف
قتيل فاقام علي رضي الله عنه بالبصرة خمس عشرة ليلة ثم انصرف الى الكوفة ثم خرج يريد
معاوية بن ابي سفيان ومن معه بالشام فبلغ ذلك معاوية فخرج اليه فيمن معه
من اهل الشام فالتقوا بصفين في صفر سنة سبع وثلثين فلم يزالوا يقتتلون اياما وقتل بصفين

عمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت وابو عمرة الانصاري وكانوا مع علي كرم الله وجهه ومع اهل الشام عمرو بن العاص يدعون
الا انها كانت مكيدة من عمرو بن العاص رضي الله عنه لكن على معاوية وهو مع كثرة الناس الحرب
تداعوا الى الصلح وحكموا حكمين حكم علي ابا موسى الاشعري رضي الله عنه وحكم معاوية عمرو بن
العاص وكتبوا بينهم كتابا على ان يرتقبوا راس الحول بالدومة فينظروا في امر هذه الامة فافترق
الناس فرجع معاوية بالالفة من اهل الشام وانصرف علي الى الكوفة بالاختلاف والدغل
فخرجت عليه الخوارج من اصحابه ومن كان معه وقالوا لا حكم الا لله وعسكروا بحروراء
فبذلك سموا الحرورية فبعث اليهم علي رضي الله عنه عبد الله بن عباس رضي الله عنه فخاصمهم وحاججهم
فرجع منهم قوم كثير وثبت قوم على رايهم وساروا الى النهروان فعرضوا للسبيل وقتلوا
عبد الله بن خباب بن الارت فسار اليهم علي رضي الله عنه فقتلهم بالنهروان وقتل منهم ثمانية وثلاثين ثم انصرف
علي الى الكوفة ثم كان من الامر كيت وكيت الى ان استشهد كرم الله وجهه ورضي عنه انتهى ما ذكر
صاحب البناية وما اختاره صاحب العناية ودعوة الامام اياهم وكشف شبهتهم قبل القتال بطريق
الاستحباب فان اهل العدل لو قاتلوهم من غير دعوة الى العود لم يكن عليهم شيء لانهم علموا
ما يقاتلون عليه فحالهم في ذلك كاهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة ويبداهم الامام بالقتال
لو تحيزوا اي اتخذوا حيزا مجتمعين في ذلك الحيز وقال الشافعي لا يجوز حتى يبدأوا
بالقتال حقيقة لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكافر لان نفس الكفر مبيح
ولنا ان الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام
حقيقة قتالهم ربما لا يمكنه الدفع فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم وقيل لا يبدأ
بقتالهم ما لم يبدأوا وهذه رواية القدوري وفي رواية الاصل يختار الامام محاربة
بجماعتهم والدليل على جواز قتالهم قوله تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وان عليا كرم الله وجهه قاتلهم بمحضر الصحابة من غير
نكير منهم فحل محل الاجماع ولان في اتباعهم مفسدة عظيمة فيجب بالقتال تفريقهم دفعا لها

والذي

والذي يروى عن ابن عمر وغيره من الصحابة من قعودهم وتركهم الاعانة محمول على عدم قدرتهم على القتال اوانهم
او ان الامام كان مكتفيا بمن معه مستغنيا عنهم باصحابه فاستجازوا القعود عنه لذلك وان كان لهم
فئة يرجعون اليها متى ضاقت عليهم الارض بما رحبت اجهز على صيغة المبني للمفعول تمامه
اجهز على الجريح على صيغة المبني للفاعل اذا اسرع قتله واتمم عليه على جريحهم ويحتمل
بني للمفعول فيكون بمعنى اسرع واتم القتل على مجروحهم واتبع على صيغة المبني للمفعول
اي الجريح ويجوز
ايضا موليهم اي منهزمهم تاكيدا للتحاقهم بهم ويصح جمعهم ثم يكونوا حربا علينا لان
الواجب علينا ان نقاتلهم حتى يعودوا الى الحق فلو تركناهما والحالة هذه يتحازون الى
فئتهم فيعودون لاقتالنا والا اي وان لم يكن لهم فئة كذلك لا يجهز على جريحهم ولا يتبع
موليهم لان جواز القتل كان لاجل الحرب وقد اندفع لعدم الفئة فلا يقتل لكونه مسلما وقال
الشافعي لا يجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعا وجوابه ما ذكرنا ان
المعتبر دليله لا حقيقته ولا يسبي ذريتهم لان الاسلام يعصم النفس والذراري ولا يقسم مالهم
لانه يعصم المال ايضا بل يحبس مالهم حتى يتوبوا تضييقا عليهم وكسرا لشوكتهم فيرد
عليهم مالهم اذا تابوا لزوال موجب الحبس وكذا اسيرهم لا يقتل اذا لم يكن لهم فئة
لقول علي رضي الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وقوله
لا يكشف ستر اي لا تسبى نساؤهم الا ترى ان اصحاب علي سألوه القسمة فقال
علي فاذا قسمتم فلمن تكون عائشة رضي الله عنها فبهتوا وعلي رضي الله عنه هو المقتدى
في هذا الباب يعني في باب قتال الخوارج كذا في العناية واما اذا كان لهم فئة
يقتل الامام الاسير ان شاء وان شاء حبسه وجاز ان يقاتل بسلاحهم وخيلهم عند
الحاجة وقال الشافعي لا يجوز لانه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا
ان عليا كرم الله وجهه قسم السلاح بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك
ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولى والمعنى

اجهز على الجريح اي اسرع في قتله

تمام

إلى وجه الفور الأدنى لدفع الأعلى وإن قتل باغ مثله فظهر عليهم لا يجب شيء لأنه لا ولاية
للإمام العدل حين القتل فلم ينعقد موجبا كالقتل في دار الحرب وإن غلبوا على مصر
فقتل بعض أهله أي أهل مصر رجلا آخرين أي من مصر قتل به قصاصا إذا ظهر على مصر
لأن هذا عمد بلا شبهة وتأويله إذا لم تجر على أهل مصر أحكام أهل البغي ولم تزعجهم إمام
أهل العدل عن مصر قبل أن يجروا أحكامهم على أهل المصر لأنه لم ينقطع ولاية إمام أهل
العدل عن أهل مصر بعد فلهذا أوجب القود وأما إذا أجروا فيها أحكامهم فقد انقطع
ولاية إمام أهل العدل عنهم فلا يجب شيء وإن قتل عادل مورثه الباغي ورثه لأنه لا
يمنع القتل الإرث لأن العادل إذا أتلف الباغي أو ماله لا يأثم به ولا يضمن لأنه
تبطل العصمة وقد أمرنا بقتالهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء فصار قتله
كقتل الحربي فلا يوجب حرمان الإرث كما لو قتل مورثه بتوجيه [illegible] حدا لأن الإرث
جزاء قتل محظور فلا يناط بقتل مباح ولو كان الأمر بالعكس أي قتل الباغي مورثه
العادل لا يرثه الباغي عند أبي حنيفة ومحمد إلا أن ادعى أنه كان على الحق فإنه
يرثه على ذلك التقدير وعند أبي يوسف لا يرثه مطلقا أي سواء كان قال كنت على
الحق حين قتلته وأنا أعلم أني على الباطل وهو قول الشافعي لهما أن الباغي إذا
قتل العادل يأثم ولا يضمن عندنا مالا ولا نفسا والتأويل الفاسد ينزل منزلة الصحيح في
دفع الضمان إذا انضمت إليه المنعة كما في أهل الحرب وإذا لم يجب به الضمان لم يجب
الحرمان والإرث يستحق بالقرابة فيرثه لو ادعى أنه كان على الحق وأما إذا ادعى
أنه على الباطل فلا يرثه لأنه إذا أقر بالبطلان يجب الضمان فيلزمه الحرمان ولأبي يوسف أنه قتله
بغير حق لأنه قتل نفسا معصومة والتأويل الفاسد إنما يعتبر في حق دفع الضمان لا في حق
الإرث والحاجة هنا إلى استحقاق الإرث لا إلى الدفع وكره بيع السلاح ممن علم أنه من
أهل الفتنة لأنه إعانة على المعصية وإن لم يعلم أنه من أهل الفتنة لا يكره لأن الغالب

عدم

تمام

عدم الكراهة ولا اعتبار بغيره ثم إنهم قالوا إنما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به إلا بصنعة يعني
الحديد فإنه إنما يصير سلاحا بفعل غيره فلو كان بيع الحديد لا يكره ألا يرى أنه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب مع أنه
يتخذ منه المعازف وعلى هذا بيع الخمور مع العنب يعني لا يجوز بيع الخمر ويجوز بيع العنب والمعازف جمع معزف
وهو ضرب من الطنابير يتخذه أهل اليمن قال صاحب العناية إن المسلمين إذا اجتمعوا على إمام حق وصاروا
آمنين به فخرج عليه طائفة من المسلمين فإن فعلوا ذلك لظلم ظلمهم فهم ليسوا من أهل البغي وعليه أن يترك
الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس أن يعينوا الإمام عليهم لأن فيه إعانة على الظلم ولا أن يعينوا تلك
الطائفة على الإمام أيضا لأن فيه إعانة لهم على خروجهم على الإمام وإن لم يكن ذلك لظلم ظلمهم لكن ادعوا
الحق والولاية وقالوا الحق معنا فهم أهل البغي فعلى كل من يقوى على القتال أن ينصر إمام المسلمين على هؤلاء
الخارجين لأنهم ملعونون على لسان صاحب الشرع فإنه عليه الصلاة والسلام قال الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها
وإن كانوا تكلموا بالخروج لكن لم يعزموا على الخروج بعد فليس للإمام أن يتعرض لهم لأن العزم على الجناية
لم يوجد بعد قال في مجمع الفتاوى قال أبو حنيفة إذا اجتمع الناس على إمام حق وهم آمنون والسبل
آمنة فخرج بعض المسلمين على الإمام ينبغي للمسلمين أن يعينوا الإمام إن قدروا عليه وإلا فالواجب
على كل مسلم أن يعتزل الفتنة ويقعد في بيته لقوله عليه السلام من فر عن فتنة أعتق الله
رقبته من النار

كتاب اللقيط

ذكر اللقيط واللقطة بعد السير لما أن النفوس والأموال
في الجهاد على شرف الهلاك وكذا اللقيط واللقطة على شرف الهلاك وقدم اللقيط على اللقطة
لكون النفوس أعز من الأموال وإنما قدم السير عليهما لأن في الجهاد إعلاء كلمة الله وإخلاء
العالم عن الفساد الذي هو رأس كل معصية وهو الكفر والجهاد فرض كفاية لقوله تعالى فاقتلوا
المشركين أو فرض عين إذا كان النفير عاما وفي [illegible] والالتقاط مندوب إليه لقوله تعالى ومن
أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا غاية ما في الباب أنه يجب الالتقاط إذا خيف الضياع
والأمانة مرتبة الفرض أقوى فكان تقديمه أولى واللقيط واللقطة متقاربان لفظا
ومعنى وخص اللقيط ببني آدم واللقطة بغيرهم للتمييز بينهما كذا في العناية قال المولى [illegible]

صد

شمس الهدى او النية انه اذا اشكل يوجب التمييز ايضا فلا بد ان ما ذكر على التخصيص الظاهر فالاولى ما في غاية البيان
اي فعيلة بمعنى مفعول كالنهبة واللقمة وهو المنبوذ لانه يلقط غالبا لكثرة رغبة الناس في
الطرح فيسمى لقيطا بما كان يؤول اليه كما سمي العنب خمرا وفي المنبوذ من بني ادم اي باذن الملقوط بقوله للخوف
نفقته وقوله تسمى لقيطا اي ملقوطا باعتبار التفاؤل وارادة الصلاح في حاله كما سمي اللديغ
سليما والمهلكة مفازة انتهى التقاطه اي اخذ اللقيط مندوب لما فيه احياؤه واظهار الشفقة
على الاطفال وهو من افضل الاعمال وان خيف هلاكه بان وجد في مفازة ونحوها مما يهلك فيه نظيره
ان من راى اعمى يقع في البئر ونحوها يجب عليه حفظه عن الوقوع فواجب التقاطه صيانة له عن الهلاك
على ان تركه في مثل هذه الحالة تسبب لقتله وقتل النفس بغير حق حرام فيكون التقاطه واجبا وكذا اللقطة
يعني التقاطها واجب ان خيف هلاكها ومندوب ان لم يخف وهو اي اللقيط حر لان الاصل في
بني ادم الحرية لانهم من آدم وحوا وان الرقية انما هي بعارض الكفر والاصل عدم العارض ولان الحكم
للغالب وكما يخبر يكون في دار الاسلام الحرية الا ان يثبت رقه بحجة يعني من ادعى ان اللقيط
عبده لم تقبل لانه حكم بحريته لكون الاصل هو الحرية فلا يتغير الحكم الا بحجة وشرط ان يكون الشهود مسلمين
الا اذا اعتبر كافرا بوجوده في موضع الكفار والحكم فيه مسلم باعتبار الدين كذا في حاشية
عن ... بقول الفقير فيه بحث وهو انه اذا كان الحكم هو مسلم لا يكون لاعتبار كافرا او
في موضع الكفار وجه بل ينبغي ان لا يقبل شهود الكفار اذا كان مسلما وتقبل ان
كان كافرا تبعا ونفقته في بيت المال هو مروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما ولانه مسلم عاجز عن الكسب ولا مال
له ولا قريب فاشبه المقعد الذي لا مال له ولا قريب وكذا جنايته في بيت المال وارثه لان
بيت المال وروي عن علي رضي الله عنه وكرم الله وجهه انه قال الملتقط حر وعقله وولاؤه للمسلمين وعن عمر انه
مثله ومعنى فيه ان الارث لما كان لبيت المال كانت مؤنة نفقته وجنايته على بيت المال لان
الغرم بالغنم وان انفق عليه الملتقط فهو متبرع لا يكون دينا عليه لعدم الولاية ويكون متبرعا
بمعنى البر لا بمعنى التبرع بالمال اذ افضل على اقرانه ومنه تبرع بالجود اي تفضل الا ان يأذن الحاكم
بانفاقه

بانفاقه عليه بشرط الرجوع في كونه دينا على اللقيط يرجع الملتقط عليه لعموم ولاية القاضي ثم اعلم انه
اذا اذن الحاكم بانفاقه عليه ولم يشترط الرجوع قال بعضهم لا يرجع عليه بمجرد الاذن ما لم يشترط
الرجوع وهو الاصح وقال الطحاوي يكون بمجرد اذن الحاكم في الرجوع ولا يلزم اشتراط الرجوع
كما اذا اقرض دينا على شخص بامر فانه يرجع عليه [illegible] بمجرد الامر وكذا امر القاضي لان
ولايته عامة فيكون امر القاضي كامر اللقيط كذا في الدرر والغرر ووجه كون الاول اصح ان مطلق الامر يحتمل
الحسبة والاستدانة فلا يرجع عليه بالشك او يصدقه اللقيط اذا بلغ يعني اذا انفق عليه
الملتقط بغير امر القاضي فصدقه اللقيط بعد بلوغه في انه انفق بالرجوع فله الرجوع لانه اقر
بحقه وان ادعى الملتقط الانفاق بقول القاضي على ان يكون دينا عليه فكذبه اللقيط لا يرجع
الا ببينة بخلاف القاضي اذا انفق على الصغير حيث يصدق في الانفاق لتصادقهما لا يحتاج الى
بينة ولا يؤخذ اللقيط من الملتقط لانه ثبت حق الحفظ له بسبق يده وان ادعاه واحد
انه ابنه قبل قوله ويثبت نسبه منه وهذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لانه يتضمن ابطال حق
الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويتعير بعدمه قال صاحب
الهداية ثم قيل يصح في حق نفسه دون ابطال يد الملتقط وقيل يبتنى عليه بطلان يده لان من ضرورة
ثبوت النسب له ان يكون هو احق بحفظ ولده من غيره ولو ادعاه الملتقط وقال هو ابني بعدما
قال انه لقيط قيل يصح قياسا واستحسانا والاصح انه لا يصح على القياس ويصح على الاستحسان
انتهى ولو كان مدعيه عبدا لان ثبوت النسب ينفع له وهو اي اللقيط حر
ولو كان مدعيه عبدا لان الحرية انفع له والاصل في دار الاسلام الحرية ولا يلزم من رقه
ابيه كونه رقيقا لان العبد تنفع للحر اولو كان مدعيه ذميا وهو اي الملتقط مسلم
وان كان مدعيه ذميا ان لم يكن ابوه ان لم يوجد في مقرهم اي مقر الذميين بل وجد في موضع
من امصار المسلمين او قرية من قراهم لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغير فيثبت
منه وابطال الاسلام الثابت بالدار فضر فصح فيما ينفعه دون ما يضره فكان مسلما وفي

ان كان اي وجد فيه اي في بيت الذميين بلا وجد في قرية من قرى الذميين او في بيعة او كنيسة كان صح

ذميا هذه مسئلة في الكلام على اربعة اوجه احدها ان يجد في مصر من امصار المسلمين او في المسجد

فيكون محكوما له بالاسلام والثاني ان يجد في قرية من قرى اهل الكفر او في بيعة او كنيسة فيكون محكوما

عليه بالكفر لا يصلى عليه اذا مات والثالث ان يجد في قرية من قرى المسلمين والرابع ان يجد مسلم

في مصر من امصار الكافرين ففي هذين الفصلين اختلفت الرواية ففي كتاب اللقيط اعتبر المكان

في الفصلين جميعا وفي رواية ابن سماعة عن محمد اعتبر الواجد في الفصلين جميعا وفي بعض نسخ المبسوط

اعتبر الاسلام في الفصلين نظرا للصغير وان ادعاه اثنان معا كل منهما انه ابنه ثبت النسب

منهما لاستوائهما في السبب وان وصف احدهما علامة فيه اي في بدن اللقيط واصاب او سبق

احدهما في الدعوى على الاخر فهو اولى به اما الاول فلان الظاهر يكون شاهدا له لموافقة العلامة

كلامه واما الثاني فلانه ثبت حقه في زمان لا منازع له فيه الا اذا اقام الاخر البينة لان

البينة اقوى وان كان المدعي اكثر من اثنين روي عن ابي حنيفة انه قال يجوز الى خمسة وقال ابو

يوسف يثبت من اثنين ولا يثبت من اكثر من ذلك وعند محمد يجوز الى ثلثة ولا يجوز من اكثر

من ذلك ادعته امرأة انه ابنها لم يقبل الا ببينة لان فيه دعواها حمل النسب على الغير

واذا ادعته امرأتان واقامتا البينة فهو ابنهما عند ابي حنيفة وعندهما لا يكون ابن ولهن

وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا كذا في البناية والحر المسلم اولى من العبد والذمي

ترجيحا لما هو الانظر في حقه كذا في حاصل العناية واذا ادعى اللقيط الحر والعبد وهما خارجان

او المسلم والذمي وهما خارجان دعوى مجردة فالحر اولى من العبد والمسلم اولى من الذمي وكذا

اذا اقاما البينة وليس احدهما اكثر اثباتا كان المسلم اولى واما اذا كانت

بينة الكافر اكثر اثباتا فلا يعتبر الترجيح بالاسلام فلو ادعى الذمي صبيا في يد رجل انه

ابنه ولد على فراشه واقام على ذلك شاهدين مسلمين واقام عبد مسلم بينة انه ابنه ولد على

فراشه من هذه الامة قضي بالصبي للذمي ولم يترجح العبد بالاسلام لان بينة الذمي اكثر

اثباتا

اثباتا لانها تثبت النسب بجميع احكامه واما اذا كان النزاع بين الملتقط والخارج فالترجيح لليد لتوقيتها

فالملتقط وان كان ذميا فهو اولى من المسلم الخارج انتهى وان شد عليه اي على اللقيط مال او

شد مال على دابة هو اي اللقيط عليها اي على الدابة فهو اي المال له اي للقيط اعتبارا للظاهر

لان اللقيط حر دار الاسلام فكان من اهل الملك فما كان معه فهو له ظاهرا لعدم المنازع بينه

عليه فان قيل الظاهر يكون للدفع لا للاستحقاق فلو ثبت الملك للقيط بهذا الظاهر كان الظاهر

مثبتا وليس كذلك اجيب بان هذا الظاهر لدفع دعوى الغير كذا في العناية يقول الفقير فاذا كان ق

الظاهر يدفع دعوى الغير ولا يكون حجة مثبتة لكن يستحق ان يكون ماله مالا موقوفا لكن نفقته تكون

عدم كونه قولهم فهو له
باعتبار تصرفه
اليه تدبر
منه

تابعة لماله على ما مر فلهذا ينفق منه عليه بحكم عرضه اي وانه ينفق الملتقط منه عليه اي على اللقيط

باذن قاض لانه مال ضايع وللقاضي ولاية صرفه اليه وقيل ينفق منه عليه بدون امر القاضي اذن

القاضي ايضا اي كما ينفق باذن القاضي لانه للقيط ظاهرا فلا يحتاج الى اذن القاضي

يقول الفقير لعل الفتوى على الاول لانه كان مالا موقوفا في الحقيقة وله اي للملتقط شراء ق

ما لا بد له اي للقيط منه متعلق بشراء وضميره راجع الى ما المشروط ويجوز ان يكون

متعلقا بلا بد والضمير الى ما الموصولة والاول اوجه وان كان الثاني اظهر تبعه من طعام وكسوة

ووجه اظهرية اظهر
لاحتياج الى البيان
منه

بيان لما الموصولة لانه من الانفاق وقبض هبته معطوف على قوله شراء تقريره وله قبض

هبته لانه نفع محض الا ترى ان الصغير يملكه بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها

وتسليمه في حرفة لانه من باب تاديبه وحفظ حاله لا تزويجه لانعدام سبب الولاية من القرابة

والملك والسلطنة ولا تصرف في ماله بغير ما ذكر من شراء ما لا بد له منه اعتبارا بالام

وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال اي لتحصيل الزيادة على المال وذلك يتحقق بالرأي

الكامل والشفقة الوافرة والموجود في كل واحد من الملتقط والام احدهما لان للملتقط

رأيا كاملا والشفقة له وللام شفقة كاملة ولا رأي لها ولا اجارته في الاصح وهذه

رواية الجامع الصغير وقيل له اجارته وهذه رواية القدوري ومختصره والرواية الاولى

انه لا يمكن اتلاف منافعه فاشبه العم فكما لا يجوز للعم اجارة الصغير كذلك لا يجوز للملتقط بخلاف الام
لان الام تملك اتلاف منافع الصغير باستخدام بلا عوض فلان تملكه بالاجارة وهي بعوض اولى
ووجه الرواية الثانية انها ترجع الى تثقيفه وحفظ حاله والتثقيف التسوية يقال ثقفت الرمح اذا
سويته

كتاب اللقطة

قد تقدم وجه تقديم باب اللقيط على اللقطة وهي الشيء الذي
يوجد ملقى فيؤخذ امانة [illegible] وعرفها اي اللقطة امانة ان اشهد انه اخذها
ليردها على صاحبها فان هلكت بلا تعد لا يضمن والا اي وان لم يشهد انه اخذها
ليردها على صاحبها ضمن ان هلكت مطلقا ثم الاشهاد ان اخذها قوله عليه الصلاة والسلام
من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل الحديث لكنه اختلف في ان الرفع افضل ام الترك قال
بعضهم رفعها افضل من تركها وقال بعضهم يحل رفعها وتركها افضل وجه القول الاول انه لو تركها
لا يؤمن من انه تصل اليها يد خائنة فيمنعها عن مالكها ووجه القول الثاني ان صاحبها ربما
يطلبها في الموضع الذي سقطت منه فاذا تركها وجدها صاحبها في ذلك الموضع والاول
اصح وقال بعضهم رفعها اذا كان يامن على نفسه وتركها اذا كان لا يأمن وقيل ترك
اللقطة افضل في قول اصحابنا من رفعها ورفع اللقيط افضل من تركه وقال صاحب الهداية
ان خاف ضياعها يفترض الرفع وان لم يخف يباح رفعها اجمع العلماء عليه والافضل الرفع
في ظاهر المذهب انتهى ولو عرفها ثم وضعها في مكانه ذكر فيما لا ضمان عليه في ظاهر الرواية
وقال بعض مشايخنا هذا اذا اخذ ولم يبرح عن ذلك المكان حتى وضع هناك واما اذا
ذهب عن مكانه ذلك ثم اعادها ووضعها فيه وهلكت فانه يضمن وفي غير ظاهر الرواية اذا
اخذها ثم وضعها في ذلك المكان فلا ضمان عليه ذهب عن ذلك المكان او لم يذهب كذا في المبسوط
والقول للمالك ان انكر اخذ [illegible] الظاهر اخذه للرد يعني ان اخذها ولم يشهد
الشهود وهلكت فقال الآخذ اخذته للرد وكذبه المالك يضمن عند ابي ح ومحمد وعند
ابي يوسف القول للملتقط فلا يضمن في هذه الصورة لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة

دون

دون المعصية لان المسلم محمول على ما يحل له شرعا والذي يحل له شرعا الاخذ للرد لا لنفسه فيحمل مطلق فعله عليه
ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبريه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ
وما ذكر من الظاهر يعارضه مثله وهو ان الظاهر ان يكون تصرف الانسان لنفسه ان تسلط عليه نفس الشيطان للنفس
لا الغير فنقول ذلك الكلام من يتبعه الشيطان الموجبة للخذلان والمستوجبة للحرمان في حال الغفلة
بل هذا الافضلية فيما اذا امكنه ان يشهد واما اذا لم يجد احدا يشهد عند الرفع او خاف انه
لو اشهد ياخذ منه ظالم فترك الاشهاد لا يكون ضامنا بالاتفاق وان وجد من يشهد فلم يشهد
حتى جاوز ضمن لانه ترك الاشهاد مع القدرة عليه ويكون في الاشهاد قوله اي قول الملتقط
من سمعتموه ينشد اي يطلب لقطة فدلوه جمع ام مخاطبة لدلالة على الواحد وان كانت اللقطة
او اكثر لان اللقطة اسم جنس يتناول الواحد والكثير منه وعرفها قليلة كانت او كثيرة في مكان
اخذها وفي المجامع اي مجامع الناس فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها والتعريف ان ينادي
في الاسواق والشوارع والمساجد والمجامع من ضاع منه شيء فليطلبه عندي مدة يغلب على
ظنه اي على ظن الملتقط عدم طلب صاحبها بعدها اي بعد هذه المدة هو الصحيح وهو مختار شمس
الائمة السرخسي لان ذكر تختلف بقلة المال وكثرته فينبغي التفويض الى راي المبتلى به وقيل ان
كانت عشرة دراهم او اكثر فحولا اي فيعرفها حولا وان كانت اقل فايام على حسب ما يرى
وهذه رواية عن ابي حنيفة وقدره محمد في الاصل بالحول من غير فصل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي
لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل ووجه التقدير بالحول فيما اذا كانت عشرة
دراهم فاكثر وبالايام على حسب ما يرى فيما اذا كانت اقل ان التعريف بالحول ورد في لقطة كانت
مائة دينار تساوي الفا من الدراهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع بسرقة وتعلق
استحلال الفرج به وليس فيما دونها ما هو في معنى تعلق الزكوة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا
وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راي المبتلى به كذا في الهداية وقيل في نونها
الثلث ... اقول ... شمس الائمة السرخسي في مبسوطه قال ابو يوسف رواية وعن ...

دينارا فاخبرت النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرفها سنة فعرفتها فلم يأت احد فاخبرته فقال عرفها سنة
اخرى فعرفتها ثم اخبرته فقال عرفها سنة اخرى فعرفتها فلم اجد احدا ثم اتيته فقال احفظ
وعددها ووكاءها فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها فانها رزق ساقه
الله اليك انتهى ثم قال وفي الحديث الذي رواه ابي بن كعب رضي الله عنه دليل لما قلنا ان التقدير
بالحول غير لازم ولكنه يعرفها بحسب ما يطلبها صاحبها الا ترى ان مائة الدينار لما كان مالا
عظيما كيف امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرفها ثلث سنين فيعلم ان ما على الاقطاء
يعرف اكثر من حول عند بعض الائمة بحسب خطره وفي المحيط البرهاني والفقيه ابو جعفر كان يقول
اذا بلغ ما لا عظيما بان كان كيس فيه الف درهم او مائة دينار يعرفه ثلثة احوال وقال القاضي
الامام ابو علي النسفي حكى عن الشيخ الامام انه كان يروي عن محمد تعريف اللقطة ثلث سنين
قلّ او كثر انتهى ما ذكر مولانا سعد الدين وما لا يبقى كالاطعمة المعدّة وبعض الثمار يعرف
الى ان يخاف فساده لانه الحق بمثله ثم يتصدق بها اي باللقطة ان شاء الالم يجئ
صاحبها ايصالا للحق الى المستحق بقدر الامكان لانه يصل اليه ثواب الصدقة البتة
وان شاء امسكها رجاء الظفر بصاحبها وان جاء ربها بعده اي بعد التصدق
بعد التعريف مدة امضاه اجازه اي التصدق ربها ان شاء واجر له لان التصدق
وان حصل باذن الشرع لكن لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته او ضمن الملتقط
لانه سلم مال الغير بلا اذنه الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافي الضمان حقا
للعبد كما في تناول مال الغير حال المخمصة او ضمن الفقير لو كان هالكة [illegible] لانه
قبض ماله بغير اذنه وقوله لو هالكة قيد لهما جميعا واياهما ضمن لا يرجع على الاخر لان
كلا منهما ضامن بفعل الملتقط بالتسليم بغير اذن الحاكم والفقير بالتسلم بدونه لانه قابل
الفقير مغرور من جهة الملتقط يرجع عليه لانا نقول التعزير اذا لم يكن في ضمن عقد لا يوجب شيئا
ويأخذها المالك منه اي من الفقير ان كان باقية لانه وجد عين ماله ولقطة الحل والحرم

مطلب التعزير اذا لم يكن في ضمن عقد لا يوجب شيئا

سواء وقال الشافعي يجب تعريف لقطة الحرم الى ان يجئ صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا يحل
الا لمنشدها اي طالبها ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرفها سنة من غير فصل
والعفاص الوعاء الذي يكون فيه النفقة من جلد او خرقة او غير ذلك والوكاء الرباط يقال
اوكى السقاء اي شده بالوكاء وهو الرباط الذي يشد به وتأويل ما رواه لا يحل التقاطها
الا للتعريف لمنشدها والرد عليه فان قيل فعلى هذا ما وجه تخصيص هذا المعنى بالحرم ولقطة
الحل ايضا لا يحل التقاطها الا للتعريف اجيب بان مكة شرفها الله مكان الغرباء لان
الناس يأتون اليها من كل فج عميق ثم يتفرقون بحيث يبعد الرجوع لهم اليها فالظاهرات
اللقطة للغرباء ولا يتوقع عودهم في سنة واكثر فينبغي ان يسقط التعريف لعدم الفائدة
فازال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الوهم وقال لا يحل رفع لقطتها الا لمعرفها كما
هو الحكم في غيرها من البلاد ويجوز التقاط البهيمة كالابل والبقر والغنم وسائر الحيوانات
لانها مال يتوهم ضياعها فيستحب اخذها صيانة لاموال المسلمين كما في الشاة وقال مالك
ان من اذا وجد البعير او البقر في الصحراء فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الفرس لهما ان
الاصل في اخذ مال الغير الحرمة والاباحة مخافة الضياع ولهما من القوة ما يدفع بها السباع
من انفسها لان القرن في البقر وزيادة القوة في البعير وكذا الكر في الفرس وفيه احتمال عدم الضياع
من جانب المالك فيكره الاخذ ويندب الترك ولنا انه لو لم يأخذها ربما يصل اليها يد خائنة
فكان اخذها سببا لصيانتها وما روي ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اللقطة فقال عرفها سنة فان جاء صاحبها ردها اليه فقال يا رسول الله فضالة
الغنم فقال خذها فانما هي لك او لاخيك او للذئب فقال يا رسول الله فضالة الابل فقال الراوي
فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمر وجهه ثم قال ما لك ولها معها حذاؤها وسقاؤها
ترد الماء وترعى حتى يلقاها صاحبها فجوابه ان ذلك كان في زمن النبي عليه السلام حين كان
الغلبة لاهل الصلاح والامانة لا يصل اليها يد خائنة وهو الافق الاسلامي اخذ الناس واما اليوم فكثر الفساد والخيانة في العدول الى الديانة فكان

عن الحدادي ما وظيفه على المشهور من ضمه والعرض حافظ في كتاب التعامل البقر حتى ما صح عصا لا يحتاج

فكان الانفاق اولى كذا في الاختيار وهو اي اللاقط متبرع في انفاقه عليها بلا اذن حاكم
لقصور ولايته عن ذمة المالك وان انفق عليها باذنه بشرط الرجوع فدين على ربها
لان امر القاضي كامر المالك لعموم ولايته وشرط الرجوع هنا كشرط الرجوع في اللقيط وفي
بعضهم يرجع عليه بمجرد امر القاضي سواء كان بشرط الرجوع او لا لكن الاصح ان الامر
اذا كان بشرط الرجوع يرجع واذا لم يشترط لا يرجع له اي للملتقط ان يحبسها عن
ربها حتى يأخذ لانها صارت هالكة معنى وقد احياها بنفقته فصار كانه
استفاد الملك من جهته فاشبه المبيع فان امتنع صاحبها من اداء النفقة بيع
اللقطة في النفقة كالرهن لان امر القاضي كامره فان هلكت بعد الحبس سقط النفقة
كالرهن وان هلكت قبله اي قبل الحبس لا يسقط النفقة لانها امانة ويوجر القاضي
ماله منفعة يعني اذا رفع ذلك الى الحاكم نظر فيه فان كان للبهيمة منفعة آجرها وينفق عليها
اي من الاجرة لان فيه في الايجار ابقاء ملكه على مالكه من غير الزام دين وما لا نفع
له يأذن القاضي للملتقط بالانفاق ان كان الانفاق اصلح لانه نصب ناظرا وفي هذا
نظر من الجانبين من جانب المالك بابقاء عين ملكه ومن جانب الملتقط بالرجوع على المالك
انفق على الملتقط ان اقام البينة انها لقطة لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يأمر فيه
بالانفاق وانما يأمر في الوديعة ولا بد من البينة فان قيل البينة انما تقام على المدعى عليه المنكر
وهو ليس بموجود هنا اجيب بانها انما تقام لكشف الحال انها غصب او لقطة لا للقضاء
على المدعى عليه وان قال لا بينة لي يقول القاضي له اي للملتقط انفق عليها ان كنت
صادقا فيما قلت حتى ترجع على المالك ان كان صادقا ولا ترجع ان كان غاصبا وانما يقول
بهذا الترديد هنا اعني لزوم احد الضررين لانه لو امر مطلقا يتضرر المالك لسقوط الضمان
على تقدير الغصب ولو لم يأمر يتضرر الملتقط على تقدير اللقطة وقد انفق عليها والله اعلم
لم يكن الانفاق اصلح بل يخاف ان يستغرق النفقة قيمتها باعها القاضي الظاهر باعها الكثر ذكره

الى م

بتاويل

بتاويل الملتقط او الحيوان وامر الملتقط بحفظ ثمنه ابقاء له معنى عند تعذر ابقائه صورة وللملتقط
ان ينتفع باللقطة بعد التعريف لو كان فقيرا لان صرفه الى الفقير او كان الملتقط فقيرا هو مثله وفي النوادر
لو انفقها على نفسه ثم ايسر لا يلزمه ان يتصدق بمثلها على فقير لانه وضع اللقطة في موضعها
كذا في شرح مجمع البحرين وان كان غنيا تصدق بها اي باللقطة على فقير ولا يجوز له ان
ينتفع بها وقال الشافعي يجوز لانه صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب وقد عرف لقطة ثلاث سنين
اخلطها بمالك فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وانه كان من المياسير ولنا انه
مال الغير وتناول مال الغير بغير رضاه غير جائز بلا ضرورة لاطلاق النصوص ومن جملتها قوله تعالى ولا
تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله ولا تعتدوا وانما جاز للفقير
بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم فليتصدق به او بالاجماع فبقي ما وراءه على الاصل واما انتفاع
ابي بن كعب بها كان بحكم القرض باذن الامام ولا كلام فيه لان انما الكلام فيما كان بغير
اذن الامام وتصدق على ابويه او ولده او زوجته لو كانوا فقراء لانه عليه السلام امر بالتصدق وهو
انما يكون على الفقراء واذا كانوا فقراء فهم وغيرهم سواء وان كانت اللقطة حقيرة بحيث
يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنوى وقشور الرمان والسنبل بعد الحصاد ينتفع بها بغير تعريف
لان القاءها اباحة للآخذ دلالة ولمالكها اخذها لانها باقية على ملكه وملك
المبيح لا يزول بالاباحة لكن للمباح له ان ينتفع بالمباح مع بقائه ملك المبيح فاذا وجده في
يد فقد وجد عين ماله وقال عليه السلام من وجد عين ماله فهو احق به وان وجدها مجتمعا
لم يحل له ان ينتفع به لان الظاهر انه ما القاها بعد ما جمعها ولكنه سقط منه كذا في
البيانية اعلم ان ما يلتقطه الملتقط على نوعين نوع لا يطلبه صاحبه كالنوى وقشور الرمان
في مواضع متفرقة فهو مباح للملتقط يجوز له انتفاعه به لكنه يبقى على ملك صاحبه حتى اذا وجده
في يد الملتقط اخذه منه ان شاء ونوع آخر يطلبه صاحبه كالذهب والفضة والعروض
فلا بد فيه من التعريف وقشور الرمان ان وجدها مجتمعة فهي من هذا النوع

فان وجد حنطة ثم اخرى ثم اخرى حتى بلغ عشرا وصارت لها قيمة ان وجدها في موضع واحد
من الموضع الثاني وان وجدها في مواضع متفرقة فقد اختلف المشايخ فيه والمختار انها من النوع
والتفاح والكمثرى والحطب فله ان يأخذها انتهى قال صاحب الاختيار وقيل
ان جمعه وله خاصة بدلالة الحال وعليه جميع الناس في جميع البلاد قال ابو يوسف في النوادر
ميتة فجاء آخر فاخذ صوفها وجلدها ودبغه فهو له وان جاء صاحبها فله اخذ الصوف
والجلد وعليه ما زاد الدباغ كالغاصب انتهى غريب مات في دار رجل السبيل وارث معروف
وخلف مالا وصاحب منزل لقيط فله الانتفاع به بمنزلة اللقطة انتهى من الاختيار
ولا يجب دفع اللقطة الى مدعيها الا ببينة لانها دعوى فلا بد فيها من البينة ويحل الدفع
ان بين علامتها مثل ان يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها ووعاءها من غير
جبر وقال الكرخي والشافعي ان بين علامتها يجبر على الدفع لان صاحب اليد وهو الملتقط ينازعه
في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا يشترط اقامة
البينة لعدم المنازعة من وجه ولنا ان الملتقط ينازع من وجه دون وجه فيكون
في الحجة ذكر الوصف ولا يحتاج الى اقامة البينة ولنا قوله عليه السلام فان جاء صاحبها
وعرف عفاصها وعددها فادفعها اليه يحمل على الاباحة جمعا بينه وبين الحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة للمدعي فانه لو لم يحمل على الاباحة وحمل على الوجوب
لزم التعارض مستلزم للترك ولو صدقه ودفعها اليه بغير قضاء ثم جاء آخر فاقام
البينة فله ان يضمن ايهما شاء فلهذا قالوا ياخذ كفيلا واما اذا دفعها اليه باقامة
الحاضر بينة على انها له ثم جاء آخر لا يضمن وفي اخذ الكفيل عنه روايتان والصحيح انه
لا ياخذ كفيلا كتاب الآبق والمصنف عنون بهذه الكتب اعني اللقيط
واللقطة والآبق والمفقود متناسبة بعضها بعضا من حيث ان كلا منها وقع عرضة
الزوال والهلاك والاباق الهرب والآبق هو الهارب من مالكه قصدا والحيوط

ثمرة

ثمرة من الانطلاق وهو سوء الاخلاق ورداءة الاعراق يظهر للعبد من نفسه فرارا من الكسب ضارا فيحق
المولاه اصلا هل ظاهر الحال ان الملك كذا في المبسوط ثم الاخذ افضل لمن قوي عليه ابتغاء حفظه
لانه احياه اذ الآبق هالك في حق مولاه فيكون الاخذ والرد الى صاحبه احياء له وكذا الضال
وهو الذي لم يهتد الطريق الى منزله من غير قصد وقيل تركه اي ترك الضال افضل لانه لا يبرح عن
مكانه فيجده مالكه ولا كذلك الآبق لانه لا يستتر فيعان برفعهما اي الآبق والضال الى الحاكم
لعجزه عن حفظهما بخلاف اللقطة وهذا اختيار شمس الائمة السرخسي واما اختيار شمس الائمة الحلواني
فهو ان آخذ الآبق والضال بالخيار ان شاء حفظهما بنفسه وان شاء دفعهما الى الحاكم فيحبس
الحاكم الآبق دون الضال لانه يخاف من اباق الآبق دون الضال قال صاحب الهداية واذا اتى
الرجل بالعبد الى الحاكم حبسه ثم ادعاه رجل واقام البينة انه عبده يستحلفه بالله ما بعته ولا
ثم يدفعه اليه ولا احب له ان ياخذ منه كفيلا وان اخذ منه كفيلا لم يكن مسيئا وذكر ان لا ياخذ
احب الي هذه رواية ابي حفص رحمه الله وفي بعض نسخها باب ابي سليمان قال احب الي ان ياخذ
منه كفيلا فان لم ياخذ منه كفيلا وسعه ذلك وان لم يكن للمدعي بينة واقر العبد انه عبده
دفعه اليه وياخذ منه كفيلا فان قلت ما الفرق بين العبد الآبق والعبد الضال اذا
طالت مدة فان القاضي يبيع الآبق ولا يؤجره ويؤجر الضال ولا يبيعه قلت لان الآبق
يخشى عليه الاباق ومن الاباق اتلاف وللقاضي ولاية الحفظ لا الاتلاف بخلاف الضال
فانه لا يأبق غالبا ففي اجارته حفظ مال الغائب لانه ينفق عليه من غلته ويصل الى المولى
عين ماله بلا دين عليه ولمن رده اي الآبق من مدة سفر اربعون درهما فهذا استحسان
والقياس ان لا يكون له شيء الا بالشرط وهو قول الشافعي ووجه الاستحسان ان الصحابة
اتفقوا على وجوب اصل الجعل الا ان منهم من اوجب اربعين ومنهم من اوجب دونها قال
محمد رحمه الله في جعل الآبق دينار او اثنا عشر درهما وقال علي كرم الله وجهه دينار او
عشرة دراهم وقال ابن مسعود اربعون درهما وقال عمار بن ياسر ان رده من مصر فله عشرة

عما

وان رده من خارج المصر استحق اربعين فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونها توفيقا بين الروايات المتعارضة بقدر الامكان فان قيل كان الواجب ان يؤخذ بالاقل عملا به لتيقنه اجيب بانه انما يؤخذ بالاقل لان التوفيق بين الاقاويل لم يمكن بان يحمل قوله اربعين على الكل على ما اذا رده مما دون مسيرة السفر وقوله اقل بالاكثر على ما اذا رده من مسيرة السفر وهذا اولى لانه عمل بكل منهما وان كانت قيمته اقل من اربعين فقيمته اي فالجعل قيمته الا درهما عند محمد لانه انما شرع للحامل على الرد فينقص من قيمته درهم ليحصل له الفائدة وعند ابي يوسف اربعون درهما لانه منصوص عليه فلا ينقص منه وان رده من دونها اي من دون مدة السفر فبحسابه يعني بتوزيع الاربعين على الايام الثلثة فان جاء به من مسيرة يوم فله ثلث اربعين وان من يومين فله ثلثا اربعين وقيل يكون باصطلاحهما وقيل يكون برأي الحاكم وان ابق منه اي من الآخذ لا يضمن ان اشهد انه اخذه ليرده لانه يكون امانة في يده والا اي وان لم يشهد انه اخذه ليرده فكذا اي ضمن لانه لا جعل له ان رده عند ابي ح ومحمد لان الاشهاد شرط عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه فيكون بترك الاشهاد غاصبا وعند ابي يوسف يستحق الجعل وان لم يشهد لان الاشهاد ليس بشرط عنده ويضمن ان ابق منه على تقدير ان لا يشهد عند الاخذ عندهما وعند ابي يوسف لا يضمن ايضا بقول العفو قوله ان ابق منه مستغنى عنه هنا لان قصد الكلام يغني عنه تدبر وجعل الرهن على المرتهن لانه وجب الجعل للراد باحياء مالية العبد ومالية حق المرتهن اذ يوجد في الرهن ثبوت يد الاستيفاء للمرتهن من مالية فكان الراد عاملا له فيجب الجعل عليه والرد في حياة الراهن وبعده سواء لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل منه وان كانت اكثر فقدر الدين على المرتهن والباقي على الراهن وجعل العبد الجاني الآبق على مولاه ان فداه لانه طهره من الجناية باختياره الفداء فتبين ان الراد احيا ماليته وعلى ولي الجناية ان دفعه الى الولي لان الراد احيا حقه وجعل العبد المديون

اي بعد موت الراهن

الابق

الآبق من ثمنه اي على مولاه من قضاء دينه فيتقدم الجعل على الدين ان بيع فيه يعني اذا بيع العبد يأخذ الراد جعله اولا من ثمنه والباقي للغرماء والجعل على مولاه ان اداه اي الدين عن العبد لانه مؤنة الملك فيجب على من يستقر الملك له وجعل العبد الموهوب الآبق على الموهوب له وان رجع الواهب في هبته بعد الرد اي رد العبد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد ولان زوال الملك عن الموهوب له بعد الرد برجوع الواهب في هبته كزوال ملكه بموت العبد وانما ذكر ان للوصل (اي التي للوصلية) لدفع شبهة ترد هنا بقولهم فيجب على من يستقر الملك له وامر نفقته كاللقطة في التبرع اذا لم يكن باذن القاضي وفي كونها دينا على ربه اذا كان باذن القاضي بشرط الرجوع في الاصح ويجب ان يؤدي ما انفق عليه على مالكهما وعبد مدبر وام الولد كالقن يعني لو ابقا فردهما رجل على مولى حي فللراد الجعل كما في القن لانهما في معناه بحكم ما بعد الموت لانهما يعتقان به وهذا اظهر في ام الولد وكذا في المدبر اذا اخرج من الثلث وان لم يخرج فكذلك عندهما لانه حر مديون عنده كالمكاتب ولا جعل لراد المكاتب لانه احق بكسبه فلا يكون راده محييا لماليته باعتبار الرقبة او الكسب كذا في الكافي وان كان الراد ابا المولى او ابنه وهو اي كل واحد من الاب والابن في عياله اي في عيال الآخر او عيال مولى الآبق واحد او كان الراد وصيه اي وصي مولى الآبق امر الوصي فلا شيء له اي للراد لان كل واحد من الاب والابن [illegible] واحد الزوجين يحفظ مال صاحبه عادة فلا يستحق بالرد جعلا واما الوصي فلان تدبيره واجب عليه فلا يستحق به الاجر وقيد بقوله في عياله احترازا عما اذا لم يكونا في العيال كذا في صاحب العناية والعيني ان يستحق كل من ذي الرحم المحرم الجعل اذا لم يكن في عياله لكن الاستحسان وقيل اذا وجد ابن في عبد ابيه ليس في عياله فلا جعل له لان رد الآبق على ابيه من جملة الخدمة وخدمة الاب مستحقة عليه فلا جعل له على ذكر واما اذا وجد الاب عبد ابنه وليس في عياله [illegible] فله الجعل لان خدمة الابن غير مستحقة على الاب انتهى بقول العمر فلم

ما ذكر يكون قولهم وهو في عياله مطلقا ليس في محله والعجب انه ما صاحب الهداية واكثر اصحاب الكتب
تذكرون مطلقا لعلهم اخذوه بالقياس وتركوا الاستحسان فتدبر وما ملك الصبي كالبالغ فيجب الحج
عبد لانه ثبوته الملك ولا فرق فيها بين الصبي والبالغ **كتاب المفقود** قد تقدم وجه
مناسبة ذكر هذا الكتاب ههنا والمفقود مشتق من الفقد وهو في اللغة من الاضداد يقال فقدت
الشيء اي اضللته وفقدته اي طلبته وكلا المعنيين متحقق في المفقود فقد ضل عن اهله وهم في طلبه
هو اذا كان غائبا لا يدري مكانه ولا حياته ولا موته فينصب القاضي من يحفظ ماله ويقوم
حقه مما اي من شيء لا وكيل له فيه واما فيما له وكيل فيه فيستوفيه الوكيل ويبيع منقوله الذي
ما يخاف عليه الهلاك منهم لان القاضي نصب ناظرا لكل عاجز عن النظر لنفسه كالصبي والمجنون
والمفقود كذلك وفي نصب الحافظ له والقائم عليه نظر له فانه يقبض غلاته والدين الذي اقر به
غريم من غرمائه لانه من باب الحفظ ويخاصم في كل دين وجب بعقده ولا يخاصم في الدين الذي تولاه
المفقود ولا في نصيب له في عقار او عروض في يد الآخر لانه ليس بمالك ولا نائب عنه بل هو وكيل
بالقبض من جهة القاضي وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف وانما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة
المالك في الدين فانه عند ابي حنيفة يملك الخصومة وعندهما لا يملكها فان ادعى احد على المفقود
حقا من الحقوق لم يلتفت الى دعواه ولم يقبل منه البينة ولم يكن منصوب القاضي ولا احد من الورثة
خصما فان راى القاضي سماع البينة وحكم بذلك لم ينفذ حكمه لان الاختلاف في نفس القضاء
لكن المفهوم من الهداية وشروحه ان ينفذ هذا القضاء باعتبار ان الاختلاف في سبب
القضاء وهو ان البينة هل تكون حجة من غير خصم حاضر اولا فاذا راها القاضي حجة وقضى بها
نفذ قضاؤه كما لو قضى بشهادة المحدود في القذف لان القضاء اذا لاقى فصلا مجتهدا فيه
نفذ كذا في الهداية والعناية والكافي تتبع ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد والهلاك لا في نفقة
ولا في غيرها اذ لا نظر في ذلك وينفق من ماله على زوجته وقريبه ولادا والاصل ان كل من
يستحق النفقة من ماله في حال حضوره بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء

لا يكون

لانه اصل في مفقود العقود

لا يكون قضاء حقيقة بل اعانة وفتوى للمستحق من اخذ حقه ولو تمكنوا من ذلك كان لهم ان ياخذوه
بغير القاضي فيكون القضاء ذلك ومن لا يستحقها حال الحضور الا بقضاء القاضي لا ينفق عليه من ماله
لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب لا يجوز وهو اي المفقود حي في حق نفسه
باستصحاب لا ينكح امراته لكونه مخالفا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقد قال الشافعي
في امراة المفقود هي امراته حتى ياتيها البيان رواه المغيرة بن شعبة وعن علي كرم الله وجهه امراة
ابتليت فلتصبر حتى ياتيها موت او طلاق وروى عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عمر رضي الله عنه كان
يقول تربص بسنين ويحكم بموته اذا مضى اربع سنين وبقول مالك في قول الشافعي كذا في الاختيار
البنانية انها تتربص اربع سنين فاذا مضت اربع سنين ولم تعلم حال زوجها انه حي ام ميت ترفع الامر
الى القاضي فيفرق القاضي بينهما ثم تعتد من زوجها فاذا انقضت عدتها تزوجت بزوج آخر
ثم ان جاء زوجها الاول فهو بالخيار ان شاء تركها على الآخر واخذ منه مهرها وان
فسخ نكاح الثاني ترجع اليه كذا في ... هذا مذهب مالك لما روي عن عبد الرحمن
ابن ابي ليلى انه قال لقيت المفقود نفسه فحدثني بحديثه قال اكلت حريرة في اهلي ثم خرجت فاخذني
نفر من الجن فكنت فيهم ثم بدا لهم في عتقي فاعتقوني ثم اتوا بي قريبا من المدينة ثم قالوا اتعرف
النخيل قلت نعم فخلوا عني فجئت فاذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد ابان امراتي بعد اربع
سنين فجاء وانقضت عدتها وتزوجت فخيرني عمر رضي الله عنه بين ان يردها علي وبين المهر
فلهذا اقتدى مالك بهذا وقال هذا لا يعرف قياسا فيحمل على انه كالمروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وحجة ما روي عن علي رضي الله عنه فانه قياسي فلم يكن كالمروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان الاخذ
بما روي عن عمر رضي الله عنه اولى ولان امراة المفقود تشبه امراة المولى من حيث ان حقها في الجماع فات
من جهة الزوج بمضيه في السفر كما فات من امراة المولى في الجماع بصنعه وهو الايلاء وتشبه امراة العنين
من حيث ان حقها في الجماع فات من جهة الزوج بسبب عجزه لان العنين ... فيكون
مثل ... ايضا فضربنا لها مدة الخلاص لتصل الى حقها في الجماع اربع سنين اعتبارا بالعنين فقدرناها

الحرة ... دقيق
بطلع بلس اركم
٥٣٥

بالاربع اعتبارا بمدة الايلاء وبجعل الاربع سنين اعتبارا بمدة العنة ثم توقع الفرقة بعد اربع سنين
الا بتفريق القاضي لان الفرقة في الايلاء عنده لا تقع الا بتفريق القاضي كما في العنة
ولنا ما روى علماؤنا في المبسوط عن مغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في امراة المفقود
انها امراته حتى ياتيها البيان وهو حديث الحنفي الاصل الجامع رضي الله عنه عن حماد عن ابراهيم
عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال في امراة المفقود انها امراة ابتليت فلتصبر حتى يستبين
موت او طلاق فعلم ان امراة المفقود لا يقع الفرقة بينها وبين زوجها الى ان يظهر الحال من
من موت او طلاق ولان الغيبة لا توجب ازالة ملك النكاح كما لا توجب ازالة ملك اليمين فلا
ما بعد اربع سنين كما قبل اربع سنين ورجح علماؤنا قول علي رضي الله عنه على قول عمر رضي الله عنه اولها
انه نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله فكان قوله تفسيرا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم وثانيا
انه موافق للقياس وثالثا انه نقل عن عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عمر رضي الله عنه رجع الى قول علي
رضي الله عنه في امراة الذي ... وهو المفقود زوجها فلما ثبت ان عمر رضي الله عنه رجع الى قول علي
كان ذكر اجماعا والجواب عن قياسكم فنقول لا نسلم ان امراة المفقود تشبه امراة المولى او امراة
العنين وهذا لان الايلاء كان طلاقا معجلا في الابتداء ثم صار طلاقا مؤجلا والطلاق
مزيل لملك النكاح وليس كذلك امراة المفقود لانه لم يوجد من الزوج طلاق اصلا لا معجل
لا مؤجل وزوجها العنين سبب فوت الفرقة بفوات حق المراة في الجماع على التابيد لان العنين
متردد بين ان يكون خلقة وبين ان يكون عارضا فجعل الشرع العلم بينهما بمضي سنة لاشتمالها
على الفصول الاربعة المشتملة على الطبائع فاذا مضت سنة ولم يزل العنة علم انها
خلقة وما كان خلقة لا يزول ابدا وهو الظاهر او لا يزول غالبا فحق امراة المفقود
فان حقها في الجماع لم يفت على التابيد لانه يرجى مجيئه بعد اربع سنين كما قبل ذلك فيعد
[illegible] لما انتهى ما ... ولا يقسم ماله قبل ان يعرف حاله لان ظاهر حاله الحياة
[illegible] ولا تفسخ اجارته لانها لا تنفسخ قبل موته ... غيره فلا يرث ممن مات

فعن

فعن لانه نقاوة ما ... لا يصلح حجة في الاستحقاق ان حكم بموته
وبانه هذا القيد ... نصيبه عن هذا المال فيوقف نصيبه كلا ان كان هو الوارث وحده
او بعضا ان كان معه وارث غيره الا ان يحكم بموته وحاصلها ان من مات من مورثه المفقود يوقف
جميع ماله ان كان هو الوارث وحده او حصته منه ان كان معه وارث غيره الى ان يحكم بموته
فان جاء قبل الحكم به اي بموته فهو اي ما يوقف له اي للمفقود الحاصل والا اي وان لم يجئ قبل
الحكم بالموت حتى حكم به فلمن يرث ذلك المال لولاه اي لولا المفقود واذا مضى عمر ما اي
مدة لا يعيش اليه اقرانه فهو ظاهر الرواية فانه اذا لم يبق احد من اقرانه حيا حكم بموته
لان ما يقع الحاجة الى معرفته فطريقه في الشرع الرجوع الى امثاله ... واهل البناء
ويتفاوت بعد موت جميع اقرانه ... الاحكام الشرعية على الظاهر ... ثم انه هل
يعتبر اقرانه في جميع الدنيا او في الاقليم الذي هو فيه قال الفضل ... في شرح العراقي
قيل يعتبر اقرانه في جميع البلدان والاولى والاصح كما ذكر في ... الامام التمرتاشي ان يعتبر اقرانه
في بلده لان الاعمار ربما يتفاوت باختلاف الاقاليم والبلدان وايضا اعتبار جميع الاقران فيه حرج
عظيم وقيل تسعون سنة اي اذا مضى تسعون سنة لان الزيادة عليها في زماننا في غاية الندرة
بحيث لا يناط بها الاحكام الشرعية قال الامام التمرتاشي وعليه الفتوى وذهب بعضهم الى انها
سبعون سنة لما ورد في الحديث المشهور اعمار هذه الامة ما بين الستين الى السبعين انه اذا مضى مائة
سنة من ولادته حكم بموته اذ الظاهر في زماننا ان لا يعيش احد اكثر من مائة وكان محمد بن سلمة
يفتي بهذه الرواية في مفقود حتى ظهر له في نفسه انه خطأ لانه عاش مائة وسبعين كذا في شرح
[illegible] ... وقيل اذا مضى مائة وعشرون سنة قيل وهذا راي اهل الطبائع
والنجوم فانهم يقولون لا يمكن ان يعيش احد اكثر من هذه المدة ...
بان اجتماع ... يحصل بالطبائع الاربعة في هذه المدة ... ثم قال ولكن قولهم باطل
بالنصوص الواردة في طول عمر من كان قبلنا كنوح عليه السلام وغيره فلا يعتمد هذا القول

الفضل يعني وبهذا في الاكاذيب شهود حكم بموته جواب اذا في وهو ماله حينئذ اي حين
ابقي مع عمره ماله بيت المال او يخص فلا يرث من مات قبل ذلك اي قبل الحكم بموته ويقسم ماله
بين ورثته الموجودين في وقت الحكم لانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكم معتبر بالحقيقة
فمن مات قبل ذلك لم يرث منه لان المفقود قبل الحكم بموته حي في حق ماله ولا ارث لاحد من
ماله الحي وتعتد زوجته للموت عند ذلك اي عند الحكم بالموت لان موت الحكمي كما قلنا
يعتبر بالموت الحقيقي فلو ثبت موت المفقود حقيقة تعتد امرأته من حين الموت فكذا الحكمي
الذي حكم به بموت الاقران او تسعين او مائة وعشرين سنة او نحوها على اختلاف الروايات تعتد من حين
الحكم به **كتاب الشركة** لما كان للشركة مناسبة خاصة بالمفقود من حيث ان نصيب
المفقود في مال مورثه مختلط بنصيب غيره كاختلاط المال في الشركة ذكرها عقبه وهي عبارة
عن اختلاط النصيبين فصاعدا بحيث لا يعرف احد النصيبين من الاخر ثم سمي العقد الخاص بها وان
لم يوجد اختلاط النصيبين لان العقد سببه ومنها الشرك بالتحريك وهو حبالة الصائد
سميت به لاختلاط بعض الحبل بالبعض والشركة جائزة لانه صلى الله عليه وسلم بعث والناس
يتعاملونها فقررهم عليها وتعاملها الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
من غير نكير منكر فكان اجماعا وهي اي الشركة ضربان شركة ملك وشركة عقد فالاول
ان يملك اثنان او اكثر عينا ارثا او شراء او اتهابا او استيلاء على مال الحربي
او اختلط مالهما بغير صنعهما معطوف على قوله يملك بحيث لا يتميز احد المالين عن الاخر
او خلطاه بصنعهما خلطا يمنع التمييز كخلط الحنطة بالحنطة او لا يمكن التمييز الا بحرج
كخلطها بالشعير فالشركة تكون على ضربين جبرية واختيارية فالاولى ان يرثا عينا او
يختلط مالهما بغير صنعهما والثانية ان يشتريا عينا او يتهباها او يوصى لهما فيقبلا
او يستوليا على مال حربي او يخلطا مالهما بصنعهما وكل منهما اي كل واحد من الشريكين
في شركة ملك اجنبي في نصيب الاخر حتى لا يجوز له التصرف فيه الا باذن الاخر كالاجانب

ويجوز

لانه قال يد الله على الشريكين ما لم يخن احدهما صاحبه فاذا خان رفعها عنهما وقال عليه السلام قال الله انا ثالث الشريكين ما لم يخونا فاذا خانا محيت البركة وكان قيس بن ثابت شريك رسول الله في تجارة البز والادم وذكر الكرخي ان اسامة بن شريك وقال عليه السلام في صفقة كان شريكي وكان خير شريكي صح

حقيقة ح

يجوز بيع نصيبه من شريكه في جميع الصور المذكورة وبيعه من غيره اي غير الشريك بغير اذنه فيما عدا
الخلط والاختلاط فلا يجوز بيعه من غير شريكه في هاتين الصورتين بلا اذنه والفرق
ان خلط الجنس بالجنس بصفة التمييز سبب لزوال الملك عن المخلوط الى الخالط واذا حصل بغير تعد
حصل بسبب الزوال منه من وجه دون وجه فاعتبر نصيب كل منهما ثابتا الا للشريك في حق البيع
من الاجنبي فلا يجوز الا برضاء الشريك غير الخالط في حق البيع من الشريك لانه بيع ملك نفسه
عملا بالتمييز والشركة الثانية اي شركة العقد ان يقول احدهما لصاحبه شاركتك في كذا
او في عامة التجارة ويقبل الاخر كان يقول الاخر قبلت لانها عقد من العقود الشرعية فلا بد لها
من ركن كسائرها وشرطها اي شرط هذه الشركة عدم ما يقطعها اي يقطع الشركة كشرط
دراهم معينة من الربح لاحدهما فانه يقطع الشركة في الربح لاحتمال ان لا يبقى بعد هذه
الدراهم المسماة ربح يشتركان فيه وهي اي شركة العقد اربعة انواع وجه الحصر ان
الشريكين اما ان يذكرا المال في العقد اولا فان ذكرا فاما ان يلزم اشتراط مساواة
ربحهما في رأس المال وربحه اولا فان لزم فهي مفاوضة والا فهي عنان وان لم يذكراه فاما
ان يشترطا العمل فيما بينهما في مال الغير اولا فالاول الصنائع والثاني الوجوه ومفاوضة
سيأتي تقسيمها مسألة اخرى وقسمها على ثلاثة هذا التقسيم وله وجه ان شئت فراجعه
مفاوضة وهي بمعنى مساواة حتى هذا العقد بها لاشتراط المساواة فيه من جميع الوجوه
كالقائل لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا ومعنى قوله
فوضى متساوين والسراة جمع السري وهو السيد ومعنى البيت لا يصلح امور الناس حال كونهم
متساوين ولم يكن لهم امراء وسادة لانهم اذا كانوا متساوين لم يتحقق فيما بينهم
نفاذ امورهم ولا سراة اذا ساد جهالهم على طريقة قوله الاكابر اذا ملك الاراذل
هلك الافاضل وملك الاراذل من اشراط الساعة كما قال النبي عليه الصلوة والسلام اذا
وسد الامر الى غير اهله فانتظر الساعة والى الله المشتكى في زماننا حيث ملك الاراذل

ويقبل الاخر كما هنا الى
كان يقول شاركتك في
كذا صح

بهكذا الافاضل فلزم انتظار الساعة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وبعد هذا

البيت اذا اتوني سواة الناس امرهم نحن على ذلك امرنا سي وان زادوا ومعناه ظاهر

وهي اي شركة المفاوضة ان يشترك متساويان او اكثر تصرفا بان يقدر كل واحد منهما على

جميع ما يقدر عليه الاخر والا فات معنى المساواة ودينا بان كانا مسلمين او ذميين وما لا

اي المال الذي يصح فيه الشركة فلا باس بزيادة مال لا يجري فيه الشركة كالعروض والديون

والعقار حتى لو كان لاحدهما دين على الناس لا يبطل المفاوضة ما لم يقبض الدين وربحا

لتحقق المساواة من جميع الوجوه فلو فات شرط من شرائط المفاوضة يجعل عنانا ان امكن

تصحيحا لتصرفهما بقدر الامكان وللقياس انه لا يجوز هذه الشركة وهو قول الشافعي

حاصله لا اعرف ما المفاوضة وجه القياس انها تتضمن الوكالة بمجهول الجنس والكفالة

لشخص مجهول وكل ذلك بانفراده فاسد فكيف الصحة اذا اجتمعا فان قيل الوكالة العامة

جائزة كما اذا قال لاخر وكلتك في مالي اصنع ما شئت فانه يجوز ان يتصرف في ماله

اجيب بانه العموم ليس بمراد هنا فانه لا يثبت الوكالة في حق شراء الطعام والكسوة

لاهله فاذا لم يكن [redacted] عاما كان توكيلا بمجهول الجنس فلا يكون وجه الاستحسان قوله عليه السلام

فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس تعاملوها من غير نكير وبالتعامل يترك القياس

والجهالة متحملة كما في المضاربة يعني الوكالة بمجهول الجنس موجودة في المضاربة وهي

جائزة هناك تبعا فكذلك هنا الا ترى ان شركة العنان تصح وان تضمنت

وكالة فلا تجوز هذه الشركة بين مسلم وذمي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان ابا

يوسف نظر الى التساوي في الوكالة والكفالة يعني كل واحد منهما اهل الكفالة

والوكالة على الاطلاق فيصح المفاوضة بينهما كالمسلمين والذميين ولا معتبر بتفاوتهما

في التصرف من حيث ان المسلم لا يتصرف في الخمر والخنزير والذمي يتصرف فيهما الا ترى

ان المفاوضة تصح بين الحنفي والشافعي وهو يتصرف في متروك التسمية عمدا والحنفي

١١

لا ولكن يقول يكره المفاوضة بين الذمي والمسلم لان الذمي لا يهتدي الى التصرف الجائز فيما يصير

سببا لوقوع المسلم في الحرام يقول الفقير فعلى هذا ينبغي ان يقول ابو يوسف بالكراهة في العنان

بين الذمي والمسلم لان دليل الكراهة هذا جار فيه بتضمنها الوكالة تتبعه ولهما ان مبنى المفاوضة

على المساواة ولا مساواة بينهما في التصرف ومحله فالخمر والخنزير متقومان في حق الذمي وصح

منه تصرفه فيهما بيعا وشراء ولا تقوم لهما في حق المسلم بخلاف المفاوضة بين الحنفي والشافعي

لان المساواة بينهما ثابتة لان الدلالة قامت على ان متروك التسمية عامدا ليس بمال

متقوم ولا يجوز التصرف للحنفي والثالث فيه جميعا لان الحنفي ولاية الالزام للشافعي بدليل

شرعي في متروك التسمية فيتحقق المساواة بينهما في المال والتصرف ولا كذلك الذمي لانه ليس لنا

ولاية الالزام عليه ولا بين حر وعبد لانعدام المساواة لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة

والمملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن المولى ولا بين بالغ وصبي لان الصبي لا

يملك التصرف والكفالة الا باذن الولي ولا بين صبيين وان اذن لهما ابوهما

لانعدام صحة الكفالة ومبنى المفاوضة عليها او عبدين او مكاتبين لانعدام صحة الكفالة

ايضا يقول الفقير لو قال او عبدين ومكاتبين بالواو لكان اولى ولا بد فيه من الشركة لفظ

المفاوضة لان اكثر الناس لا يعرفون جميع شرائط المفاوضة فيجعل تصريحها بالمفاوضة

قائما مقام ذكر كله او بيان جميع مقتضياتها وان لم يذكر لفظ المفاوضة لان المقصود

هو المعنى الا ترى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط عدم براءة الاصيل

كفالة ولا يشترط في صحة الشركة تسليم المال لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود

فلا يستفاد الربح براس المال وانما يستفاد بالتصرف فلا يشترط تسليم المال بخلاف المضاربة لانه

لا بد من التسليم ليتمكن من الشراء ولا خلطه لان المقصود الخلط في الشركة ليكون كل واحد منهما شريكا

بما فيه للشركة ويكون الشراء كل واحد منهما سوى طعام اهله وكسوتهم لهما لان مقتضى

العقد المساواة وكل واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف فكان شراء احدهما كشرائهما الا

٧ وتتضمن الوكالة والكفالة اما الاول فلتحقق الشركة واما الثاني فلتحقق المساواة صح

مستثنى وتقبل لان يكون مستثنى على الشركة ايضا لما بينا ان مقتضى العقد مساواة وجه الاستحسان انه
مستثنى من المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجاب شراء احد
المتفاوضين على صاحبه ولا صرف الثمن من مال صاحبه ولا بد من شراء طعام اهله وكسوتهم فيختص
به ضرورة وكل دين لزم احدهما بما يصح فيه الشركة كبيع وشراء واستيجار لزم الاخر تحقيقا
للمساواة صورة البيع والشراء ظاهرة واما صورة الاستيجار فهي ان استأجر احد
المتفاوضين اجيرا اذ تجارتهما او دابة او شيئا من الاشياء فللموجر ان يأخذ بالاجر ايهما
شاء لان الاجارة من عقود التجارة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه بما يلزمه بالتجارة لكن
ان استأجر لحاجة نفسه او استأجر ابلا الى مكة ليحج عليها فللمكاري ان يأخذ ايهما شاء
الا ان شريكه اذا ادى منه فالشريك يرجع عليه لانه ادى مما كفل عنه بامره وان ادى من
مال الشركة يرجع عليه بنصيبه من حق ذلك واما في شركة العنان فلا يؤخذ به غير الذي
استأجر لانه هو ملتزم بالعقد وصاحبه ليس بكفيل عنه كذا في العناية نقول الصغير فكأنه
ان لا يلزم الاخر فيما اذا استأجر لحاجة نفسه او استأجر ابلا الى مكة ليحج عليها فيكون تأمل
في وجه الفرق فيهما وكل دين لزم احدهما بما لا يصح فيه الشركة كالجناية والنكاح والخلع
والصلح عن دم العمد والنفقة لا يلزم الاخر فلو ادعى رجل على احد متفاوضين جراحة خطاء
لها ارش فجحد واستحلف فحلف ثم اراد ان يستحلف شريكه ليس له ذلك ولا خصومة له في ذلك
مع شريكه لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فيما لزمه بسبب التجارة واما ما يلزمه بسبب الجناية
فلا يكون الاخر كفيلا عنه الا ترى انها لو ثبتت بالبينة او بمعاينة السبب لم يكن على الشريك
منه شيء ولا خصومة للمجني عليه معه وكذا المهر والخلع والصلح عن جناية العمد والنفقة
وصورة الخلع ما اذا كانت عمرة بمفاوضة ثم خالعت من زوجها بمال لزم عليها بدل الخلع
لا يلزم شريكها وكذا الواجبة ببدل الخلع لا يلزم على شريكها ومن هذا ابين صورة
كذا في العناية وان لزم احدهما دين بكفالة بامر لزم الاخر يعني لو كفل احد المتفاوضين

ملة م

بمال

ح

بالغ او صبي بامر لزم صاحبه عند ابي حنيفة وقالا لا لانه تبرع ولهذا لا يصح من الصبي والعبد
المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث وله انه تبرع ابتداء ومعاوضة
انتهاء لان الكفيل يأخذ ما يؤدي بحكم الكفالة من المكفول عنه اذا كانت بامره وكذا ان لزم احدهما
دين بغصب بان غصب شيئا واتلفه يلزم الاخر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي
يوسف لان الغصب دين لا بسبب التجارة والحاصل يجب العقد التزام ضمان التجارة
دون ضمان العدوان كما ثبت بما يجب بالجناية على الادمي والنكاح والخلع ولهما انه ضمان
تجارة لان ضمان الغصب يجري مجرى الاعواض لثبوت الملك في المغصوب ببدل واجب عليه
اذ ضمنا حكم عند اداء الضمان مستندا الى وقت الغصب وهو كسبب نقول الصغير وفيه كلام
تأمل لعل الفتوى على قول ابي يوسف وما يلزم احدهما من الدين في الكفالة بلا امر لا
يلزمه اي الاخر في الاصح لانعدام معنى المعاوضة ابتداء وانتهاء وقوله في الاصح
اشارة الى نفي ما ذهب اليه بعضهم من عدم التوقف بين ما اذا كان بامر او بغير امر ظاهرا
جواب الجامع الصغير وبعضهم حمل جوابه على المقيد وهو ما اذا كانت بامر كذا في الهداية
وان ورث احدهما اي احد المتفاوضين ما يصح به اي فيه الشركة كالدراهم والدنانير
والفلوس النافقة او وهب له اي لاحد المتفاوضين ما يصح فيه الشركة وقبضه او وهب له
صارت الشركة عنانا منقلبة اليه لفوات المساواة فيما يصلح رأس المال وهي شرط
ابتداء وبقاء وهذا لان الاولى لانعدام المساواة الا انها تنقلب
عنانا للامكان فان المساواة ليست بشرط في العنان ابتداء وكل ما ليس بشرط فيه ابتداء
ليس بشرط فيه دواما لان للدوام حكم الابتداء وكذا تنقلب عنانا ان فقد فيها
اي في المفاوضة شرط له يشترط في العنان لما قلنا من زوال المساواة وان ورث احدهما
عرضا او عقارا لا يبطل المفاوضة لانهما مما لا يصح فيه الشركة ولا تصح مفاوضة ولا
عنان الا بالدراهم والدنانير عند اصحابنا جميعا او الفلوس النافقة اي الرائجة عند محمد

تبقى للفلوس النافقة فقط ولهذا اعاد الجار في قوله او بالفلوس لان الدراهم والدنانير
فهي ثمن الاشياء خلقة ووضعا ولا حاجة في ذكرهما اما الفلوس فلانها اذا راجت
التحقت بالاثمان وعن ابي يوسف انه لا يجوز لان ثمنيتها تتبدل بالاصطلاح ومحمد مر
على اصله في ثمنيتها حتى لا تتعين بالتعيين حالة النفاق والرواج او بالتبر وهو ما كان
غير مضروب من الذهب والفضة والنقرة وهي القطعة المذابة من الذهب او الفضة
يقال نقرة فضة على الاضافة للبيان كذا في المغرب ان تعامل الناس بهما وهو الاصح
لانهما وان خلقا للثمنية لكن بوصف الضرب حتى لا ينصرف الكلام عند الاطلاق
الى التبر والنقرة وانما ينصرف الى المضروب الا اذا اجريا التعامل مجرى الضرب عملا
بالعرف فالحقناها بالمضروب عند التعامل وقيل يجوز مطلقا لان الذهب والفضة
خلقا ثمنين كيفما كانا وان كان لاحدهما دراهم وللآخر دنانير او لاحدهما سود
وللآخر بيض جازت المفاوضة ان استوت قيمتهما لانهما جنس واحد من حيث الثمنية
وان تفاضلا في القيمة لا تصح مفاوضة وتصح عنانا وروى الحسن عن ابي حنيفة
انها لا تجوز وان استويا في القيمة وهو قول زفر لان الشركة تنبني على الخلط ولا
اختلاط مع اختلاف الجنس كذا في الاختيار ولا تصحان اي المفاوضة والعنان
بالعروض لان الشركة فيها تؤدي الى ربح ما لم يضمن ولم يملك وبيانه ذكر في
الزيلعي اذا عقدا الشركة في العروض ثم باع احدهما راس ماله باضعاف قيمته
وباع الآخر مثل قيمته وصحت الشركة كانا شريكين في الربح الذي حصل في بيع احدهما
مثلا اذا باع احدهما عرضه بالفين وباع الآخر عرضه بالف وخمسمائة فان
مقتضى العقد الشركة في الكل فيأخذ صاحب الالف زيادة على الالف ربح ما لم
يضمن ولم يملك وقد نهى النبي عليه السلام عن ربح ما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير
لان ما يشتري كل واحد منهما بماله لا يتعلق به البيع بل يثبت وجوب الثمن في الذمة اذ

الاثمان

الحاصل

الاثمان لا تتعين بالتعيين فكان الثمن واجبا عليهما في ذمتهما فكان الثمن والربح
بينهما مضمونا فكان الربح ربح ما ضمن الا ان يبيع نصف عرضه بنصف عرض الآخر اذا
كانت قيمتاهما على السواء ثم يعقد الشركة يعني لو باع كل منهما نصف ماله من العروض
بنصف مال الآخر صارا شريكين في الثمن شركة ملك حتى لا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب
صاحبه ثم بالعقد صارت شركة عقد حتى جاز لكل منهما ان يتصرف في نصيب صاحبه
وهذه حيلة لصحة الشركة في العروض ووجهه انه اذا باع كل واحد منهما نصف ماله
بنصف مال الآخر صار نصف مال كل واحد منهما مضمونا على الآخر بالثمن فكان الربح
الحاصل ربح ما يضمن فيكون العقد صحيحا ثم انه لو كان بينهما تفاوت في القيمة يبيع
صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة مثلا اذا كان قيمة عرض احدهما اربعمائة
درهم وقيمة عرض الآخر مائة درهم يبيع صاحب الاقل اربعة اخماس عرضه بخمس عرض
الآخر فيصير المتاع كله اخماسا ويكون الربح بينهما على قدر رأس مالهما ولا بالمكيل
والموزون والعددي المتقارب وهو ما لا يتفاوت آحاده كالجوز والبيض قبل الخلط
اتفاقا لانه يتعين بالتعيين فنزل منزلة العروض فلكل واحد منهما متاعه وله ربحه
وعليه وضيعته واحترز بالمتقارب عن المتفاوت وهو ما تتفاوت آحاده تفاوتا
فاحشا كالبطيخ والرمان فانه لا يجوز الشركة فيه قبل الخلط وبعده وان خلطا
اي الشريكان جنسا واحدا كان يكون لاحدهما حنطة وللآخر كذلك
فخلطا ثم اشتركا فشركة عقد عند محمد وشركة ملك عند ابي يوسف وهو ظاهر
الرواية وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا شرطا الربح لاحدهما زيادة على نصيبه فعند ابي
يوسف لا يستحق تلك الزيادة بل الربح لكل واحد منهما بقدر ملكه وعند محمد بينهما
على ما شرطا وفي الظاهر ان ما صلح رأس مال الشركة لا يختلف الحكم فيه بالخلط وعدمه
وهذا لانه قبل الخلط انما لم يصح الشركة به لانه يتعين بالتعيين وهذا المعنى لا يبطل بالخلط

١٢ احدهما

كالنقود وكذا ما لا يصلح رأس مال الشركة لا يختلف الحكم فيه بالخلط وعدمه ح

ولتجهة النتيجة ان الكيل والموزون والعددي عرض من وجه حتى يتعين بالتعيين عن وجه
حتى يصح البيع به دينا في الذمة كما علم اذ هو من احكام الثمن فلشبهه بالعروض لم يصح
الشركة به قبل الخلط ولشبهه بالثمن صحت الشركة به بعد الخلط توفيرا على الشبهين
حظهما عمله العروض لانها ليست بثمن بحال وان خلطا جنسين كخلط الحنطة
بالشعير مثلا لا تنعقد الشركة اتفاقا وان كانت شركة ملك ثابتة والفرق لمحمد
ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال حتى ان من اتلفه يضمن مثله فيمكن تحصيل
راس مال كل واحد منهما وقت القسمة باعتبار مثله ضمانا كالاثمان ومن جنسين من
ذوات القيم حتى يضمن متلفه قيمته فلا يمكن تحصيل راس مال كل واحد منهما وقت القسمة
باعتبار مثله ضمانا كالعروض واذا لم تصح الشركة فحكم الخلط هنا كحكم الخلط في الوديعة
وهو ان الحنطة اذا كانت وديعة عند رجل فخلطها الرجل بشعيره ينقطع حق المالك الى
الضمان ويجيء ان شاء الله في كتاب الوديعة وشركة عنان تنعقد على الوكالة فقط
الكفالة بمفاوضة ما هو ماخوذ من عن اذا عرض سمي به لانه شيء عرض فهذا العقد لا
على العموم على الوكالة والكفالة وقيل ماخوذ من عنان الفارس لان الفارس يمسك العنان
باحدى يديه ويتصرف بالاخرى فكذا كل الشريكين ههنا شارك في بعض ماله وانفرد
بالباقي فان صاحب المال في [illegible] عنان الفرس لان كلا منهما جعل عنان التصرف في بعض
ماله لصاحبه او لانه يجوز ان يتفاوتا في راس المال والربح كما يتفاوت العنان في يد
الراكب حالة المد والارخاء وهي اي شركة العنان ان يشتركا متساويين فيما ذكر
في مفاوضة او غير متساويين بقوله المفسر اذ اشتركا متساويين في جميع ما ذكر في
مفاوضة تكون عين المفاوضة فلا وجه للتوبيخ [illegible] بين متساويين وغير متساويين الا
ان يقال هو من التجريد ان يقال وهي ان يشتركا بلا شرط التساوي في جميع ما ذكر
لكنه يوهم ما يوهم وتتضمن اي شركة العنان الوكالة ليتحقق مقصود بالشركة وهو التصرف

في مال العين دون الكفالة لانها تثبت في مفاوضة [illegible] التي تقتضيها اللفظ وهذا
اللفظ لا ينبئ عنه لانه مشتق من الاعتراض يقال عن له اي اعترض وهذا لا ينبئ عن الكفالة
وحكم التصرف لا يثبت بخلاف مقتضى اللفظ وتصح اي شركة العنان في نوع من التجارات
كالبز وخز وفي عمومها اي في عموم التجارات وبعض مال كل منهما وبكله اي بكل مال كل منهما
لان المساواة في المال ليس بشرط في هذا العقد اذ لفظ العنان لا يقتضيه بخلاف لفظ المفاوضة
على ما مر ومع التفاضل في راس المال بان يكون لاحدهما الف وللآخر الفان مثلا والربح
بان يكون ثلث الربح لاحدهما وثلثه للآخر ومع التساوي فيهما اي في راس المال والربح او التساوي
في احدهما دون الآخر اي التساوي في راس المال والتفاضل في الربح والعكس اذا عملا
ومع زيادة الربح للعامل عند عمل احدهما وقال زفر لا يصح التساوي في المال والتفاوت في الربح
ولا العكس ولا يجوز الا ان يكون الربح على قدر راس المال لانه يؤدي الى ربح ما لم يضمن ولانه
لا يجوز اشتراط الوضيعة فكذا الربح ولنا قوله عليه السلام الربح على ما شرط العاقدان
والوضيعة على قدر المال ولان الربح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل كالمضاربة فان احدهما
ربما يكون اعرف بامور التجارة اما [illegible] فلا يرضى بالمساواة فاذا [illegible] في المال
وشرطا التفاوت في الربح والوضيعة فالربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المال لقوله عليه السلام
الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين من غير فصل ولانا جوزنا اشتراط زيادة
الربح بمقابلة العمل واما زيادة الوضيعة فلا تجب لها بحال كما اذا شرطا الوضيعة على المضارب
فانه لا يصح كذا ذكره هنا قال صاحب العناية وجملة القول في ذلك انهما ان شرطا العمل عليهما
وشرطا التفاوت في الربح مع التساوي في راس المال جاز عند علمائنا الثلاثة ويكون الربح بينهما
على ما شرطا وان عمل احدهما دون الآخر واما اذا اشترطا العمل على احدهما فان شرطا الربح
بينهما على قدر راس مالهما جاز ويكون مال الذي لا عمل عليه بضاعة عند العامل له ربحه وعليه
وضيعته وان شرطا الربح للعامل اكثر من راس ماله جاز ايضا على الشرط ويكون مال الدافع عند

المال مضاربة ولو شرطا الربح للدافع أكثر من رأس ماله لا يصح الشرط ويكون مال الدافع عند العامل بضاعة
لكل واحد منهما ربح ماله والوضيعة بينهما على قدر رأس ماليهما أبدا انتهى وتصح مع كون
مال أحدهما دراهم والآخر دنانير وكون مال أحدهما بيضا والآخر سودا وإن لم يشترط
الخلط فيهما أيضا أي كالمفاوضة ولفظ أيضا قيد لهما لا للخلط فقط وقال زفر و
الشافعي لا يصح ويشترط الخلط والوضيعة على قدر المال وإن شرطا غير ذلك لما روينا
من قوله عليه السلام الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين وما شراه كل واحد منهما طولب بثمنه
هو أي المشتري فقط لا الآخر لأنه لا يتضمن الكفالة ورجع على شريكه بحصته منه أي أداه
من ماله أي المشتري لأنه وكيل من جهته في حصته فإذا نقد من مال نفسه رجع عليه وإن كان لا يعرف
ذلك إلا بقوله بأن يقول اشتريت عبدا ونقدت الثمن من مالي وهلك العبد فعليه البينة
لأنه يدعي وجوب المال في ذمة الغير وهو ينكر فالقول للمنكر مع يمينه وتبطل الشركة بهلاك
المالين أو أحدهما قبل الشراء أي قبل شراء شيء لأنهما من العقود الجائزة فشرط
لدوامهما ما شرط لابتدائهما وهذا ظاهر في هلاك المالين وكذا إذا هلك أحدهما لأنه
لم يرض بشركة صاحبه في ماله إلا بشركته في ماله فإذا فات ذلك لم يكن راضيا بالشركة
فيبطل العقد لعدم الفائدة وهو أي الهلاك على مالكه أي على مالكه قبل الخلط هلك في يده
أو في يد الآخر أما إذا هلك في يده فظاهر وأما إذا هلك في يد الآخر فلكونه أمانة عنده
وعليهما أي على الشريكين بعده أي بعد الخلط حيث هلك على الشركة لأنه لا يتميز فيجعل
الهلاك من المالين فإن هلك مال أحدهما بعد ما اشترى الآخر بماله شيئا فالمشترى
بينهما لأن الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم
بهلاك مال أحدهما بعد ذلك ويرجع المشتري على شريكه بثمن حصته لأنه اشترى نصفه
بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه وإن هلك مال أحدهما قبل شراء الآخر شيئا فإن
كان وكله حين الشركة صريحا فالمشترى لهما شركة ملك لأن الشركة وإن بطلت

فالوكالة

فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشتركا بحكم الوكالة وكان شركة ملك حتى لا يملك أحدهما أن يتصرف
في نصيب الآخر إلا بإذنه ويرجع بحصته لما بينا وإلا أي وإن لم يوكله حين الشركة صريحا
بل ذكر مجرد الشركة فقط فللمشتري فقط أي يكون المشترى للمشتري فقط لأن الوقوع على الشركة
حكم الوكالة التي تضمنتها الشركة فإذا بطلت بطل ما في ضمنها بخلاف ما إذا صرح بالوكالة
لأنها مقصودة ولكل من شريكي المفاوضة والعنان أن يبضع أي يدفع المال إلى الغير
بشرط ربحه لنفسه لأنه معتاد في عقد الشركة والمعتاد فإن العمل به ولأن له أن يستأجر
على العمل لتحصيل الربح بالأجرة والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه لأن من ملك الأعلى ملك الأدنى
ويضارب لأن المضاربة دون الشركة فتتضمنها وهو الظاهر من الرواية عن أبي حنيفة رحمه الله وعنه
أنه ليس له ذلك لأنه نوع شركة لأنه إيجاب الشركة للمضارب في الربح فيكون بمنزلة عقد
الشركة وليس لأحد الشريكين أن يشارك مع غيره بمال الشركة وكذا لا يدفع مضاربة
والأول أي جواز الدفع مضاربة أصح وهو رواية الأصل لأن الشركة في المضاربة غير مقصودة
إنما المقصود تحصيل الربح وهو ثابت به بالمضاربة فيملكه أحد الشريكين كما لو استأجر أجيرا (أي يملك الدفع مضاربة)
ليعمل فإنه يجوز فعلا وأما وهذا أولى لأنه تحصيل بغير ضمان في ذمته فإن المضارب إذا
عمل ولم يحصل الربح لا يجب على رب المال شيء بخلاف الإجارة فإن الأجير إذا عمل في التجارة ولم
يحصل شيء من الربح يكون المستأجر ضامنا للأجرة ويستأجر ويوكل من يتصرف فيه لأن التوكيل
بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث
لا يملك أن يوكل غيره لأنه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله ويودع لأنه
من عادة التجار ولا يجد منه بدا غالبا ويده أي يد كل من الشريكين في المال يد أمانة
لأنه قبض المال بإذن المالك لا على وجه البدل ولا على وجه الوثيقة فصار كالوديعة وقوله
لا على وجه البدل احتراز عن المقبوض على سوم الشراء لأنه قبض لأجل أن يدفع الثمن وقوله
ولا على وجه الوثيقة احتراز عن الرهن فإن المرهون مقبوض لأجل الوثيقة فلا يكون أمانة

٢ وعرضها [illegible]
الى الأجل [illegible]
الاستئجار [illegible]
[illegible]

فيهما يد امانة وشركة الصنائع والتقبل معطوف على قوله وشركة العنان وهي اي شركة
الصنائع والتقبل ان يشترك خياطان او صباغ وخياط مثلا على ان يتقبلا
الاعمال ويكون الكسب بينهما وقال الشافعي لا تجوز هذه الشركة لانها شركة لا تفيد
مقصودها وهو التثمير لانه لا بد لها من راس مال لتحصيل الزيادة والنماء بالعمل فاذا
عدم المال كيف يتحقق الشركة ولنا انها كما وضعت للتثمير شرعت للتحصيل
وذا ممكن فان كل واحد منهما اذا تقبل عملا صار اصيلا في النصف ووكيلا عن صاحبه
في النصف والوكالة في التقبل جائزة فصار العمل واجبا عليهما وما حصل من العمل
يكون بينهما فيتحقق الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا
لمالك وزفر رحمهما الله فيهما لان كل واحد منهما عاجز عن العمل الذي يتقبله صاحبه
لان ذا ليس من عمله فلا يحصل المقصود من عقد الشركة ولنا ان جوازها باعتبار الوكالة
والتوكيل بتقبل العمل صحيح ممن يحسن ذلك العمل وممن لا يحسنه اذ لا يتعين على المتقبل اقامة
العمل بنفسه بل له ان يقيم باعوانه او بعض اجرائه وهو ان يشترك خياطان او خياط
وصباغ اشارة الى عدم اشتراط اتحاد العمل والمكان ولو شرطا اي الشريكان
العمل نصفين والربح اثلاثا جاز وفي القياس لا يجوز لان الضمان بقدر ما شرط عليه
العمل فالزيادة ربح ما لم يضمن فلا يجوز العقد لتاديته الى ربح ما لم يضمن وجه الاستحسان
انا نقول ما ياخذ لا ياخذ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس
المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فاذا رضيا بقدر معين
كان ذلك تقويما منهما للعمل فيتقدر بقدر ما قوم به ولا يحرم لانه لم يتاد الى ربح ما لم
يضمن وكل عمل يتقبله احدهما يلزمهما فيتبع كل واحد منهما المطالبة بالعمل ولكل منهما طلب
الاجر والمتقبل ان لا يلزم شريكه لان ذكر مقتضى المفاوضة والشركة هنا مطلقة
وجه الاستحسان ان هذه الشركة تقتضي الضمان حتى كان ما يتقبله كل واحد منهما مضمونا على

اللو

الآخر ويستوجب الاجر بما يتقبله شريكه فكان كالمفاوضة في ضمان الاعمال والمطالبة بالابدال
ويبرأ الدافع بالدفع اي بدفع الاجر الى احدهما استحسانا ايضا ويكون الكسب بينهما وان
عمل احدهما فقط لان هذا مقتضى المفاوضة المتضمنة للكفالة وهذه الشركة في اقتضاء
الضمان كالمفاوضة على ما مر آنفا ولان من لم يعمل يستحق الاجر بسبب نفاذ التقبل عليه ويصير
العامل معينا له وشركة الوجوه عطف على قوله وشركة الصنائع سميت بها لانه لا يشترى
بالنسيئة الا من له وجاهة عند الناس ولانه ليس لهما مال ولا عمل فيجلس كل واحد منهما ينظر
في صاحبه وهي جائزة عندنا خلافا للشافعي والوجه من الجانبين ما بيناه في شركة الصنائع
وهي اي شركة الوجوه ان يشتركا ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما اي بوجاهتهما
وامانتهما عند الناس وصيغة الجمع على طريقة قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ويبيعا والربح
بينهما يعني يشتريا بلا نقد الثمن بسبب وجاهتهما فيبيعا فما حصل من الثمن يدفعان منه
الى بايعهما فان فضل شيء يكون مشتركا بينهما فان شرطاها مفاوضة بذكر لفظ المفاوضة
او بشرط المساواة في الامور التي يشترط المساواة فيها في المفاوضة بقدر ما يمكن صحت فيترتب
عليها احكام المفاوضة ومطلقها عنان فيترتب عليها احكام العنان لان المطلق
ينصرف الى الاخص يقول الفقير ثم اعلم انه لا فرق بين شركة الصنائع وبين شركة الوجوه في صحة كونهما
مفاوضة بالشرط وكون مطلقها عنانا على ما صرح به في الكتب فكان ينبغي للمصنف
ان يذكرها في الصنائع ايضا كما لا يخفى والى ما قلنا اشارة في حاشية مولانا الفاضل
يعقوب باشا اي الشركة فراجعها وتتضمن هذه الشركة عند الاطلاق الوكالة فقط فيما
يشتريانه لان التصرف على الغير لا يكون الا بوكالة او ولاية واما لو شرطاها مفاوضة فتتضمن الكفالة
ايضا وكذا شركة الصنائع فان شرطا مناصفة المشترى ومثالثته فالربح كذلك
اي يكون الربح بينهما مناصفة او مثالثة لان استحقاق الربح بالضمان والضمان يتبع الملك في
المشترى فيتقدر بقدره وشرط الفضل باطل يعني لو شرطا مناصفة المشترى ومثالثته

[illegible]

الربح يبطل الفضل ويكون انصافا لان الزيادة ربح ما لم يضمن وذلك لا يجوز الا في المضاربة
وهي ليست فيما نحن فيها **فصل** لما فرغ من الشركة الصحيحة شرع في الشركة الفاسدة
لان الصحيح موجود اصلا ووصفا والفاسد موجود اصلا لا وصفا فكان تقديم
ما كان موجودا من كل وجه اولى ولا تصح الشركة فيما لا تصح الوكالة به كالاحتطاب
والاحتشاش والاصطياد والاستقاء لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل
في اخذ المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح ومحصله ان التوكيل في اخذ المباح باطل
لانه يقتضي صحة امر الموكل بما وكل به وهو اخذ المباح وامر الموكل بالاخذ غير صحيح
لكونه صادرا عن غير محله وولايته ولان الوكيل يملكه بدون امر الموكل وما يملكه شيئا بدون
امر الموكل لا يصح ان يكون نائبا عنه لان التوكيل اثبات ولاية التصرف فيما هو
للموكل وليس بثابت للوكيل وهذا المعنى لا يتحقق فيما يملكه بدون امره لئلا يلزم
اثبات الثابت وما جمعه كل واحد بلا عمل من الاخر ولا اعانة فهو له خاصة
لانه لما لم يثبت الشركة يثبت الملك للجامع خاصة وان اعانه الاخر بان قلعه احدهما
وجمعه الاخر مثلا فله اي للمعين اجر مثله لانه استوفى منافعه بحكم عقد فاسد
فيلزمه اجر مثله لا يجاوز الاجر على نصف ثمن ما اخذ عند ابي يوسف لرضاه بنصف
ما اخذ وان كان ذلك مجهولا في الحال لانه يعلم في ثاني الحال فلا تمنع جهالته عن كونه
النزول لانه بمرضيه انه يصير معلوما عند الجمع فاذا كان راضيا في الابتداء
بنصف المجموع وبعد العقد كان راضيا بنصف ثمن المجموع في الانتهاء فلا يجاوز
به نصفه لان المعتبر رضاه في اسقاط حقه عن مطالبة الزيادة خلافا لمحمد فان عنده
يلزمه اجر مثله بالغا ما بلغ لانه لا يمكن تقدير اجر المثل بنصف قيمة المجموع لانه مجهول
جهالة فاحشة جنسا وقدرا حيث لا يدري انه اي نوع من الحطب يصيبانه
وانه قدر يجمعانه ولا يدري ايضا انهما هل يجمعان ما عقدا عليه عقد الشركة ام لا

يجوز

الا يرى انه لو اعانه عليه فلم يصيبا شيئا كان له الاجر بالغا ما بلغ ح

هو يجوز ان فاذا كان كذلك لا يمكن ان يقال ان المعين رضي بنصف شيء من الحطب وغيره لان
الرضاء بالمجهول لا يتحقق فيجب الاجر بالغا ما بلغ فهنا اولى لانهما اصابا كذا في العناية وما
اخذاه معا فلهما لانه اثر عملهما نصفين حال لاستوائهما في سبب الاستحقاق وكذا الكلب
لهما كلب فارسلاه معا كان ما اصيب بينهما ولو كان الكلب لاحدهما وكانا فيهما كان
ما اصابه الكلب لصاحبه خاصة وان كان لكل واحد منهما كلب فارسل كل واحد منهما كلبه فاصابا
صيدا واحدا كان بينهما نصفين وان اصاب كلب كل واحد منهما صيدا على حدة كان له خاصة
كذا في البناية وان كان لاحدهما بغل وللاخر راوية وهي في الاصل بعير الاستقاء لانه يروي
الماء اي يحمله ثم كثر حتى استعمل في مزادة وهي مرادة ههنا قال ابو عبيد المزادة التي
الاثنة جلدين يقام بجلد ثالث بينهما ليتسع والجمع مزاد ومزايد فاستقى احدهما
فالكسب له اي للمستقي وللاخر اجر مثله اي للاخر اجر مثل الراوية ان كان المستقي
صاحب البغل او اجر مثل البغل ان كان المستقي صاحب الراوية اما فساد الشركة
فلما ذكرنا من انعقادها على احراز المباح وهو هباء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا
صار ملكا للمحرز وهو المستقي وقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الراوية بعقد
فاسد فيلزمه اجره والربح في الشركة الفاسدة على قدر المال ويبطل شرط الفضل
كما اذا شرط في الشركة دراهم مسماة من الربح لاحدهما فيفسد العقد ويكون
الربح على قدر المال ويبطل شرط الفضل لان الربح تابع للمال فيتقدر بقدره
كالزرع فانه تابع للبذر في المزارعة والزيادة انما تستحق بالتسمية وقد فسدت
فبقي الاستحقاق على قدر المال ويبطل شرط التفاضل وههنا سؤال وجواب في العناية
ان شئت فراجعه وتبطل الشركة بموت احدهما اي احد الشريكين وبلحاقه بدار الحرب
مرتدا ان حكم به لانها تتضمن الوكالة ولا بد منها لتحقق الشركة على ما مر والوكالة
تبطل بالموت وكذا باللحاق بدار الحرب مرتدا اذا قضى القاضي بلحاقه لانه بمنزلة الموت

العقد

الربح بفتح الراء المهملة وتكسر الياء المثناة التحتانية والعين المهملة ما يحصل من الانتفاع [illegible]

على ما بيناه سابقا واذا انقطع الوكالة بطلت الشركة ولا فرق بين ما اذا علم الشريك بموت صاحبه
او لم يعلم لانه عزل حكمي لكن موت الموكل يوجب انعزال الوكيل حكما لتحول الملك الى الورثة
فلا يتوقف حكمه على ثبوت العلم الا ترى ان الوكيل ينعزل بموت الموكل وان لم يعلم بموته
بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشركة ومال الشركة دراهم او دنانير حيث يتوقف
على علم الآخر لانه عزل قصدي كذا في الهداية ولا يزكي احدهما مال الآخر بلا اذنه لان
لان اداء الزكوة ليس من جنس التجارات فلا يكون وكيلا فيه فان اذن كل منهما لصاحبه في
اداء زكوته فاديا معا اي ادى كل واحد بغيبة صاحبه او تبوح اداؤهما في زمان
واحد او لا يعلم التقدم والتاخر ضمن كل واحد منهما حصة صاحبه ويتقاصان
ان تساوى مال احدهما اكثر يرجع بالزيادة وفائدة الضمان مع التقاص رجوع احدهما
ان ابرأه الآخر وان اديا متعاقبا ضمن الثاني علم باداء الاول اولا عند ابي
حنيفة رحمه الله لانه اتى بغير ما امر به لانه اسقاط الفرض عنه ولم يسقط فصار مخالفا فيضمن علم
او لم يعلم لانه صار معزولا باداء الموكل حكما لفوات المحل وهذا لا يختلف بالعلم والجهل
كالوكيل ببيع العبد اذا اعتقه الموكل ينعزل علم به او لا وقالا لا يضمن ان لم يعلم
لانه مامور بالدفع الى الفقير وقد اتى به فلا يضمن لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوة
لا يطلع عليه الآمر في وسعه يقول المفتي سوى كلام المصنف يشعر بان الخلاف بين ابي
حنيفة وصاحبيه انما هو في ادائهما متعاقبا لا في ادائهما معا وسوى كلام صدر
الشريعة ايضا يشعر بل يقتضي ما قلنا لانه قال في شرح قول تاج الشريعة وان اذن
كل لصاحبه فاديا ولاء ضمن الثاني وان جهل باداء الاول هذا عند ابي حنيفة
وعندهما اذا جهل باداء الاول لا يضمن ثم سكت في شرح قوله وان اديا معا
ضمن كل ما سقط عنه ولم يبين الخلاف فيه لكن قال مولانا الفاضل القرهلي يعني عند الاعظم
خلافا لهما وسوى كلام صاحب الهداية ايضا يشعر بما قلنا لكن صرح صاحب الكافي

بشرح

بشرح الخلاف في الصورتين حيث قال فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدي الزكوة عنه فاديا
معا ضمن كل واحد نصيب صاحبه علم او لم يعلم عند ابي حنيفة وعندهما لا يضمن ان لم يعلم وان اديا
على التعاقب ضمن الثاني للاول عند ابي حنيفة رضي الله عنه علم باداء الاول اولا وعندهما ان علم باداء
صاحبه ضمن والا فلا كذا ذكرنا في كتاب الزكوة وفي الزيادات لا يضمن الثاني علم باداء شريكه
اولا وهو الصحيح عندهما انتهى اذا تقرر هذا فاعلم ان في تحرير المصنف قصورا لا محالة اللهم
الا ان يحمل قوله وقالا لا يضمن مصروفا الى المسئلتين معا وبعده مسامحة البتة تامل في ان الحنفي
هل يجب عليه ذكر الخلاف الواقع في جميع المسائل قلنا يجب على ما وعد في صدر الكتاب نعم لا بأس بعدم
ذكره في بعض المسائل نادرا اذا لم يوهم عدم ذكره كون المسئلة متفقا عليها وههنا يوهم كون
الاولى متفقا عليها وليس كذلك على ما نقلنا من الكافي وما ذكر صدر الشريعة يقتضي كون
مسئلة متفقا عليها في صورة ادائهما معا فتتبع وان اذن احد المتفاوضين لشريكه
ان يشتري امة ليطأها ففعل فهي له خاصة بلا شيء اي لا يغرم لشريكه شيئا عند ابي
حنيفة رحمه الله لان الجارية دخلت في ملكهما جريا على مقتضى الشركة ثم الاذن يتضمن هبة
نصيبه لان الوطء لا يحل الا بالملك فصار كما اذا اشتراها ثم وهب احدهما للآخر نصيبها
لكنها هبة مشاع فيما لا يقسم جائزة بخلاف طعام الاهل وكسوتهم لان ذلك
مستثنى عن الشركة للضرورة كما مر بيانه ولا ضرورة في مسئلتنا ويؤخذ كل بثمنها المشتري
بالاصالة وصاحبه بالكفالة كما في الطعام والكسوة وقالا لا يغرم حصة شريكه لان الشراء
وقع للآمر خاصة فكان الثمن واجبا عليه وقد اداه من مال الشركة فيرجع عليه بنصف
الثمن كما في ثمن الطعام والكسوة والله اعلم **كتاب الوقف** مناسبة ذكر الوقف
بعد الشركة هي ان المقصود لكل منهما الانتفاع بما يزيد على اصل المال وهو مصدر
وقفه وقفا حبسه ويقال وقف بنفسه وقوفا يتعدى ولا يتعدى ومنه وقف ارضه وقفا
على ولده لانه حبس الملك عليه وقيل للموقوف وقف تسمية بالمصدر وجمعه على اوقاف

كوقف واوقفت قالوا ولا يقال اوقفت الا في لغة ردية وقيل يقال وقفته فيما يحبس باليد واوقفته فيما
لا يحبس بها كذا في معراج الدراية قال صاحب العناية وهو مصدر وقفت الدابة وقوفا ووقفتها
انا وقفا يتعدى ولا يتعدى ووقفت على المساكين وقفا واوقفتها لغة ردية انتهى قال المولى
الفاضل سعدي افندي اقول فيه بحث فان مصدر وقف اللازم مجيء وقوفا على ما اعترف به لا
وقفا والجلي انه مقصوده انه مصدر وقفتها انا فذكر وقفت الدابة للتوطئة فينبغي
ذكره وكر مصدر الاول دون الثاني انتهى ثم اعلم ان الاصل في جواز الوقف ما روي انه
صلى الله عليه وسلم تصدق بسبع حوائط في المدينة وكذا كل الصحابة وقفوا حتى روي في صحيح
حديث عن نافع ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعمن رضي عنه كانت له ارض يدعى ثمغ
الثاء المثلثة وسكون الميم وبالغين المعجمة كانت نخلا نفيسا فقال عمر يا رسول الله اني
استفدت مالا وهو عندي نفيس افا تصدق قال تصدق باصلها لا تباع ولا توهب
ولا تورث ولكن لينفق من ثمرتها فتصدق بها عمر رضي الله عنه في سبيل الله وفي الرقاب
والاضياف والمساكين وابناء السبيل ولذوي القربى وهذه الارض كانت سهم
عمر رضي الله عنه بخيبر حين قسم رسول الله اراضي خيبر بين اصحابه وشرطه كون الواقف
حرا عاقلا بالغا وكون المحل غير منقول وركنه ارضي هذه صدقة موقوفة مؤبدة على كذا
وحكمه خروج الوقف عن ملك الواقف وعدم دخوله في ملك الموقوف عليه وهو اي الوقف
حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على الفقراء او على وجه من وجوه الخير
ثم انه قيل المنفعة معدومة والتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده
والاصح انه جائز اجماعا الا انه غير لازم عنده كالعارية فيرجع ويباع ويوهب
ويورث وعنه هذا قال كالعارية حتى يجوز رجوعه في اي وقت شاء ويورث
عنه فلا يلزم ولا يزول الملك اي ملك الواقف عنه لقوله صلى الله عليه وسلم لا حبس عن
فرائض الله تعالى اي لا مال يحبس بعد موت صاحبه عن القسمة بين ورثته ولان الملك في موضع

النفي

النفي ثم ان بيننا ولكل طريق يكون نسخ حبس عن عامة الاملاك ثم علله دليلا لوصية عن شريح رضي الله عنه
جاء محمد صلى الله عليه وسلم ببيع الحبيس وهذا يدل على ان لزوم الوقف كان في شريعة من قبلنا
وان شريعتنا ناسخة الا ان يحكم به حاكم وصورته ان يسلم الواقف ما وقفه الى المتولي
ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه بعدم اللزوم فيختصمان الى القاضي فيقضي القاضي بلزومه فيلزم حين
يزول الملك لان القاضي اذا قضى في فصل مجتهد فيه نفذ قضاؤه قيل او يعلقه اي الوقف بموته
بان يقول اذا مت فقد وقفت داري مثلا بين ان مشايخ اختلفوا على قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى
فقال بعضهم يزول الملك بالتعليق بالموت كحكم الحاكم به لانه وقع خروج الاملاك عن ملكه بالتعليق
به بيان ان مراده اخراجه عن ملكه وقال بعضهم يلزم بالتعليق ولا يزول الملك وهو الصحيح لان
الوقف تصدق بالغلة وهو يستدعي زوال اصل الملك الا انه تصدق بمنافعه مؤبدا
فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم لكن لا يزول الملك قال صاحب الكافي ولو علقه بموته
يجوز لازما بالاجماع ولكن عنده يكون رقبتها ملكا له او لورثته وقال ابن الملك في شرح مجمع البحرين
الوقف المعلق بالموت يكون لازما بعد الموت بالاتفاق لا قبله لانه بمنزلة الوصية بالغلة
ولزوم الوصية انما يكون بعد الموت انتهى يقول الفقير وصاحب الشريعة رحمه الله جعل الحكم في صورة
التعليق شرطا للزوم ليس كذلك بل الحاصل في زوال الملك ويدل على ما نقلنا من الكافي والاما
ذكرنا اشارة في كلام صاحب الاصلاح والايضاح تتبع ثم اعلم ان المراد بالحاكم المولى من
قبل السلطان اي القاضي واما المحكم ففيه اختلاف المشايخ قال في كتاب القضاء صاحب
الخلاصة اما حكم المحكم في اليمين المضافة وسائر المجتهدات فالاصح انه ينفذ ولكن لا يفتى به قال
في الفتاوى الصغرى الحاكم المحكم اذا قضى على الحكمين فظاهر الجواب انه ينفذ وهو المختار فتاوى قرتد
انه لا ينفذ في حد الله قال صاحب البناية واني اقول لا يحل لاحد ان يعمل بذلك في الطلاق
ولا ازيد على هذا وحكي عن شمس الائمة الحلواني انه قال مسألة الحاكم المحكم نعلم ولا نفتي به
كان يقول ظاهر المذهب انه يجوز الا ان القاضي الامام الاستاد على السغدي كان يقول

يكتم هذا الفصل ولا يفتى به لئلا يتطرق الجهال الى ذلك فيتوسلوا الى هدم مذهبنا انتهى كلامه

وعندهما هو اي الوقف حبس العين على ملك الله تعالى فيزول به ملك الواقف عنه الى الله تعالى

على وجه يعود نفعه الى العباد فيلزم فيزول ملكه فلا يباع ولا يوهب ولا يورث ولفظ الوقف

يشتملهما اي يشتمل ما قاله ابو حنيفة وهو حبس العين على ملك الواقف وما قاله صاحباه وهو

حبس العين على ملك الله تعالى لان الوقف الحبس مطلقا والترجيح لمذهبهما على الاول بالدليل

ودليل ابي حنيفة ذكرناه ولهما ما روينا من قوله عليه السلام لعمر حين اراد ان يتصدق

بارض له تصدق باصلها لا تباع ولا تورث ولا توهب ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم

الوقف منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى

اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك احد لكنه يصير محبوسا

على ملك الله تعالى لنوع قربة قصدها فيجعل الوقف كذلك بمجرد القول اي يلزم فيزول الملك بمجرد

قوله وقفت ارضي هذه او داري هذه ولا يحتاج الى القضاء ولا الى التسليم عند ابي يوسف

لانه شرع لاسقاط ملك الواقف في العين لا للتمليك فيلزم فيزول الملك بغير التسليم كالاعتاق

وعند محمد لا يلزم ولا يزول الملك ما لم يسلمه اي الموقوف الى ولي لانه صدقة لا بد

من ان يكون التسليم من شرطه كالصدقة بل اولى لان جواز هذه مختلف فيه وجوازها لاوله التمليك

مشروع لا يتحقق قصدا لان ما في ايدينا كله ملك الله تعالى على الحقيقة الا ان ما يشتمل عليه

في الصدقة يثبت في ضمن التسليم الى العبد فيتنزل منزلة الزكاة والصدقات ولو تم قبل

التسليم فيصير تبعا سببا للزوم ما لم يسبق به كذا في الكافي وما بين مسائل

لصاحبيه استحسانا عليهم

الائمة الثلاثة فرع عليها بقوله فلو وقف وقفا على الفقراء او بنى سقاية وهي موضع يعد

في الطرقات ويملأ بالماء لينتفع بها ابناء السبيل او خانا وهو الذي يبنى للتجار

في الامصار او رباطا وهو الذي يبنى في الطرقات لانتفاع المارين من ابناء السبيل

ويبنى الموضع الذي يكون في المفازة وطرق البلاد وينزل به ... او الرباط الموضع الذي يكون في الامصار

متعلق بقوله بنى او جعل ارضه مقبرة وهي بفتح الباء وضمها واصل مقبرة

الميت اذا دفنته لا يزول ملكه عنه اي عن كل ما ذكر الا بالحكم عند الامام لانه لم ينقطع عنه حق العبد الا ترى

ان له ان ينتفع به ويسكن في الخان وينزل في الرباط ويشرب من السقاية ويدفن في

تلك الارض التي جعلت مقبرة فيشترط حكم الحاكم به يقول المغير وفيه بحث لانه يوهم عدم جواز

الانتفاع به للواقف وعدم جواز السكون في الخان وعدم جواز النزول في الرباط بعد حكم الحاكم مع انه ثبت

ثم يقول المغير ان الانسب للمصنف ان يقول الا بالحكم او الاضافة الى ما بعد الموت لانه ذكر

اولا لكن تركه نظرا الى ان عدم زوال الملك بالاضافة هو الاصح ولهذا قال هنالك

قيل اشارة الى الضعف وايضا قال في صدر التوزيع فلو وقف مطلقا فانقض ذكر عدم ذكر الاضافة

في الاستثناء تبع وعند ابي يوسف يزول بمجرد القول كما هو اصله اذ التسليم عنده ليس بشرط وعند

محمد يزول اذا سلمه الى متولي كما هو الاصل عنده واذا استقى الناس من السقاية وسكنوا

الخان والرباط ودفنوا في المقبرة قال صاحب العناية وعند محمد لا بد من التسليم لكن في كل باب

يعتبر بما يليق به ففي الخان يحصل التسليم بالسكنى وفي الرباط بالنزول وفي السقاية بشرب الماء وفي

المقبرة بدفنهم ويكتفى اذا وجد في هذه الاشياء من واحد لتعذر اجتماع جميع الناس قال صاحب الهداية

وعلى هذا البئر والحوض ولو سلم الى المتولي صح التسليم في هذه الوجوه لانه نائب عن الموقوف عليه

وفعل النائب كفعل المنوب عنه واما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليما لانه لا تدبير للمتولي فيه وقيل

يكون تسليما لانه يحتاج الى من يكنسه ويغلق بابه فاذا سلم اليه صح تسليمه اليه وشرط

لتمامه اي لتمام الوقف ذكر ما لا ينقطع باصل الاوصاف كون ذكر مصرف مؤبد مثلا بقوله

على كذا وكذا ثم على فقراء المسلمين عند محمد وعند ابي يوسف يصح بدونه اي بدون ذكر مصرف

مؤبد مثل ان يقف على اولاده او على امهات اولاده لان الوقف ازالة الملك الى الله

تعالى وقد اقتضى التابيد فلا حاجة الى ذكره كالاعتاق ووجه محمد ان الوقف تصدق بالمنفعة

وقد يحتمل ان يكون موقتا ومؤبدا فلا بد من التنصيص واذا انقطع يصرف الى الفقراء

ولا يعود الى ملك الواقف ان كان حيا والى ملك ورثته ان كان ميتا فعلم من هذا التوزيع ان

التابيد شرط التتمة الا ان عند ابي يوسف لا يشترط ذكر التابيد وعند محمد ذكر التابيد شرط قال ابو
الفضل يعقوب باشا وهذا هو الصحيح وان نقله صاحب الهداية بالقيل وقال صاحب الكافي
والصحيح ان التابيد شرط على قول الكل ولكن ذكره ليس بشرط عند ابي يوسف وعند محمد شرط
وفي رواية عن ابي يوسف ان ذكر التابيد ليس بشرط حتى لو سمى جهة ينقطع فانقطعت عاد الوقف
الى ملك الواقف ان كان حيا والى ملك ورثته ان كان ميتا وصاحب الهداية اشار الى
هذه الرواية اولا ثم ذكر الرواية الاولى بصيغة التمريض ثم انه قيل قوله اجمع في هذا كقول
محمد كذا في الكافي والهداية وصح عند ابي يوسف وقف المشاع مطلقا سواء مما يحتمل القسمة
اولا لان الوقف عنده اسقاط الملك والقبض ليس بشرط عنده فالشيوع لا يمنعه وان
طلب الشريك القسمة فيما يحتملها يقسم وان حكم به حاكم جاز بالاجماع وصح جعل غلة
الوقف او بعضها او الولاية لنفسه يعني جاز للواقف ان يشترط انتفاعه من وقفه وتوليته
لنفسه عند ابي يوسف اما الاول فلما روي انه صلى الله عليه وسلم كان ياكل من وقفه ولا يحل ذلك
الا بالشرط فعلم انه مشروع واما الثاني فلان المتولي يستفيد الولاية منه ومن المحال ان لا
يكون له ذلك ويستفيد غيره منه ومشايخ بلخ اخذوا بقول ابي يوسف وعليه الفتوى ترغيبا
للناس في الوقف كذا في الخانية الا انه لو لم يكن امينا فللقاضي عزله دفعا للضرر عن الفقراء
ولو كان شرط الواقف ان لا يعزله قاض ولا سلطان لا يلتفت اليه لانه مخالف للشرع لتضمنه ضرر الفقراء كما في اخراج
الوصي كما اذا كان خائنا نظرا للصبي ولو صار عدلا بعده لا ينتقل الولاية اليه كذا
في شرح مجمع البحرين نقلا عن المحيط وقال صاحب الاختيار ولا يجعل القيم من الاجانب ما دام يجد
من اهل بيت الواقف من يصلح لذلك اما لانه اشفق او لان من قصد الواقف نسبة الوقف اليهم
وذلك فيما ذكرنا فان لم يجد الا من الاجانب من يصلح فان اقام اجنبيا ثم صار فيهم من يصلح
صرفه اليه انتهى وصح جعل الكل اي كل الغلة او البعض اي بعض الغلة لامهات اولاده
ومدبريه ما داموا احياء فبعدهم للفقراء عند ابي يوسف لانه لو شرط الغلة لنفسه حال حياته

يجوز

يجوز فهذا اولى وصح شرط ان يستبدل به اي بالوقف غيره اذا شاء عند ابي يوسف حتى لو كان
تحويله الى ما يكون خيرا من الاول او مثله فكان تقريرا لا ابطالا خلافا لمحمد في الكل اي كل المذكور
من وقف المشاع للجهتين اما المشاع فلان اصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهو القسمة
لكن هذا فيما يحتمل القسمة واما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد ايضا حتى لو وقف
نصف الحمام جاز لانه يعتبر بالهبة والصدقة المنفذة الى الفقير ثم اعلم ان جواز وقف المشاع فيما
لا يحتمل القسمة في غير المسجد والمقبرة واما في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل القسمة
بان كان الموضع صغيرا لا يصلح لما اراده الواقف من اتخاذ المسجد والمقبرة على تقدير القسمة
والحاصل ان جعل المسجد والمقبرة في المشاع الذي لا يحتمل القسمة لا يجوز اصلا لا قبل القسمة
وهو حال كونه مشاعا ولا بعدها اما قبلها فان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى واما بعدها
فلان فرض المسألة فيما اذا كان الموضع غير صالح لذلك المقصود فيتعين ان يكون بطريق التهايؤ
وهو في المسجد يكون مقاسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان ان ينتفع هذا بهذا النصف
وذاك بالنصف الاخر او هذا بكله في كذا من الزمان وذاك بكله في كذا من الزمان بقدر
الزمان الاول والتهايؤ في المسجد والمقبرة في غاية القبح بان يقبر فيه الموتى سنة ويزرع
ويصلى فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف سائر الوقف لامكان الاستغلال وقسمة
الغلة واما جعل غلة الوقف لنفسه فلان في الوقف معنى التمليك عنده والتمليك من نفسه غير
متحقق فلا يجوز واما جعل الولاية لنفسه فلان التسليم عنده شرط واشتراط الولاية لنفسه
ينافيه واما جعل الكل او البعض لامهات اولاده ومدبريه ما داموا احياء وبعدهم
للفقراء فلان اشتراطه لهم في حياته كاشتراطه لنفسه لان ملكه فيهم باق ما دام حيا ولم
يوجد الاعتاق ابتداء واما شرط الاستبدال فعند محمد الشرط باطل والوقف جائز
لان هذا الشرط لا يؤثر في المنع من زوال الملك والوقف يتم بدونه فيبقى الاستبدال
شرطا فاسدا فيبطل كما في المسجد اذا شرط الاستبدال او شرط ان يصلي فيه قوم دون قوم

معطوف على قوله اما المشاع

فالاولى ما صح في التهايؤ تفاعل
وهو ان يتواضعوا على امر
ويتراضوا وحقيقته ان كلا
منهم يرضى بحالة واحدة
يختارها ويتناولها باء
قلما فلانا قسمتها
العقم واما المهاياة
بالبدل الانهة الفا
قلعة اسى
منه

ثم في الشرط بالملك والتخاذ مسجد صحيح فكذا هنا وصح وقف العقار له بجماعة من الصحابة
على ما روينا في وقف عمر رضي الله عنه وغيره وكذا يصح وقف المنقول المتعارف وقفه عند محمد
كالفاس بفتح الفاء وهمزة يقال له بالفارسية تبر والمر بفتح الميم وتشديد الراء المهملة
ما يعمل به في الطين يقال له بالفارسية بيل والقدوم بفتح القاف وضم الدال المهملة المخففة
الذي ينحت بها ويقال له بالفارسية تيشه والمنشار بالكسر والنون والشين المعجمة في ادوات
النجار يقال له بالفارسية اره والجنازة بالكسر السرير وثيابها والمراد من ثيابها
الثياب التي يصنع من قطعة ستر الكعبة ونحوها ليستر بها الميت على الجنازة والقدور
جمع القدر وهو بكسر القاف وسكون الدال المهملة وآخره راء مهملة اناء يصنع من الطين للطبخ
فيه يقال له بالفارسية ديك والمراجل جمع مرجل بكسر ميم وسكون الراء المهملة وفتح الجيم الة
من نحاس والمصاحف جمع مصحف والكتب جمع كتاب والمراد منها انه اذا وقف
مصحفا على اهل مسجد لقراءة القرآن ان كانوا يحصون جاز وان وقف على المسجد جاز
ويقرا فيه ولا يكون مقصورا عليه واما وقف الكتب فكان محمد بن سلمة لا يجيزه ونصير بن
يحيى وقف كتبه على [redacted] والفقيه ابو جعفر يجيزه وبه ناخذ وفي الحاوي اه وقف المنقول
عند محمد مبني على كون وقفه مما يتعارفه بين الناس حتى قيل ان وقف رجل
بقرة على رباط على ان ما يخرج من لبنها وسمنها يعطى لابناء السبيل ان كان في
موضع يتعارفون ذلك جاز كما يجوز في ماء السقاية كذا في الخانية وابو يوسف مع ابي
محمد في وقف السلاح والكراع كالخيل والابل في سبيل الله والقياس ان لا يجوز
لما بينا من ان شرطه التابيد والتابيد لا يتحقق في المنقول اصلا وجه الاستحسان
الآثار المشهورة منها قوله صلى الله عليه وسلم وقد شكى عمر رضي الله عنه من خالد بن الوليد
حين منع منه الزكاة ولا تظلموا خالدا فانه حبس ادرعه واكراعه في سبيل
الله وطلحة حبس دروعه في سبيل الله ويروى اكراعه والكراع الخيل ويدخل

يجيزه و م

2

في كلمة الابل لان العرب يجاهدون عليها والسلاح يحمل عليها فروي انه اجتمع في خلافة عمر رضي الله عنه
ثلثمائة فرس مكتوب على افخاذها حبس في سبيل الله فيبقى الباقي على قضية القياس ولمحمد رحمه الله
ان التعامل وجد في هذه الاشياء وما تعارفه الناس وليس فيه عينه نص يبطله فهو جائز والاستحسان ع
بما فيه تعامل الفرقة بمنزلة لقطعوا ان الناس رابانه واصله قوله عليه السلام ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن وان كان المنقول شيئا لم يجر التعارف بوقفه كالثياب والحيوان لا يجوز وقفه
عندنا وقال الشافعي رضي الله عنه كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه
امكن الانتفاع به فصار كالكراع والسلاح والعقار ولنا ان الاصل في الوقف العقار لانه
مما يتابد والحق به ما ورد به الآثار وما فيه التعامل فيبقى الباقي على اصل القياس وصار كالدراهم
والدنانير كذا في الكافي وبه يفتى اي وبقول محمد يفتى لحاجة الناس وتعاملهم بذلك وكذا
يصح عند ابي يوسف وقفه اي وقف المنقول تبعا للعقار كمن وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم
عبيده الذين يحرثون جميع الاكار وهو ما يقال له بالتركي الكجي وهم عبيد الواقف وسائر آلات
الحراثة لانها تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت قصدا كالشرب
في البيع ومحمد فيه مع ابي يوسف لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده من غير ان يجعل تبعا
لشيء كما في المتعارف فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى قال مولانا الفاضل سعدي جلبي اقول هذا
فيما يتعلق بكل منهم واما مطلقا فلا واذا صح الوقف اي اذا لزم الوقف على اصطلاحهم
بسبب اللزوم فلا يملك مبني للمفعول من التمليك اي لا يكون مملوكا لصاحبه ولا للواقف
ولا للآخر اصلا ولا يملك مبني للمفعول من التمليك اي لا يقبل التمليك لغيره بوجه من الوجوه
لما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين اراد ان يتصدق بارضه بثمغ تصدق
باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث قال صدر الشريعة اعلم ان بعض مشايخنا جوزوا
بيع الوقف اذا خرب لما في الباقي والاصح انه لا يجوز فان الوقف بعد صحته لا يقبل التمليك كالحر
لا يقبل الرقية وقد شاهدنا فيه ما شاهدنا في الاستبدال وقد قال اولا فيه وكن لا ينبغي

صرح بكونه حديثا صاحب الكافي في هذا الموضع وصاحب البناية في التثويب في باب الاذان وصرح صاحب الاختيار بكونه حديثا الدين عليهم ١٢ ابن الاكرم

ر

بالاستبدال وقد شاهدنا فيه من الفساد ما لا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة الى ابطال
اكثر اوقاف المسلمين وفعلوا ما فعلوا انتهى يقول الفقير سبحان الله اذا كان ظلمة قضاة زمانه
موصوفة بهذه الصفة وعمره سنة احدى وخمسين وستمائة فما حال القضاة عصرنا وهو الف واثنان
وثلثون حيث تغير حالهم واختلط الجهال فيهم بحيث صح ان يقال في حقهم قضاة زماننا
صاروا لصوصا • عموما ان القضايا لا خصوصا • وخفنا منهم لو صالحونا • للصوص نظرا ان
الخصوصا • نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا الا انه يجوز قسمة المشاع عند
ابي يوسف يعني اذا وقف مشاعا وطلب شريكه القسمة يصح مقاسمته عنه لان [illegible]
ومع كونه متصلا به
والاستثناء منقطع او متصل لان معنى المبادلة في قسمة العقار راجح فجعلها نوع بيع
وتمليك لا تجوز في الوقف اما وان القسمة فلان القسمة تمييز وافراز غاية الامر ان الغالب في غير
المكيل والموزون معنى المبادلة الا ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الافراز نظرا للوقف
فلم يكن بيعا وتمليكا ثم ان كان الشريك غير الواقف يقاسمه لان الولاية له وان كان
اياه يقاسمه القاضي لئلا يتولى الطرفين وله يجوز اخذ الدراهم للوقف لانه يصير بيعا
للوقف ويجوز ان يعطيه دراهم من الوقف لانه يصير مشتريا للوقف كذا في الاختيار
ويبدأ من ارتفاع الوقف اي من غلته بعمارته وان لم يشترطها الواقف لان قصد
الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا تبقى دائمة الا بالعمارة فيثبت شرط العمارة اقتضاء
ان وقف على الفقراء بحيث لا يظفر بهم المتولي لكثرتهم فاقرب اموالهم الى المتولي الغلة
فيجب فيها وان وقف على معين فعليه اي فالعمارة عليه لانه معين يمكن مطالبته مع
ان الخراج بالضمان فصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له بها قال صاحب
العناية قوله الخراج بالضمان لفظ الحديث وهو من جوامع الكلم والمراد ان معاني جمة
جرى مجرى المثل واستعمل في كل مضرة بمقابلة منفعة ومعناه هنا ان غلة الواقف لما كانت
للموقوف عليهم كانت العمارة ايضا عليهم لكن ان كان الموقوف عليه غير معين يبدأ من الغلة

يمكن

لمكن هذا وان كان معينا فعليه عمارته ولا تؤخذ من الغلة حتما فان امتنع الموقوف عليه المعين
او كان فقيرا عجز عن العمارة آجره الحاكم وعمره من الغلة لانه لا يحتمل التفصيل في اجرته رعاية
للحقين لانه لو لم يعمر يفوت السكنى اصلا فيفوت حق الواقف وهو معتبر ثم رده اي رد الحاكم
الموقوف اليه اي الى الموقوف عليه لانه حقه ولا يجبر الممتنع على العمارة لان فيها اتلاف ماله ولا يجبر
الانسان على اتلاف ماله ونقضه اي الواقف فالصالح صرف النقض بضم النون البناء المنقوض والحجر
المنقوض من العمارة النقض بالكسر لا غير انتهى يصرف الى عمارته اي عمارة الوقف الباقي ان احتاج
الى العمارة والا اي وان لم يحتج الى العمارة حفظ النقض الى وقت الحاجة لانه لا بد من العمارة
البتة ليبقى على التأبيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه ذلك صرفه فيها والا امسكه
حتى لا يتعذر عليه العمارة اوان الحاجة فيبطل المقصود وان تعذر صرف عينه اي عين النقض الى
العمارة بيع وصرف ثمنه اليها اي الى العمارة صرفا للبدل الى مصرف المبدل ولا يقسم بين مستحقي
الوقف لانه جزء من العين ولا حق للمستحقين في العين انما حقهم في المنافع والعين حق الله تعالى
فلا يصرف اليهم غير حقهم **فصل** نقل امام المسجد عما قبله بفصل على حدة لمخالفة احكامه
لما قبله في عدم اشتراط التسليم الى المتولي عند محمد ومع الشيوع عند ابي يوسف وخروجه عن ملك الواقف عند
ابي حنيفة وان لم يحكم به الحاكم فانه فرق ابو حنيفة بين الوقف في حق ان الوقف اذا لم يحكم به حاكم
لم يكن بوصيته ولا مضافا الى ما بعد موته كان له ان يرجع فيه واما المسجد فليس له ان يرجع فيه ويبيعه
ولا يورث عنه اذا بنى مسجدا لا يزول ملكه عنه بمجرد البناء حتى يفرزه عن ملكه بطريقه بان جعل له طريقا
عاما ويأذن فيه بالصلوة فيه لانه لا يخلص لله تعالى الا به ويأذن بالصلوة فيه لانه لا بد من التسليم
عند ابي حنيفة ومحمد كما شرط التسليم اللائق به وفي ذكر في مسجد بالاذن بالصلوة فيه اولانه
لا يشترط الحقيق تمام تحقق المقصود مقامه ويصلي فيه واحد في رواية عن ابي حنيفة وكذا عن محمد
لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وهو الواحد وفي رواية انه يشترط صلوة جماعة لان المسجد
يبنى لذلك في الغالب وعن ابي حنيفة انه يشترط الصلوة بالجماعة باذان واقامة باذنه

وبالصلوة ج

انتقض [illegible] بوزلمش وبغلمش يعني زيادة [illegible] آخري كتبه منقوض معناسنه

الثاني لانه قد يصح في البيع بجماعة ولا يصح ان يجعل تحته اي تحت المسجد سردابا وهو بكسر السين معرب
سرداب بضم السين وهو بيت يتخذ تحت الارض للتبرد لمصالحه كما في مسجد بيت المقدس رواه
صححه اي السرداب لغير مصالحه اي لغير مصالح المسجد او جعل فوقه اي فوق المسجد بيتا وجعل
بابه اي باب المسجد الى الطريق وعزله اي ميزه عن ملكه بطريقه او اتخذ وسط داره مسجدا
واذن للناس بالصلوة فيه لا يزول ملكه اي ملك الباني عنه اي المسجد وله بيعه ويورث عنه
لانه لم يخلص لله تعالى لبقاء حق العبد متعلقا به في مسجد ما يكون في الصوامع والكنائس وان المساجد لله
اضافها [illegible] الا اذا اتخذ مع ان جميع الاماكن لله تعالى فاختص ذكر [illegible] مع تعلق حق
العبد في اسفله او في علوه لا يتحقق الخلوص وهذا في الصورتين الاوليين واما في الصورة الثالثة
فلانه اذا كان ملكه محيطا بجميع جوانبه يكون له حق المنع فلا يصير مسجدا وفيه الخلاف عن ابي يوسف انه
اذا جعل السفل مسجدا وعلى ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتأبد وذلك يتحقق في السفل دون
العلو وعن محمد عكس هذا لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابي يوسف
انه جوز في الوجهين حين قدم بغداد ورأى ضيق المنازل فكأنه اعتبر الضرورة وعن محمد انه دخل
الري فاجاز ذلك كله لما قلنا من الضرورة ويعني ان ابا يوسف [illegible] ملكه ان يكون الواقف بمجرد القول
مطلقا سواء كان مسجدا او غيره لان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط الملك فصار كالاعتاق
على ما بيناه اولا ولو ضاق مسجد على المصلين بجنبه طريق العامة يوسع المسجد منه اي من الطريق
لان كلها للمسلمين نص عليه محمد والعمل بالاصلح وبالعكس يعني لو ضاق الطريق وبجنبه مسجد
واسع يوسع الطريق منه عملا بالاصلح ايضا وجاز ايضا جعل الطريق مسجدا لا عكسه
اذ يجوز الصلوة في الطريق لا المرور في المسجد كذا في العمادية رباط استغني عنه يصرف وقفه
الى اقرب رباط اليه لانه اصلح رباط على بابه قنطرة ولا ينتفع بالرباط الا بالعبور عليها وليس
لها وقف يجوز ان تعمر بما فضل من وقف الرباط لانها مصلحة العامة كذا في الاختيار ومثله
[illegible] من المختار [illegible] فلو خرب ما حوله المسجد واستغني عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف

يوسف

يوسف ولا يعود الى ملك بانيه ان كان حيا ولا الى ملك وارثه ان كان ميتا وعاد الى الملك عند محمد لانه عينه لقربة
معينة فاذا انقطعت عاد الى ملكه كالحصير للحج اذا استغني عنه ثم زال [illegible] الاختلاف [illegible] لان
ان يصنع [illegible] شاء [illegible] الرتبة التي قصدها لم تزل بخرابها ولو اذا [illegible] المسجد واستغني
فيه [illegible] وحاجته [illegible] لم تزل عن ملكه قبل [illegible] وشمله [illegible] المسجد حيث اذا استغني
عنها حيث لا [illegible] في الحكم عنهما خلافا لمحمد والرباط والبئر اذا لم ينتفع بهما فانهما ايضا على
هذا الخلاف فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر الى اقرب مسجد او رباط او بئر اليه عندهما واذا
اتحد الواقف والجهة بان بنى رجل مسجدين وعين لمصالح كل منهما وقفا وقل مرسوم بعض الموقوف عليه
بان انتقص مرسوم امام احد المسجدين او مؤذنه مثلا بسبب كون وقفه خرابا جاز للحاكم ان يصرف
من فاضل الوقف الاخر اليه لانهما حينئذ كشيء واحد وان اختلف احدهما بان بنى رجلان مسجدين او
رجل مسجدا ومدرسة ووقف لهما اوقافا او وقف ذلك الرجل للمسجد والمدرسة اوقافا
وانتقص مرسوم بعض الموقوف عليه لا يجوز للحاكم ان يصرف من فاضل وقف احدهما الى الاخر كذا
في البزازية انتهى والوقف في المرض وصية فيعتبر من الثلث لانه تبرع فصار كسائر التبرعات
[illegible] صاحب الهداية ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية
بعد الموت [illegible] الوقف على مذهب ابي حنيفة [illegible] الوقف في الصحة فانه لا يلزم عنده وان
عندهما يلزم [illegible] انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال ويتبع مصارف محصول
الاوقاف [illegible] شرط الواقف في اجارة الوقف ان وجد شرط الاجارة حتى
اذا شرط ان لا يؤجر اكثر من سنة والناس لا يرغبون في استيجار سنة وكان اجارتها اكثر من سنة
ادر على الوقف وانفع للفقراء فليس للقيم ان يخالف الشرط ويؤجر اكثر من سنة بل يرفع الامر الى
القاضي حتى يؤجر القاضي اكثر من سنة لان للقاضي ولاية النظر للفقراء والغائب والميت
كذا في الفتح والا اي وان لم يوجد شرط الاجارة فيختار ان لا يؤجر الضياع جمع ضيعة
اكثر من ثلث سنين ولا يؤجر غيرها اي غير الضياع اكثر من سنة وبه يفتى لانه حق اذا طالت

يؤدي إلى إبطال الوقف فإن من رآه يتصرف فيه تصرف الملاك على طول الزمان يزعم أنه ملكه خصوصا في زماننا
لكثرة الظلمة وتغلبهم واستحلالهم كل شيء نعوذ بالله من شرورهم وقيل تقييد بسنة سواء كان الوقف
دارا أو أرضا لزيادة احتياط لأمر الوقف وقيل إذا لم يشترط الإجارة بل أهمل يجوز على إطلاقها
ولا تقييد بمدة للقيم أن يؤجر كيف شاء ولا يؤجر الوقف إلا بأجر مثل دفعا للضرر عن الموقوف
عليهم ثم لا ينقض أي لا يفسخ الإجارة إن زاد الأجر لكثرة الرغبة لأن المعتبر أجر مثل يوم العقد
قال صاحب التتمة ولو زاد أجر على أجر مثله قبل يعقد بأجر مثله ثانيا للآتي من الزمان وأما الماضي
فله حصته من الأجر الأول وقيل لا يعقد به ثانيا كزيادة واحد تعنتا وفي الذخيرة إذا استأجر
أرض وقف ثلث سنين بأجرة معلومة هي أجر مثل حتى جازت الإجارة فرخصت أجرتها لا تنفسخ
الإجارة وإذا ازداد أجر مثلها ففي رواية شرح الطحاوي لا تنفسخ العقد وعلى رواية شرح الطحاوي
تنفسخ ويجدد العقد وإلى وقت الفسخ يلزم المسمى والزيادة في الأجر تعتبر إذا ازدادت عند الكل
حتى لو زاد واحد تعنتا لا تعتبر ولو ازدادت الأجرة [illegible] بالزيادة كان هو
أولى من غيره انتهى وفي الكتب وليس للموقوف عليه كالإمام والأولاد ونحوهم أن يؤجر الوقف
لعدم تصرفهم في عينه إلا بإنابة من المتولي أو ولاية من الواقف بأن يجعله الواقف متوليا
ثم يكون حق التصرف فيه له فيؤجر ولا يعار الوقف ولا يرهن رعاية لحق الموقوف عليه لأن
فيهما إبطال حقه وإن سكن فيه المرتهن يجب عليه أجر مثله وإن غصب عقار أي عقار الوقف
يجب الضمان يعني المختار في غصب العقار والدور الموقوفة الضمان نظرا للوقف
والموقوف عليه ومتى تقرر عليه بالقيمة يؤخذ منه القيمة ويشترى بها ضيعة لو أن تكون وقفا بدلها
كذا في الاستروشنية وإذا سكن رجل دار الوقف أو أسكنه المتولي بلا أجر قيل لا شيء
على الساكن وعامة المتأخرين على أن عليه أجر مثل وعليه الفتوى وكذا في منافع مال اليتيم كذا في
الهداية ولو شرط الواقف الولاية لنفسه وكان خائنا ينزع منه وإن شرط أن لا
ينزع [illegible] بالتوبة فلا يعمل قال صاحب الاختيار رجل اشترى من غلة

المسجد

أي ضمان أجر مثله

المسجد حانوتا للمسجد يجوز بيعه عند الحاجة لأنه من غلة الوقف
وليس بوقف لأن صحة الوقف تعتمد الشرائط ولم
توجد فيه رجل وقف على ساكن مدرسة كذا من طلبة ا
لعلم فسكنها متعلم لكن لا يبيت فيها جاز ذلك له إن كان
يأوي في بيت من بيوتها وله فيه آلة السكنى لأنه يعد ساكنا فيها
ولو وقف على ساكن مدرسة كذا ولم يقل من طلبة العلم فهذا
والأول سواء لأن التعارف في ذلك إنما هو في طلبة العلم دون
غيرهم ومن كان يكتب الفقه لنفسه ولا يتعلم فله الوظيفة لأنه يعد
متعلما وإن كتب لغيره بأجرة لا يحل له وإن خرج من المصر مسيرة ثلاثة
أيام فصاعدا لا وظيفة له لأنه لم يبق ساكنا وإن خرج ما دون ذلك
إلى بعض القرى وأقام خمسة عشر يوما فلا وظيفة له وإن أقام ثمة أكثر
أقل من ذلك فإن كان لا بد منه لطلب القوت ونحوه فله الوظيفة
وإن خرج للتنزه لا يحل له انتهى وإذا وقف الرجل ولم يشترط الولاية
لنفسه ولا لغيره فالوقف جائز والولاية للواقف كذا ذكره هلال والخصاف
وقال قوم إن شرط الواقف الولاية لنفسه كانت الولاية له
وإن لم يشترط فلا ولاية له كذا في الطافي الحمد لله على التمام
وعلى رسوله أفضل الصلاة والسلام تم الجلد الأول
في كتاب الوقف ويتلوه كتاب البيوع إن شاء الله
من كتاب البيوع